

ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری

DR. ZAKIR HUSAIN LIBRARY

JAMIA MILLIA ISLAMIA
JAMIA NAGAR

NEW DELHI

Please examine the book before taking
it out. You will be responsible for
damages to the book discovered while
returning it.

[illegible]

128

ابن

Accession Num
123681
Date 10.3.95

مکتبہ اردو لاہور

اس وقت جبکہ ملک کے بیشتر ادارے کھٹیا کھم کا جنسی لٹریچر چھاپ کر عوام کی جیبوں پر ڈاک ڈالنے میں مصروف تھے ہم ایک اصلاحی پروگرام پیکر میدان میں آئے اور ہر قسم کی شکلات کے باوجود اپنے مقاصد سے کندہ کش نہیں ہوتے۔ اگرچہ وہ وقت ابھی بہت دور ہے جب ہمیں اپنی محنت کا پورا پورا معاوضہ مل سکے لیکن کم از کم آنا ضرور ہے کہ اب ملک کا اہل نظر طبقہ ہماری کوششوں کو تحسین کی نظروں سے دیکھتا ہے۔ ذیل میں مکتبہ اردو کی مطبوعات کی فہرست دی جاتی ہے۔ اس فہرست سے مکتبہ اردو کی علمی ادبی سرگرمیوں کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ مکتبہ اردو اس فہرست کو سرسری نظر سے دیکھنا بھی گوارا کیا تو آپ محسوس کریں گے کہ ہماری ادبی خدمات کا سلسلہ نہایت دراز ہے اور ملک کا شاید ہی کوئی نامور مصنف ہو گا جس کا قیام میں حاصل نہ ہو۔ اندر میں حالات کیا آپ کا بھی یہ فرض نہیں کہ آپ ہماری خدمات کی داد دیں اور مکتبہ اردو کی سرپرستی کو اپنا مستقل شعار بنالیں۔

نئے زاویے۔ نئے زاویے کی اشاعت اردو ادب میں ایک نئی تحریک کا آغاز ہے۔ اس ادبی تحریک کے چلانے والے زندگی سے فراق کے قائل نہیں۔ زندگی کے متعلق ان کے زاویے نئے ہیں۔ اس مجموعہ کی تیاری میں جدید و رتنہ فکر سے تعلق رکھنے والے مختلف اہل قلم نے حصہ لیا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ کتاب اردو کے بہترین افواہان کی بہترین پیداوار ہے۔ مرتبہ ایکسٹنشن چنداں قیمت جلد تین روپے۔

منٹو کے افسانے۔ سعادت حسن منٹو نئے دور کا کامیاب افسانہ نگار ہے۔ منٹو کی تحریر میں ایک زبردست چلت پھرت اثر مل کر بھڑک جاتی ہے آپ کی نگاہ گہری اور خیالات وسیع ہوتے ہیں۔ منتخب افسانوں کا مجموعہ قیمت جلد دو روپے آٹھ آنے (دو روپے)۔

نئے ہوتے تارے۔ کرشن چندر اردو کے مقبول ترین ہرولفرز افسانہ نگار ہیں، ٹوٹے ہوئے تارے آپ کے تازہ افسانوں کا مجموعہ ہے۔

جو افسانہ نگاری کا موضوع دیکھنا ہو تو اس کتاب کا مطالعہ کریں۔ قیمت ڈیڑھ روپیہ (دو روپے)۔

نوبل کے ساتھ قدیم قسامی کا نام اور کام۔ تعاریف تعارف نہیں، آپ کے اشعار اور مختصر افسانے اردو ادب کے اس دور جدید میں ایک معزز مقام حاصل کر چکے ہیں۔ جو اردو ادبی ان کے نام سے واقف نہیں اس کی معلومات ناقص ہیں۔ جو ادیب ان کی عظمت کا منکر ہے اس کا ادبی ذوق محل نظر ہے۔ ڈاکٹر آفیر بکولے بیس افسانوں کا مجموعہ ہے۔ جلد چار۔

سرخیں۔ راہنہ رستہ بیدی فن اور نقطہ نظر کے اعتبار سے ایک مکمل ادیب ہے اگر آپ کے نئے افسانوں کا مجموعہ ہے جس میں کئی ایک غیر مطبوعہ افسانے شریک ہیں، قیمت جلد چار۔

مادر (م۔ راشد)۔ اس مجموعے میں راشد کی مختصر نغلیں اور مائنت ہی شامل نہیں بلکہ وہ جدید آزاد نغلیں بھی ہیں جنہوں نے راشد کو مجدد اور پیشرو کی حیثیت سے ایک لازوال شہرت بخش دی ہے، اگرچہ چند کاتعارف راشد صاحب کا دوباچہ عبید آزاد شاعری پر خاص روشنی ڈالتے ہیں۔ قیمت مجلد ایک روپیہ آٹھ آنے (چھ)۔

نقش فریادی۔ پروفیسر فیض احمد فیض اردو شاعری کے جدید انکول کے بہت بڑے خاد و شاعر ہیں۔ آپ الفاظ کے بیان پر میں ایک بے چین روح پیدا کر دیتے ہیں، پہلا مجموعہ کلام نقش فریادی، سوز اور غلوص، تغزل اور سیاسی فکر، معانیت اور حقیقت پسندی کا نہایت کامیاب امتزاج ہے۔ مجلد ایک روپیہ چار آنے (چھ)۔

آیات و نعمات۔ شاعر انقلاب جو شریع آبادی کے انکار، لوکا تازہ مجموعہ، جو اردو شاعری کے دوبارہ تغزل کی جیتی جاگتی تصویر ہے۔ آیت و نعمات میں شاعر انقلاب نے اپنے آپ کو حقیقی رنگ میں پیش کیا ہے۔ یہ اُس کی روح کا عکس ہے۔ اُس کے نعمات میں سچے دل کی دھڑکنیں سنیں آپ کے دل کے تار تاروں میں ترش رہیں گے، بہترین گرد و پوش خوبصورت جلد قیمت تین روپے آٹھ آنے۔

آہنگ۔ اسرار الحق مجاز ترقی پسند مکتوں میں محتاج تعارف نہیں، آہنگ اردو شاعری کے موجودہ مہمانات کا بہترین ترجمان ہے۔ انھوں نے دُعا و جذبہ باقی اور لغظی ترقم کے لئے آہنگ کا مطالعہ کریں۔ دوسرا ایڈیشن ترمیم و اضافہ کے بعد شائع ہوا ہے۔ مجلد چھ روپے نو آنے۔

رنگ و بو۔ پروفیسر فیاض محمود اردو افسانہ نگاری کو جدید کمال تک پہنچانے میں سب سے پیش پیش ہیں۔ آپ کے افسانوں کا مجموعہ رنگ و بو اردو میں صحیح ہندوستانی معاشرت کے تمام خد و خال بڑی وضاحت سے پیش کرتا ہے۔ دلچسپی، قوت مشاہدہ نفسیاتی تجزیہ، رنگینی نگارش آپ کے افسانوں کی جان ہے۔ قیمت مجلد ایک روپیہ بارہ آنے (چھ)۔

داند و دام۔ جندرسنگ بیدی حیات انسانی کی گہرائیوں میں اُتر کر جو کچھ دیکھتے ہیں، جو کچھ محسوس کرتے ہیں، ان کو اس کامیابی کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔ کہ پڑھنے والا مصنف ہی کی شدت احساس کے ساتھ خفائی کا ہار نہ لینے لگتا ہے۔ ہر ایک افسانہ طبیعت میں ڈوبا ہوا ہے۔ قیمت ایک روپیہ آٹھ آنے (چھ)۔

باسی پھول۔ مہلی عباس حسینی شگفتہ بھول کسی نہ کسی وقت مرجھا جاتے ہیں، ان کا حسن اور خوشبو جاتی رہتی ہے۔ مگر مہلی عباس حسینی کے باسی پھول چند افسانے گلشن ادب کے وہ گلہائے خندہ ہیں، جو کبھی بھی مرجھا نہیں سکتے۔ اردو کے تمام قارئین نے ان افسانوں کو جدید افسانہ نگاری کا معراج قرار دیا ہے۔ قیمت ایک روپیہ چار آنے۔

حسن کی قیمت۔ حکیم احمد شجاع صاحب کے افسانے۔ سحرانما اعجاز کا ایک نادر مجموعہ ہیں جس میں حررت کی قیمت، گندہ کی کشش اور نیکی بڑی کی طاقت کے ہر پہلو کو ایک نہایت ہی پر زور اور واضح انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ انسانی زندگی کے سراسر گہرا پہلو ان کا جو دنیا سے ادب اور شاہیر ہنس سے خراج تحسین حاصل کر چکا ہے۔ دوسرا ایڈیشن۔ قیمت چھ روپے نو آنے۔

کونسل۔ اوپر مذکور حالت اور وجہی، پنجابی ہی نہیں گجراتی اور مٹی میں بھی لکھتے ہیں۔ کرنل آپ کی بہترین منتخبہ معاشرتی اور سماجی کہانیوں کا مجموعہ ہے جس کا ہر ایک افسانہ لفظی لحاظ سے مکمل، دلچسپ، تیز اور فرسٹ ریٹ ہے قیمت ۴۰
طلسم خیال۔ کرشن چندر قطار دہلی واقع ہونے ہیں۔ انکی محنت و مہارت کی خوشبو سے لہرنے ہے۔ لیکن انہوں نے واقفیت سے کہیں بھی گریز نہیں کیا۔ حیات انسانی کا گہرا مطالعہ موجودہ معاشرت پر طنز کے تیز تر نیز نشتز متین، جیسا کہ اندر بے تکلف ظرافت بھی ہے۔

ان کی اردو بہت پاکیزہ ہے۔ انکی ترکیبوں میں جدت ہے۔ طلسم خیال ایک دلچسپ منتخبہ کہانیوں کا مجموعہ ہے قیمت ۴۰
پانی۔ اوپر مذکور اشکات کے ڈھانے زندگی کا مرتق ہوتے ہیں اور پھر جاری معاشرتی کرداریوں کو اس طرح بے نقاب کرتے ہیں کہ انہیں پڑھ کر ہم اپنے گروہ پیش کی حالت کو دیکھنے اور اس پر غور کرنے کے لئے مجبور ہو جاتے ہیں۔ سماجی رسوم اور توہم پرستی کی زنجیروں میں جکڑی ہوئی روح کس طرح تڑپتی ہے۔ اس کی زندہ تصویریں۔ اشکات کے بہترین حزن، المیہ، طنز، طعنے اور مزاحیہ ڈراموں کے مجموعہ پانی میں دیکھتے۔ قیمت ایک روپیہ چار آنے (۴۰)

اودے۔ سعادت حسن منٹو کے دس ریڈیاتی ڈراموں کا پہلا مجموعہ ہے جو مٹی، لاہور، لکھنؤ، بمبئی اور حیدر آباد سے بار بار نشر ہو چکے ہیں۔ پہلی فرصت میں پڑھنے کے لائق۔ قیمت ایک روپیہ (۴۰)

شعلے۔ ادر و فیصل احمد علی، فطرت انسانی کے اسرار و رموز آشکار کرنے والے دیار کی کرسی و خاشاک جلاسنے والے افسانے۔ وہ کتاب جسے ادیب و شاعر محسوس ہو چکے پڑھتے ہیں۔ زبان کی کستے اور دل ہولناک کتے ہیں جن و لغت سڑی و منست کی کشمکش صاف اور شستہ اردو قیمت ایک روپیہ (۴۰)

سرکش روجیس۔ دنیا کے مشہور مصنف جبران خلیل جبران نے ان افسانوں میں اپنی دیوانہ و سرکش روحوں کی سرکشی کا آئینہ انداز میں نقشہ کھینچا ہے جو سرکشی میں آجائیں تو طوفان کی طرح ہر چیز کو اپنے بہاؤ میں لے جاتی ہیں۔ ترجمہ ملک کے نامور ادیب ابراہیم علی شہتی (حاجی لیت لیت) نے براہ راست عربی سے کیا ہے قیمت بارہ آنے (۱۲)

حاجی لیت لیت کے افسانے۔ اسے بھائی آپ نے اب تک حاجی لیت لیت کے افسانے نہیں پڑھے۔ آج ہر شخص حاجی لیت لیت کے افسانوں کا دیوانہ ہے کیونکہ حاجی لیت لیت اردو ادب میں اپنی مخصوص مزاح نگاری کا واحد مالک ہے آپ اپنے غموں کو بھوننا چاہتے ہیں۔ تو آج ہی حاجی لیت لیت کے افسانے پڑھیں تاہل بیج اتنا شاندار ہے کہ آپ اسے دیکھتے ہی بے اختیار ہنس پڑیں گے قیمت ایک روپیہ۔ (۴۰)

نغمہ صرم۔ (اختر شیرانی) جب آفتاب طلوع ہوتا ہے تو یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہوتی کہ ہر گیارہ و شش پھیل گئی ہے۔ اسی طرح حضرت اختر شیرانی کی ولادہ روز دہلی نغموں کے مجموعہ کے متعلق یہ کہہ دینا کافی ہے کہ یہ اختر شیرانی کا مجموعہ کلام ہے۔ اس وقت ختم۔

اد الطبع

مسائل

ہندوستان کا مقبول ترین رومانی شاعر ہے اور ہندی نغموں کا مجموعہ اپنی دلاویزیوں کے لحاظ سے اپنی مثال آپ ہے۔ ہندوستانی شاعرانہ خیالی و ادبی حواس حسینی کے منتخب بہترین رومانی افسانوں کا مجموعہ، لکھنؤ کی سادہ و صاف اردو قیمت

منتظر و پس منظر۔ اختر اور نیوی کے منتخب سولہ افسانوں کا مجموعہ جو ادبی حلقوں میں بہت زیادہ مقبول ہیں، ان افسانوں میں زندگی کی خارجی امداد اعلیٰ حقیقتوں کا فن کا سادہ تجزیہ نمایاں ہے۔ (ذریعہ طبع)

پسین کی حکومت۔ یہ کتاب انگریزوں کی پر غریب سیاست خدائی ان کے وحشیانہ مظالم، حرص و طمع اور شرافت انسانی سے جاری

اخلاق کی بے نقاب تصویر ہے جس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان پر قبضہ کرنے میں انگریزوں نے جو مظالم ڈھائے

اس کی مثال چلیز و بلا کو کی تاریخ میں بھی نہیں ملے گی۔ یہ کتاب لکھ کر ملک پر احسان عظیم کیا ہے۔ دوسرا اوشین جلد عارفہ کی جہو یہ یہ۔ یہ روپ کے رنگ نظارہ متعصب مورخوں نے ترکوں کو بدنام کرنے کے لئے ہر امکان کی کوشش کی تھی مگر احمد امی اس قابل قدر سوانحی کتاب میں عثمانی ترکوں کا ذکر کرنے کے بعد ترکی جہوریہ کی تشکیل و تعمیر اور اس کے کارناموں کو فاضلانہ انداز میں پیش کرتے ہیں۔ قیمت

۱۰۔ کارل مارکس کے نظریوں کو سب سے پہلے لینن نے روس میں عمل صورت دی۔ لینن کا سب سے بڑا کارنامہ انقلاب روس ہے۔ یہ کتاب

ایم مرتی کی لکھی ہوئی ہے۔ کتاب کا ترجمہ ڈاکٹر محمد اشرف نے کیا ہے۔ اس کتاب میں لینن کے سوانح حیات کو نہایت فصاحت سے پیش

کیا گیا ہے۔ قیمت ایک روپیہ (دھرم)

عمرانور کے خطوط۔ (میرزا ادیب) شاہیر ادیب کا متفقہ فیصلہ ہے کہ عمرانور کے خطوط جیسی دلچسپ اور دلگین کتاب آج تک شائع

نہیں ہوئی۔ عمرانور کے خطوط اردو کے لسانی روحان نگار کا خیر فانی شاہکار ہے۔ اس کے اثرات صحرا کی طرح بسیط ہیں مگر اثرات

اور پھر مان میں الف لیلہ کی سی دلچسپیاں موجود ہیں۔ غالب و مغلوب، حاکم و محکوم کے لرزہ خیز تصادم۔ قیمت ڈھائی روپے۔ (دھرم)

ایم کا جادو۔ چار طویل داستانوں کا مجموعہ۔ آپ ان داستانوں کو پڑھتے جاتے ہیں، اپنی نگاہوں کے سامنے ہندوستان کا جہد باطنی اپنے تمام

حیرت انگیز مناظر کے ساتھ پھرنے لگے گا! آپ دیکھیں گے کہ عشق کے آہنی چنگل میں بے قرار رو میں موت کے فار میں اندر ہی ہیں۔

نیمینی دلچسپی کی لاشانی تحریریں۔ قیمت ایک روپیہ آٹھ آنے۔ (دھرم)

ایک حور۔ (اکبر شہزاد پوری) یہ مفید اصلاحی کتاب جو خاص طور پر لڑکیوں اور عورتوں کیلئے لکھی گئی ہے۔ اس کا پلاٹ بالکل ہمارے قدیم و

معاشرت کے مطابق ہے۔ طبیعت خود بخود الفاظ کا اثر قبول کر سکتی ہے۔ اور مصنف غیر محسوس طور پر پڑھنے والے کے دل و دماغ پر پائدار

اوجھیں نقش بناتا چلا جاتا ہے۔ زبان کی سلاست، سادگی اور مضامین کی اثر آفرینی نے کتاب کی افادیت میں بہت اضافہ کیا ہے۔ قیمت

بگھینے۔ اختر انصاری کے قطعات دنیا کی حسین ترین رومانی شاعری میں شمار ہونے کے لائق ہیں۔ اختر کی یہ دل افروز جذباتی شاعری اپنی جدت

طرزی، چہرے پر، ایسے انداز اور مغربی اسلوب کے اعتبار سے اردو شاعری میں ایک نئے باب کا اضافہ ہے۔ نزاکت، تخیل، شدت، احساس

مذاقت، جذبات، جن بیان، اثر انگیزی اور وجد آفرینی ان قطعات کی نمایاں خصوصیات ہیں۔ قیمت ایک روپیہ (دھرم)

ادی کی راہیں، دہر ٹریڈرسل، تحریک آزادی کی داستان بہت پرانی ہے۔ ابتدائے آفریش سے انسان ایک مسلسل جدوجہد کا شکار رہا ہے۔ اس کتاب میں مغربی منکر برٹریڈرسل نے ان تحریکوں کا ذکر کیا ہے جن کی گود میں آزادی پڑتی ہے۔ اس میں ان خیالات کی وضاحت کی گئی ہے جس نے بے دست و پا انسانوں کو ایک زبردست قوت حاکمہ کے مختلف سیاسی تحریکوں کا محرک بنایا۔

برمی ۱۔ اخیل بی سہ، مانا ہری دنیا کی وہ عورت ہے جو قلوبطراہیلین اور تائیس کے مقابلے میں جلوہ گر ہے۔ یہ ایک ایسی زندہ جاوید سادہ ہے جس نے اپنے سحر آمیز اشاروں سے دنیا اور عالم ادبیات میں ایک انقلاب عظیم پا کر دیا۔ کتاب کا ہر باب سید و کسب اور نگین ہے جو من جاسور مانا ہری کی نگینوں، دلاویزیوں اور دہشتناکیوں کاظم اس کتاب کے مطالعہ سے ہو گا۔ قیمت ایک روپیہ (عمر) یتا امام ابن نعیم۔ نقی ندین ابو العباس احمد ابن نعیم کی داستان حیات۔ اسکی ساری زندگی جیلوں اور تکلیفوں میں کیوں گزری۔ آپ کے کارنامے نایل کر سانا سال کی محنت شاقہ کے بعد ڈاکٹر غلام جیلانی برقی نے مرتب کیا ہے کتاب و مباحث خوبصورت قیمت مجلد چار تومان اور چھپوت زبان انگریزی، چوہری افضل جی کی یہ کتاب ہندو مسلم تعلقات کو ایک اچھوتے رنگ میں پیش کرتی ہے۔ یہ قریب ہندوستان سے دور بیٹھے کسی مبصر کا بیان نہیں بلکہ اس شخص کے خیالات ہیں جس کی تمام عمر وطن عزیز کی خاطر تکلیفوں میں گزری ہندوستان میں تحریکات آزادی کیوں ناکام رہیں اس میں ان اسباب پر بحث ہے، ملکی اخراجات نے اس موضوع پر لکھی گئی تمام کتب سے اس کتاب کو ترجیح دی ہے، قیمت چھ

ستان۔ خلیق دہری اپنی مخصوص انشا پردازی کی دلاویزی کیلئے بہت شہرت رکھتے ہیں۔ آپ کی شاعرانہ سرستوں میں ڈوبی ہوئی نگین اردو قاری کے دل و دماغ پر نشے کی لہریں دوڑا دیتی ہے۔ یہ کتاب مصنف کے تمام مضامین اور افانوں کا مجموعہ ہے۔ ناممکن ہے آپ خلیق کی شہرت اندونیشیا میں اور نثر دیکھیں اور نثر نہ ہوں۔ کتاب کے آغاز میں اردو کے لاثانی رومانی شاعر حضرت اختر شیرانی کا بیضا مقدمہ بھی شامل ہے قیمت مجلد دو روپے (عمر)

کے موڑ پر۔ کرشن چندر کے طویل مختصر افانوں کا مجموعہ۔ اردو ادب میں اپنی طرز کی پہلی تصنیف۔ طویل مختصر افانہ اگرچہ مغربی ادبیات میں رواج پانچا ہے لیکن اردو میں تقریباً ایک بالکل نئی چیز ہے۔ (ذریعہ طبع)

پیسے کی چھو کرمی۔ قاضی عبدالغفار کے ہانسے میں مصنف کی مخصوص انشاد کی رنگینیاں تیر رہی ہیں، ہر فقرہ دل میں اثر کرتا ہے کہیں آفسو ہیں تو کہیں مستم، کہیں طنز ہے تو کہیں درد آپ یقیناً ہر فقرے پر تڑپ اٹھیں گے اور جھوس کریں گے کہ الفاظ تیر دشت کی طرح آپ کے دل میں اتر گئے ہیں۔ مجلد غیر

کے ڈرامے۔ سادہ حسن منٹو ریڈیائی ڈرامے لکھنے میں لاثانی ہے۔ منٹو کے افسانے کے بعد منٹو کے ڈرامے۔ سولہ طویل ریڈیائی ڈراموں کا مجموعہ جس میں مشہور ڈرامہ جوڑٹ بھی شامل ہے جس کے نشر کرنے پر ہندوستان کے طول و عرض میں شور مچا رہا تھا۔ (ذریعہ طبع)

میرزا غالب، سعادت حسن منٹو نے میرزا غالب کے عشق و محبت کی دردناک داستان قبضہ کی ہے مستند سوانح حیات بھی ہیں جبریں بابا
افغانی رنگ بھرا گیا ہے اور اس جا بگدستی سے غالب کی وہاں حیات کے مشترک ٹکڑے جمع کئے گئے ہیں کہ ایک شاندار ڈرامہ بن گیا ہے
نقشب و وام، تیرہ عہد حمید قدم کی شعلہ آفریں و جذبات پرورد نفسوں اور وجد انگیز، عمان خیز غزلوں کا مجموعہ۔ جدید نظم گوئی کے ارتقاء پر مبنی و معرور
شاعری کے بہترین تغزل اور فلسفیانہ جذباتی رنگ سخن سے لطف اندوز ہونے کے لئے نقشب و وام کا مطالعہ کریں۔ مجلہ و مکتبہ
آہنگ رزم، وقار انبالی۔ آہنگ رزم اردو ادب میں جنگی ترانوں کا پہلا اور بہترین مجموعہ ہے۔ نظم میں سپاہی کی زندگی کے گوش نگین
پہلوں کو نمایاں کیا ہے۔ اس کتاب کو ہندوستان کی مشترکہ صحافت نے اس دور کی بہترین کتاب قرار دیا ہے۔ مدرٹاؤٹن مجلہ آٹھ آئندہ
روح ادب، حضرت جوش ملیح آبادی کا سب سے پہلا مجموعہ نظم و نثر، جو اہل ذوق کے ہر اسرار مطالبہ پر ۲۲ سال بعد شائع کیا جا رہا ہے۔
شاعر انقلاب نے روح ادب میں کیا پیش کیا ہے۔ اہل تعریف حضرت اکبر الہ آبادی ان الفاظ سے ادا کرتے ہیں.... عبرت و معرفت،
بیزدی جوش روحانی سے آپ کے اشعار لبریز ہوتے ہیں۔ آپ نے چشم بد و عمدہ طرز بیان پایا ہے، ایسی سوانحی میں رو کر ایسے
خیالات عالی حیرت افزا ہیں۔ قیمت

ادب کثیف، حاجی قیصر کا ادب کثیف اس بے رعب اور غیر موزوں ادب لطیف کی دلچسپ اور روح پرور پیر و پیڑھی ہے جو آج کل کے سفر
نوجوان لکھتے ہیں۔ ادب کثیف کا ایک ایک جلد غلیظ سے غلیظ شخص کے لب پر قسم کی لہر و ڈاڑھ ہے۔ قیمت ایک روپیہ (۱۰)
پیغمبر صحرا، شیخ خالد لطیف کا باکی انگیزی کتاب پرنٹ آف دی ڈیزرٹ کا اردو ترجمہ جس میں اصل کی تمام خوبیاں برقرار رکھی گئی ہیں اور
کتاب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سوانح حیات کو آسان عام فہم اور دلچسپ انداز میں پیش کیا گیا ہے قیمت مجلہ دو روپیہ (۲۰)
آخری فیصلہ، جناب قیصر امپوری کا آخری فیصلہ، نہایت دلچسپ اور دلآویز ناول ہے جس کے کردار جیتے جاگتے انسان ہیں جس کے
ہر شراد اوقات کا تسلسل آپ کو درطہ حیرت میں گم کر دیگا، مزاحیہ حالات آپ کے دل کو کشت زعفران بنا دیں گے قیمت
شبستان الم، محترمہ زبیدہ سلطانہ کے افسانوں کا مجموعہ (ذریعہ)

چھ آنے والی کتابوں کا سلسلہ

ہندوستان — فریڈک نیگلہ شامین — اشرف علی جاگیرداری — عبداللہ ملک گورکھ کی ڈائری — حسن عباس
سرباداری — عبداللہ ملک خالص تہذیب — ابوسید قریشی مشین اور مردہ — آری — بساوش بوس سنگھ — گوبال متل
کارل مارکس — باری — عصمت انور — اشرف علی محمد عربی — باری — رضا شاہ پوری — اشرف علی
انقلاب فرانس — باری — بھول ادکانٹھ — گوبال متل ہندوستان کیڈر — یوسف جہری ٹراشکی — بنیر زمانہ
راجہ اور کسان — ترجمہ عبداللہ شہنشاہ حبشہ — اختر دینوی اقبال اداس کا پیغام — ڈاکٹر خالد رضا فاضل — ترجمہ باری

سالنامہ
ادب لطیف

۱۹۴۲ء

نگران:-

فیض احمد فیض

ایڈیٹر:-

چوہدری برکت علی
چوہدری نذیر احمد

مکتبہ
ازدو لاہور

دیوندرستیارمختی کا نام بین الاقوامی حیثیت رکھتا ہے میں ہوں خانہ بدوش

ہندوستان کے طول و عرض میں گھوم کر دیوندرستیارمختی نے ہندوستانی دل کی دھڑکنیں سنی ہیں۔
ان کے مشاہدات و تجربات کی جیتی جاگتی تصویریں ایک مکمل علم پیش کرتی ہیں۔
مقدمہ از میاں بشیر احمد ایڈیٹر ہمایوں

شریک کتاب مضامین

اپنی بات، دھرتی کے بیٹے، میری زندگی کا ایک ورق، برہمچاری، تین گیت، دھرتی، پوجا جے ساری رات،
ایراوتی، ہاموٹی، ابھی کو قیام سسرال نہ جائیگی، اپنی جو رو کو سمجھا، وہ کسان شہزادی، لالچی، میں ہوں
خانہ بدوش، لنکا دیس ہے کولمبو اور جنگلی بکسوترا

ہندوستان کے پنجابی، ہندی، اردو اور انگریزی رسائل کے علاوہ دیوندرستیارمختی کے مضامین غیر مالک میں بھی شائع ہوتے رہے
ہیں۔ امریکہ کے مشہور سائے ایشیا میں بھی آپ نہایت خوش اسلوبی سے ہندوستانی جوہر قابل کی ترجمانی کرتے رہے ہیں۔ لیونامارڈ
ایم۔ شیفت نے اپنی مشہور کتاب *The Present Condition of India* (ہندوستان کی موجودہ صورت
حال) میں ہندوستانی زبانوں کے دیوندرستیارمختی کی کوششوں کو خراج تحسین ادا کیا ہے۔

میں ہوں خانہ بدوش نئے دور کے اردو ادب میں ایک بیش بہا اضافہ ہے۔ چالیس نوڈ ایٹک گائڈ، کتابت طباعت جو کتابت تصدیق
قیمت تین روپے۔

نئے دیوندرستیارمختی

نئی زندگی

نیالادب

دیوندرستیارمختی کے افسانے

زندگی کے متعلق دیوندرستیارمختی کے زاویے نئے ہیں
مقدمہ از پروفیسر فیض احمد فیض،

دیوندرستیارمختی ایک ترقی پسند افسانہ نگار ہیں۔ کتاب کا پہلا افسانہ شریک سالنامہ ہے۔ اس کا خوبصورت مرقع ہندوستان کے نوجوان کارکنان
چغتائی کے قلم کا نتیجہ ہے، قیمت دو روپے۔

مکتبہ اردو لاہور

| بحث و نظر | ادارہ |
|---|------------------|
| اشارات ۳۱ | ڈاکٹر تاشیر |
| موجودہ اردو غزل ۱ | عقب الحسن |
| سرباداری اور اس کا زوال ۲۲ | فیض احمد فیض |
| ہماری تنقیدی اصطلاحات ۲۸ | حکیم ہندو |
| مونا جہاں لہو کی خطبہ ہندو مت کے تحت از دفتر ۳۳ | |
| منظومات | |
| سنداز ۳۴ | ڈاکٹر تاشیر |
| غزل ۴۰ | قصاحت جنگ جلیل |
| غزل، رباعی ۴۱ | جعفر علی خاں اثر |
| زنجبیر ۴۲ | ن، م ناسد |
| آیات و ادب ۴۴ | حکیم آزاد انصاری |
| رد عمل ۴۵ | جوش ملیح آبادی |
| حرف آخر کا ایک ورق ۴۶ | |
| اسرار الحق مجاز ۴۷ | آہنگ |
| زلف چلیا ۴۸ | مخدوم محی الدین |
| رشتا ست ۴۹ | جگر مراد آبادی |
| تعلیل کی حکمت عملی ۵۰ | مطہبی سندھ آبادی |
| مجلو ان ۵۱ | عبد الحمید بھٹی |
| تغزل ۵۲ | چراغ حسن حسرت |
| غزل ۵۳ | فراق گودکچہری |
| حفظہ جانندھی | |
| قیوم نظر | |
| حفظہ ہر شیا پر پوری | |
| فیض احمد فیض | |
| یوسف ظفر | |
| مسعود پرویز | |
| احمد ندیم قاسمی | |
| غزل ۵۴ | |
| جنگ ۵۵ | |
| غزل ۵۶ | |
| شامہاد ۵۷ | |
| قیدی ۵۸ | |
| میں کون ۶۰ | |
| ماحول کے مارے ۶۱ | |
| افسانے | |
| آئندہ ۶۹ | |
| پہلے خدا ۸۱ | |
| نئی مصیبتیں ۸۹ | |
| اخو ۹۴ | |
| مارچ کی ایک رات ۱۰۳ | |
| نئے دیرنا ۱۱۹ | |
| کالی شوار ۱۲۹ | |
| لگان ۱۴۱ | |
| حالت ۱۵۱ | |
| حالت ۱۵۹ | |
| والیسی بوالیسی ۱۷۷ | |
| کون سا راستہ ۱۹۰ | |
| مشتہرین ۲۲۴ | |

اشارا

ادب لطیف کا سالانہ مرآۃ پچھلے نظر ہے، اس شمارہ کے لکھنے والوں اور ان کی تحریریں کے متعلق ہمیں توصیف و تہلیل کی ضرورت نہیں۔ مگر یوں بھی ہوتا ہے کہ ایک مصنف کی ادبی شہرت اور اس کی کسی ایک تحریر کی ادبی قدر و قیمت میں مطابقت نہیں ہوتی، اس لئے پہلی ہیٹھ سے یہی کوشش رہی ہے کہ ہر تحریر کو ایک یکساں اور قطعی معیار سے جانچا جائے اور کسی تحریر کو محض لکھنے والے کے نام کی وجہ سے ستس یا مذہم قرار نہ دیا جائے۔ اسی وجہ سے ہم اس شمارہ کو ادبی زیادہ مسترت اور اعتدال سے آپ کی خدمت میں پیش کر رہے ہیں اس میں آپ کو نہ صرف ہر صنف ادب کے معتد وادبا کے نام کی یاد دلا دیں گے۔ بلکہ ہر تحریر بذات خود ایک امتیازی قیمت کی حامل دکھائی دے گی۔

ہماری تنقیدی اصطلاحات 'مبادی تنقید' کے سلسلے کا تیسرا مضمون ہے اس سے اگلا مضمون 'ترقی پسند ادب' کی نوعیت کے متعلق ایک بحث کی شکل میں ہو گا۔ ادب اور پروپیگنڈا "شاعر کی اقدار" عمل شعری نفسیاتی تحلیل اس سلسلے کے دوسرے موضوعات ہیں امید ہے کہ یہ سلسلہ مضامین ہمارے تنقیدی ادب میں مستقل اضافہ ہو گا۔

آج کل اکثر نغمے میں آتا ہے کہ ادب کو زندگی سے جدا نہیں کیا جاسکتا لیکن اس کے باوجود ادب کے اکثر شائقین کو زندگی کے مددگار و معاون سے ایک گونہ بغض ہے، کئی ایک نوجوان ایسے ہیں جنہیں اسٹوے لیکر چرچہ ڈنک، ہوشیہ و نقاد کے معقولات حنفیاد ہیں۔ لیکن ادب اور زندگی کے متعلق نہایت صحیح نقطہ نظر رکھنے والے باوجود انہوں نے یہ دریافت کرنے کی زحمت کو ادا نہیں فرمائی کہ فاسزم کسے کہتے ہیں اور اشتراکیت کس بلا کا نام ہے۔ بہت سی سنی سنی بائیں ہم سب کو یاد ہیں لیکن ہماری موجودہ زندگی کے اقتصادی نظام موجودہ دور کی اہم سیاسی تحریکات اس صدی کے اہم تاریخی واقعات اور ان کے حل و اسباب کے متعلق ابھی تک ہماری معلومات نہایت محدود ہیں 'مبادی تنقید' کے ساتھ ساتھ ہمیں شمارہ سے سیاسی مضامین کا ایک سلسلہ بھی شروع کر رہے ہیں۔ سرمایہ داری کا عروج اور زوال۔ اس سلسلہ کا پہلا مضمون چچا اس کے بعد پروفیسر محمد الحسن فاسیت کے عروج و ارتقاء اور اس کے سیاسی اور اقتصادی نظام پر روشنی ڈالیں گے۔

گزشتہ کی طرح ہم نے یہی کوشش کی ہے کہ تنوع کے ساتھ مختلف تحریریں میں ایک مرکزی ربط قائم ہے اس وقت ہمارے ادب میں بہت سے متضاد اور متنقص رجحانات کارفرما ہیں۔ لیکن بحیثیت مجموعی ہمارا دور واقعتاً اور حقیقتاً پہلی صدی کا دور ہے۔ ہماری سماجی زندگی اور اس کے مختلف پہلو اب مضامین کی مدد سے گزروں و تحریکات میں شامل ہوتے ہوئے ہیں۔ ان مضامین کا مقصد سماجی زندگی کی حقیقتوں کو

مضامین آفرینی نہیں بصفت کی اپنی شخصیت اور اس کے اپنے مشاہدات کا انہما ہے۔ اسی رحمان کو چند ایک ترمیمات اور تشریحات کے ساتھ ترقی پسندی کہا جاتا ہے اور موجودہ دور میں سب سے زیادہ قوی سب سے زیادہ اعتماد رحمان ہی ہے۔ ایک ادبی رسالہ نہ صرف اپنے نڈ کے مختلف رجحانات کی آئینہ دہی کرتا ہے بلکہ ان کی اضافی اہمیت بھی واضح کرتا ہے دیکھ کر کم اُسے ایسا کرنا چاہئے چنانچہ ایلطین کا ادبی نقطہ نظر اور مرکزی رحمان وہی ہے جو آج کل کے ادب کا رحمان ہے۔ اور سرت کی بات ہے کہ اُسے اس جہان کے قائم۔ کئے میں ادبی یا فنی اعتبار سے کوئی گھاٹے کا سودا کرنا نہیں پڑا۔

ہیں ان سب کے سفر ناموں کا شکریہ ادا کرنا ہے جنہوں نے انسان کی تدریس و تریب میں ہمارا ہاتھ بٹایا۔ افسوس ہے کہ کاغذ کی گرانی اور کیا ہی کے سبب ہم ادنیٰ خواست میں کنایت نگار ہو گئی اور بہت سے مضامین غلبت گنہائش کے سبب شائع نہ ہو سکے۔ ہم ان معاونین سے محنت چاہتے ہیں جن کے مضامین سالانہ میں شامل نہیں کئے جاسکے ان میں بیشتر آئندہ اشاعتوں کے لئے رکھ لئے گئے ہیں :

معذرت۔ ہمیں اس امر کا یقین افسوس ہے کہ سالنامہ کی اشاعت میں اتنی تاخیر ہوئی۔ لیکن اس تاخیر کے بیشتر اسباب غیر اختیاری تھے، ایک مدت تک ترانہ کے متعلق تذبذب رہا اسلئے کہ رسالہ کے عام سائز کا کاغذ قطعاً ناپید ہو چکا تھا، اسی موقع پر صوبہ بھر کے تاجر و دولتمداروں نے ہڑتال کا اعلان کر دیا، ہزار ڈشوری کاغذ فراہم ہوا، اور اسی وجہ سے مضامین کی کتابت بھی التوا میں پڑی رہی، بہر حال ہم اُمید رکھتے ہیں کہ سالنامہ کے مضامین اس کوفت کی بہت حد تک تلافی کر دیں گے سالنامہ کو دیکھ کر اور جنوری کا پرچہ تصور کیا جائے، ملو دی کا پرچہ مغرب قارئین تک پہنچ جائیگا۔

چودھری افضل حق اور حکیم آزاد انصاری :- ہمیں دکھ ہے کہ قریب ہر شمارہ میں اشارات کاغذ کسی نہ کسی انداز پر خراب ہو کر نا پید ہوتا ہے۔ ایک سال کے اندر اندر ٹیکوڑ عظیم ایک چھٹائی، غانی باہری، بیگے بعد دیگرے ہم سے رخصت ہو گئے، ماہ گذشتہ میں ملک کجاں شاہ چودھری افضل حق، اور ادب کے مخلص شیدائی حکیم آزاد انصاری بھی چل بسے، چودھری افضل حق اس بے نصیب ملک کے ان بے غرض اور بخیر مرشدوں میں سے تھے جنہوں نے اپنے سوا یہ کام چھوڑا اپنے وقت کی ہر ساعت، اپنے خون کی ہر بوند سٹی آزادی کو بچا کر دی، جن کی ہستی سے ماحول پاک طینت کا تصور اب تک دنیا میں موجود ہے۔ چودھری افضل حق کی وفات اور باب وطن اور رابر باب علم و ادب کے لئے کجاں اذدہ فراہم ہے، یہاں

میں مسلسل جہانی اور دہائی کاوش کے ساتھ ساتھ مرحوم تصنیف و تالیف کے میدان میں بھی اُسی مستعدی اور خلوص کے ساتھ سرگرم رہے جو ان کی مسلسل سیاسی کاوشوں کا خاصہ تھا، زندگی، محبوب خدا، آزادی، ہند، جواہرات، پاکستان اور ہجرت (انگریزی)، ان کی مقبول کتابیں ہیں حکیم آزاد انصاری اس پڑائی و ادب شاعری کی یادگار تھے، جس کے نام لیا اب بہت کم رہ گئے ہیں، خالص الفاظ کی فصاحت و زور و زبی اور شہابی کی طرح ایک مردہ فنی ہوتا چلا جا رہا ہے اور اب بہت قلیل افسوس ہے۔ ایسے کہ ان فنون کے بہت سے عناصر ایک مخصوص جمالیاتی خطہ کے حامل ہیں۔ جسے ہمیشہ کے لئے کھو دینا گویا ایک عضو کا ایکسٹریکٹ سے عموماً دستبردار ہونا ہے، آزاد کی شاعری کا وہ سرا خاصہ ان کی اپنی شاعری اور تہ تکلف شخصیت ہے جس کی وجہ سے ان

کے کلام میں جگہ رنگینی اور وارفتگی کی لہریں رواں دواں دکھائی دیتی ہیں۔ آپ کا مجموعہ کلام معارفِ مکیل کے نام سے شائع ہو کر مقبل ہمارا

مکتبہ اردو لاہور

تازہ اور مجوزہ مطبوعات

گزشتہ تین چار سال مکتبہ اردو نے موجودہ اردو ادب کی معیاری کتابوں کو نہایت اچھے اخاف سے شائع کیا ہے، جنگ سے پیدا شدہ مشکلات کے باوجود ادارہ کی سرگرمیوں میں کوئی فرق نہیں آیا، چنانچہ گزشتہ سال میں اس ادارہ کی زیر نگرانی جو کتب شائع ہوئیں ان میں چند قابل ذکر نام یہ ہیں۔

ماورا - ق۔م۔ راشد کی نظموں کا مجموعہ۔

نقشِ فویادی - فیض احمد فیض کا مجموعہ کلام ٹوٹے ہوئے تارے کرشن چندر کے افسانے

بگولے - احمد ندیم قاسمی کے تازہ افسانے۔ گرہن - راجندر سنگھ بیدی کے افسانوں کا تازہ مجموعہ

منٹو کے افسانے - آؤ۔ سعادت حسن منٹو کے ریڈیائی ڈرامے۔ پاپی - اوپندر ناتھ شک کے ڈرامے۔

نئے زاویے - موجودہ مشرقی اور مغربی ترقی پسند ادب کا انتخاب - مرتبہ کرشن چندر

آیات و نغمات - شاعر انقلاب حضرت جوش ملیح آبادی کے تازہ انکلاز اور سلسلہ چھ آنے والی دس کتابیں

اس وقت ذیل کی کتب زیر طبع ہیں۔

آہنگ - اسرار الحق مجاز

زندگی کے موڑ پر - کرشن چندر کے تازہ افسانے۔

بٹے دیوتا - دیو پرستیا رتی کے مضامین اور افسانے۔

شبستانِ الہ - زبیدہ سلطانہ کے افسانوں کا مجموعہ رفیق تنہائی - علی عباس حسینی کے افسانے۔

میرزا غالب (ایک ڈرامہ) سعادت حسن منٹو کے فلم ہے۔ منٹو کے ۱۶ ڈرامے۔

منظر و پس منظر - اختر اویسی - تاریخی عالم - تہذیبوں کے عروج و زوال کی داستان کو فلسفی شورش باقری معاشی پس منظر

میں پیش کرتا ہے۔ آزادی کی راہیں بشیر راگمیری مفکر بزرگ بیل کی کتاب کا ترجمہ۔

اس کے علاوہ حضرت جوش ملیح آبادی کا مجموعہ کلام شمع اباباد و حرب آخر کے عنوان سے ان کی ایک مجموعہ نظم بھی زیر اشاعت ہے۔

موجودہ اردو غزل

نہایت جزری فردری سلسلہ پیش نظر ہے۔ نیاز صاحب نے مجھے تبصرہ کرنے کے لئے کہا۔ یہ غزل نمبر کا خیال بہت خوب ہے اردو کے بہت سے غزل گو شعراء کے اپنے انتخاب کردہ اشعار و حالات اکٹھے کر دیئے گئے ہیں۔ چند نام یونہی درج کئے گئے ہیں اور چند بلاد چھوڑ دیئے گئے ہیں سیدیر کے تنقیدی توازن کا معاملہ ہے!۔ اور پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ درج کردہ اشعار واقعی بہترین ہوں! اس مجموعہ میں شعراء کے خود نوشت حالات خصوصیت کے ساتھ دلچسپ ہیں۔ اکتیس شعراء کا تذکرہ ہے۔ ان میں پانچ ہندو ہیں۔ تین حضرات نے حالات بہم نہیں پہنچائے۔ باقی تیس رہ گئے۔ ان کی ایک مشترک صفت قابل توجہ ہے۔

(۱) آزاد لکھنوی۔ جدِ اعلیٰ ہرات کے رہنے والے تھے۔ (۲) اختر شیرانی الافغانی (۳) امید امیٹوی۔ "مورث اعلیٰ"..... دلائی غزنی سے ہندوستان آئے۔ (۴) تاجور۔ "درازی افغانی" (۵) ثاقب۔ "دین طبرستان"۔ "رولہ نگار"۔ (۶) جوش۔ "بزرگ قابل"۔ آئے، اکثر افراد اس خاندان کے سلطنت اور وہیں اعلیٰ عہدوں پر مامور رہے (۷) فانی۔ "اصلی وطن کابل"۔ (۸) ناطق۔ "محدث اعلیٰ احمد شاہ ابدالی کے ساتھ تشریف لائے۔ (۹) ناطق لکھنوی۔ "جدِ اعلیٰ"..... ہندو سے ہندوستان آئے (۱۰) بیگم "چنگیزی" (۱۱) آزاد سلسلہ حضرت ایوب انصاری تک پہنچتا ہے۔

ان گیارہ حضرات نے نو وضاحت اور التزام سے اپنا فیرونی برتاؤ کیا ہے۔ باقی بزرگوں کے متعلق چند معلومات توجہ طلب ہیں۔

(۱) اثر لکھنوی۔ "اسلات خاندان شاہی سے متصل تھے" (ب) طویل۔ "نظام دکن کے استاد"..... شاہزادگان اور صاحبزادگان کی حسب حکم سرکار کلام دکھاتے ہیں۔ (ج) بلکہ۔ "محدث اعلیٰ"..... شاہجہان کے استاد۔ (د) حنیف۔ "میرا خاندان دوسو برس پہلے چوان ماجرت کہلاتا تھا"..... سورج نبی ہونیکا (دکا) فراق۔ "میرے بزرگوں کو پانچ گاؤں شیر شاہ کے دئے ہوئے ہیں" (و) کیفی۔ "بزرگ"..... فرخ سید۔ "کے مرکزی خاتر میں عہدہ"..... جلیہ پر ممتاز ہو گئے۔ (ز) ساحر۔ "رنجیت سنگھ اور ان کے جانشینوں کے مشہور دیوان راجہ دینا ناتھ آپ ہی کے خاندان کے ایک معزز رکن تھے۔ آپ داسے بہادر..... رئیس دہلی کے غلبہ اکبر ہیں۔"

بعض خاصہ متلاک کہ ایسا قابل قبول معلوم نہیں ہوتا۔

”غزل“ سے مراد تو محض ایک قافیہ کلام ہے مگر قصائد و نظمیں بھی ایک قافیہ ہو سکتی ہیں۔ یا غزل سے مراد جن دھن کے مضامین ہیں اور بغزل اور نظم میں مشترک ہیں۔ یا ان دونوں کا امتزاج یعنی ایک قافیہ حقیقی کلام۔ یہ فیاض کی تشبیہ میں اور نظموں میں بھی ہو سکتا ہے اور ہر دوہ غزل میں غیر حقیقی مضامین بھی ہوتے ہیں۔

میری مانتے ہیں غزل کے لئے ایک قافیہ ہونا ضروری ہے، فی وصف اداس کا دو سرا بنیادی وصف یہ ہے کہ مختلف اشعار میں منطقی تسلسل نہ پایا جائے۔ اشعار متفرق ہوں۔ مضمون کے اعتبار سے۔ جب تسلسل ہوتا ہے تو ہم مراحت سے اسے تسلسل غزل یا قطعہ غیر کا نام دیتے ہیں۔ مگر بغزل کے لئے تسلسل غیر معمولی ہے۔ غزل کی ساخت میں یگانگت دروست ہر قافیہ ہوتی ہے۔ اور مضمون متفرق ہوتے ہیں؛ کیا یہ اوصاف ہماری تمام شاعرانہ ضروریات کے معانی ہیں۔ اور لازمی طور پر ہم قافیہ پذیر ہیں؟

یکستا قافیہ اشعار دنیا کی شاعری میں ہر دور میں کہے گئے ہیں اور کوئی وجہ نہیں کہ آئندہ یہ انتظام بیکار ہو جائے جن دھن کے مضامین کی عالمگیری بھی مسلمہ ہے۔ فطرت انسانی جن دھن سے وابستہ رہی ہے اور رہے گی۔ اشعار میں منطقی تسلسل کا نہا بھی کبھی سرع طبع انسانی کے معانی نہیں سمجھے۔ احساسات اور جذبات کی زد و موافقہ مسلسل اور غیر منطقی ہوتی ہے۔ اس لئے عدم تسلسل عین مطابق فطرت انسان ہے۔ آج کل تو نثر میں بھی بالخصوص نثر میں، شعور انسانی کا اظہار اس طرح کیا جاتا ہے کہ خیالات آگے پیچھے چلتے آتے ہیں۔ کبھی ماضی کبھی حال کبھی مستقبل میں۔ اچھٹے ہوئے سے Joycc اس انداز کا امام تھا اور شاید ہی کوئی جدید مصنف ہو جس پر اس کا اثر نہ ہو۔ تو پھر یک قافیہ مگر غیر مسلسل اشعار میں غزل کے تعلق یہ مس طرح کہا جاسکتا ہے کہ یہ صنف ٹھننے والی ہے!۔

حقیقت یہ ہے کہ غزل مٹ نہیں رہی بلکہ جس پہنچ کی غزل داغ کے وقت تک مردہ حقیقتی حقائق رہی ہے۔ داغ کے وقت تک بھی غزل کے لئے داغ طریق تھے۔ نقد دولی اور لکھنؤ سکول کا نام دیکر ان میں امتیاز کرتے ہیں، اس کی وجہ ظاہر ہے۔ ہماری غزل دہریوں کی پیداوار تھی۔ پٹے ہوئے نوابوں اور مٹے ہوئے رئیسوں کے دہریوں کی!۔ اس میں اسی قسم کے تاثرات کا اظہار ہوتا تھا۔ جو اس فضا میں نہپ سکتے تھے۔

نواب صاحب کا دہریہ ہے۔ دہریوں کے جتنے ہیں جو ٹوڑے ہوئے ہیں۔ ایک دہریہ کے رقیب ہیں۔ اور نواب کی توجہ شاعر ہونا کوئی اور پردہ سرکار ہو۔ ان لوگوں کی زندگی اور موت کا باعث ہے۔ نواب مطلق العنان۔ دہریہ پر صاحب دہان ہیں! یہ نواب کے دہریہ کا نقشہ ہماری غزل کا سرمایہ حیات تھا۔ غزل کا بھی اور غزل کو کا بھی۔

چنانچہ شہسوار کا معشوق بھی گہرا دہریہ تھا۔ وہی رقیب، وہی دہان، وہی مطلق العنان، متلون المزاج شخص! اب اور فن کی سرپرستی انہی دہریوں میں ممکن تھی۔ ملام اس قابل نہ تھے کہ شعراء کی قدر کر سکیں۔ یا ان کو زندہ رکھ سکیں بلکہ

اور عام تعلیم کا دائرہ بہت مختصر تھا (خاندگی چند سفرہ کتابوں تک محدود تھی)

اس دبار میں شاعری حیثیت بہت ادنیٰ تھی۔ اس کی جنس محض تفریح کا سامان بن سکتی تھی۔ چنانچہ غزل میں شاعر ہمیشہ بدعیب اور نامراد عاشق ہوتا تھا۔ اور لہذا ہوس رقیب کامیاب! — ہوس — دنیا دہی۔ افادی کا روبرو ایک طرہ اور عشق، ادب، زمانہ تھوٹا دوسری جانب! — ظاہر ہے کہ نواب کے دربار میں افادی قدیں زیادہ بلند مرتبہ تھیں اور ادب و فن محض تفریحی حیثیت رکھتے تھے۔ مگر شاعر تفریحی دائرے سے باہر جانا چاہتا تو نامقبول ہوتا تھا۔

یہ کبھی تفریحی غزل کی شاعری۔ دباری فضا میں کامیاب ہوتی۔ چھپتے ہوئے فقرے۔ اچھے ہوئے خیالات۔ بھیتی امن۔ ہوس! — یہ تھا دباری غزل کا سراپہ۔

مگر جب یہ دور بدلا، جب رسمی نظام ٹوٹنے لگا۔ تو غزل نے بھی پٹا کھایا — خود رئیسوں اور نوابوں کو جان کے لالے پر گئے ساہوکار، تاجر، کارخانہ دار، متوسط طبقہ کے لوگ، صاحب امر ہوئے اور پرانے حاکم نواب دیوالیہ ہونے لگے۔ طاقت کا توازن بدلا اور اس میں کئی درباراٹ گئے، نوابوں نے اپنے اخراجات کا بجٹ بنانا شروع کیا۔ اور سب سے پہلے سب سے زیادہ غیر ضروری مدد یعنی شعراء اور صنائع خارج ہوئے۔ دباروں کے ساتھ دباری شاعری بھی ٹھننے لگی۔

اس پرستم یہ ہوا کہ نئے فرمانروا بدیشی تھے۔ ان کی زبان۔ ان کا ادب۔ ان کی معاشرت بالکل مختلف تھی۔ اور جب انہوں نے سیاسی استقامت کے بعد یہاں کے ادب کی طرف توجہ کی تو شاعری کے پہلے دبار میں جو لاهور میں منعقد ہوا۔ ”نظم“ ظہور پذیر ہوئی۔ انگریزی شاعری کے مضامین، اردو میں منظم ہونے لگے۔

مگر غزل مٹی نہیں۔ کیونکہ اس کی روایات بہت گہری تھیں۔ اور اس کی بنیادیں فطرت انسانی میں پیوست تھیں۔ واضح رہے کہ غالب جو اس نئے دور میں سب سے زیادہ مقبول تھا۔ وہ دباری غزل سے طبعاً بغاوت کر چکا تھا۔ صاف صاف کہتا تھا۔

نقد بر ذوق نہیں حسرت تنگائے غزل کچھ اور چاہئے وسعت مرے بیاں کے لئے
ظرب تنگائے غزل، غرض شاعر دباروں سے خارج ہو کر آزاد ہو گئے — نوابوں سے دور ہو کر وہ عام فطرت انسانی اور جذبات کے نزدیک آ گئے۔

چنانچہ حسرت کا تصور عشق فزائی نہیں — انسانی ہے! —
اس طرح غزل کو ایک نئی زندگی حاصل ہو گئی — مگر یہ زندگی ایک نہایت معین اور محدود دائرے میں محصور ہے۔
ہمارے موجودہ متحرکین میں فقط جلیل القلق ”دربار“ سے ہے۔ اور یہ ”دربار“ بھی پرانی قسم کا ”دربار“ نہیں۔ اصلاح شدہ

شدت خلوص۔ موضوع عشق کا تعین جذبات کی انفرادیت — یہ ہیں اس نئی غزل کے اصحاب خصوصی۔ منہدم اور اوصاف کے اور جب تک انسان اپنی فطرت پر قائم ہے غزل کے یہ اوصاف شاعری سے الگ نہیں ہو سکتے۔ مگر یہ ضرور ہے کہ ہر فرد کے بنیادی حقائق مختلف ہوتے ہیں۔ اور انسانی ذہن کی توجہ پہلے بدلتی رہتی ہے۔ ماگ تو اپنی اپنی جگہ سب اچھے ہیں۔ مگر بے وقت کی داگنی ناگوار لگتی ہے۔ اگر ملک پر ایک خونخوار غنیمت حملہ آور ہو تو اس وقت بانسری کا نغمہ اگر جاڑ پہنچے ہو گیا تو تمام قوم ہلاک ہو جائے گی۔ نہیں تو وہ گل کی تھانویں فنا ہو جائے گا۔ اور قوم اپنی توجہ اپنی ممانعت کی طرف مبذول کر سکے گی۔

اقبال حافظ کی شاعری کا منکر نہ تھا۔ وہ اس کی سادگی کا ایسا معتقد تھا کہ اسے ڈرتا کہ کہیں تمام قوم ان دلکش فنون کے شہ سے مبہوت و بیکار نہ ہو جائے۔ اداسی حالت میں جب ملکی ضروریات 'حقائقِ حاضرہ' اس بات کے مقتضی ہیں کہ ہر فرد کے ہاتھ میں تلوار ہو۔ کہیں یہ نہ ہو کہ بانکے سپاہی بھسری سنبھالے جو قص ہو جائیں۔

اقبال حافظ کو بہترین غزل گو سمجھتا تھا۔ اور موجودہ دور کی غزل کی تعداد بفرق مراتب وہی حافظ کی ہی ہے۔

ہمارے ترقی پسند مصنف اس معاملے میں اقبال کے پیرو ہیں۔ اختلاف اگر ہے تو بنیادی حقائق کی توضیح اور تعین میں ہے۔ شاعری کا نظریہ مختلف نہیں!

آج عجب دنیا ایک خونخوار جنگ کا تختہ مشق بنی ہوئی ہے۔ جب آزادی اور زندگی کے بنیادی اصول معرضِ خطر میں ہیں — مشرق و مغرب ہر دو جانب سے ایک خون کا سیلاب ہماری طرف اٹھتا چلا آ رہا ہے۔ جسم انسانی کے لختے، جبرے، پنڈلیاں، انتریاہیں میں الجھے ہوئے پیسپڑے، سحر توں بچوں، نوجوانوں بڑھوں کی لاشیں شکستہ کشتی کے تختوں کی طرح لہریں میں ابھرتے ڈوبتے دکھائی دے رہے ہیں۔ کھوپڑیوں کے انبار لاشوں کے مینار قدم قدم پر استوار ہو رہے ہیں۔ اس وقت اس قسم کے اشعار

| | |
|--------------------------------------|---|
| عشق پر چہ چھا گئیں رنگیں بیاں | اُت تری توڑی ہوئی انگڑائیاں (اردو) |
| نعلِ بیار ذوقِ نظر عالمِ شباب | اب کیا خبر رہا ہے کہ بیاں نہیں ہا (دستی) |
| یہ اڑی اڑی سی رشتہ کھلے کھلے سے گیسو | تری صبح کہہ رہی ہے تری ات کا فناء (احسان دانش) |
| جب میں نے سنا ہے نام اُن کا | دل پہ اک چوٹ سی لگی ہے (علی اختر) |
| کون آیا مرے پہلو میں خواب آلود | نات برہم کئے با چشمِ حجاب آلودہ (اختر شرانی) |
| آپ کل گز رہے ہیں جس انگڑ سے پہلے | وہیں بیٹھا ہے کوئی جگہ کے سحر سے پہلے (مید پٹیوی) |
| کیا آگ لگائے کوئی نالے کے اڑ کو | پہلو میں وہ بیٹھتا ہے جگہ کے سحر کو (مید پٹیوی) |
| علامتِ گمراہی ان کو ضد پر تمہاری | نہیں بھی اگر چاہتا چاہتا ہوں (ناجور) |

دغرض انسان ہوتے سے تک یہی حال ہے۔ ایسے اشارے ایسے سنگین دود میں کسی ہوشمند انسان کو بھلا کس طرح قابل توجہ معلوم ہو سکتے ہیں! وہی تیر و والی بات ہوتی تو گویا ستم بہل مہل اور حضرت سادگی ببار ہے! میں نے جنگ کا نام اس لئے دیا ہے کہ دورِ حاضر کی یہ ایک نئی حقیقت ہے۔ یوں ہندوستان میں صلح کا نانا بھی جنگ سے کم ہونک نہیں۔ اونٹنہا کر دینے والا افلاس اور بہت شکن سیاسی اور بار۔ یہ کیا کم مصیبتیں ہیں۔ مگر ہمارے شاعر ہیں کہ طبع بجا نہ جاتے ہیں۔ ہم وطن سانس قند ہے ہیں مگر ان کے سُر تال کا صاحب قائم ہے۔ شاید اس لئے کہ ان کی اکثریت ریشی روایات کی حامل ہے۔

مگر یہ کہا جاسکتا ہے کہ ضروری نہیں کہ یہ حالات قائم رہیں۔ اچھے دن بھی تو آسکتے ہیں۔ جب ان شعراء کا کلام کام آئے گا۔ اور یہ بھی کہ ہری سپاہی ہر وقت باوردی نہیں رہتے سستاتے بھی ہیں اور سستہ کے وقت لوریاں سستا چاہتے ہیں۔ اور پھر یہ بھی کہ جو کم قیمت مصیبت سے تنگ آکر بہت بار دے آخر اسے بھی کوئی جائے فرار درکار ہوگی! میں اس وقت ان مختلف نظریات کا محاکمہ کرنا نہیں چاہتا۔ افادہ اخلاقی اور جمالیاتی اقدار کی یہ الجھن ایک الگ سلسلہ مضامین کی محتاج ہے۔

یہاں اجمالی طور پر اتنا کہنا کافی ہے کہ نظم گو شعراء کے لئے حیاتی حیات کی تلاش شاید زیادہ اہم ہے۔ کیونکہ ان کی ہر ایک نظم ایک مستقل اور مسلسل نقطہ نظر کی ترجمان ہوتی ہے۔ مگر غزل گو تو ہمیشہ میرنی دنیا کا آدمی ہے۔ ہری چمک ہوتا ہے۔ وہ زندگی کو ایک وقت محنت پہلوؤں سے دیکھتا ہے۔ اس کو جاننے کا میاں یہ ہوگا کہ اس کا عام جذباتی اور فکری رجحان کیا ہے۔ اور کیا یہ رجحان صحیح ہے یا ایک گہرے خلوص کا نتیجہ ہے۔ ہم عام زندگی میں بھی تو یہی کہتے ہیں۔ دوستوں اور عام انسانوں کو بھی اسی طرح جانچتے ہیں۔

میں یہ نہیں کہتا کہ شاعری ہمیشہ ایک واضح نقیدہ حیات ہوتی ہے۔ مگر یہ ضروری ہے کہ نظم ہو یا غزل اس سے شاعر کا ایک واضح شعری کردار نمایاں ہو سکے۔ نفا و کلام اس شعری کردار کی پرکھ ہے اور یہ پرکھ زندگی کی بنیادی اقدار سے تعلق رکھتی ہے۔

قدیم درباری غزل میں نہ انفرادیت تھی نہ خلوص اس لئے اس کا تقاد و محض وضع قطع کو دیکھتے جاتے تھے۔ درباروں میں انسانوں کی جانچ بھی کچھ اسی طرح ہوتی تھی۔ اور آج بھی سوسائٹی کے مہذب چلتے نوش حلقوں میں انسان ددنی کے پہلے ہوئے سوٹ کی کاٹ اور چلتے کی پیالی پیش کرنے یا اٹھانے کی روش سے قابل قبول یا مردود قرار دیا جاتا ہے۔ بلاشبہ انسان کے باہمی تعلقات فطرت کے بنیادی جذبات بردہ کا دلائل جب ماسبق نہیں عشق کیا جائے کیا نہ جائے بلکہ ہو جائے تو پھر میاں استدار بھی گہری ہو جاتی ہے۔ مہذب لوگوں میں بھی۔

وئی سکول اور کونو سکول کا فرق بھی یہی ہے۔ اردو شاعری کی ہدایات اس وقت قائم ہوئیں جب وئی کا شاہی دربار بے طاقت ہو چکا تھا۔ قوتوں نے جا بجا نقل و ہدایت قائم کر رکھے تھے۔ شاعری ان کے اور نجوم کی طرح ریاضہ کھیل سے زیادہ حیثیت نہ رکھتی تھی۔ ان

درباروں میں سب سے زیادہ باثردت لکھنؤ کی ذوالی تھی۔ فوج سے لیکر مذہب تک سب اندر سجا کی طرح مشتے تھے۔ تحکم ہونے مفلوج احساس کو بے اختیار کرنے کے مختلف ذریعے۔ چونکہ دلی دربار میں ابھی فارسی ہی کا زور تھا اس لئے وہاں اردو شاعری ان محسوس اثرات سے کچھ بچ چکی تھی۔ اور پھر نہ لکھنؤ کی طوائف الملک کی نے تصنیف کا بازار گرم کر رکھا تھا۔ اس لئے شعرا کی طبیعت میں کچھ کچھ تغیر اور مثبت خیالی کا عنصر پایا جاتا تھا۔ اور کچھ کچھ انفرادیت کی جھلک بھی نظر آتی تھی۔ لکھنؤ کی طرح تصنیف کی کیسائیت نہیں تھی۔ لکھنؤ میں واقعیت زیادہ تھی اور دلی میں موبہویت، مگر خود میر تقی کو یہ سب کی طرف ہجرت کرنی پڑی۔ اور دلی اور لکھنؤ ایک ہو گئے۔ ناسخ لکھنؤ میں اور جلت استاد نصیر دلی میں ایک ہی بول بولنے لگے۔ ہمدرد غزل ہوا ہو کر رہ گئی۔ (فارسی غزل نے بھی مطلق العنان سلاطین کے دربار میں پرورش پائی۔ اور جس قدر وہ طرز حکومت منضبط تھی اسی قدر اس قدر کی غزل بھی ادا کرتی تھی۔ سکول کی غزل کو ایرانی روایت کی قربت نے ایک حد تک سنبھالے رکھا، غالب میں ریشہ دانش اور طبعی رجحان نے ایک محسوس انفرادیت کا انداز پیدا کر دیا تھا۔ مگر جب قدر نے ریشی نظام کو پاش پاش کر دیا تو شعراء کو ایسا جھکا لگا کہ جس میں جو کچھ تھا بہت نمایاں ہو کر ظاہر ہونے لگا۔ رامپور اور حیدرآباد نے درباری نظام کو کچھ سہارا دیا۔ اور دواغ کا قلعن اور امیت سنگھ کا فن کچھ دیر فروغ پاتا رہا۔ مگر سماج پٹنا کھا چکی تھی۔ اور یہ کچھ پٹنے سے طوفان کو روک نہ سکے۔

مگر پرانی سماجی روایات صدیوں تک اثر انداز رہتی ہیں۔ حالی وغیرہ نے نئے حقائق کا جائزہ لینا شروع کیا۔ مگر سدس کے مرثیاتی انداز کے علاوہ وہ شاعری کو کچھ اور نہ دے سکے۔ ملک بہت تیزی سے بدل رہا تھا۔ اور ایک نیا نظام تعمیر ہو رہا تھا۔ یہاں وہاں سیاسی تحریکیں کا آغاز ہو رہا تھا۔ ادنیٰ امیدیں بندھ رہی تھیں۔ چنانچہ اقبال کا "شکوہ" "سدس" حالی کے انداز میں ہے۔ وضع میں اور مرثیہ خوانی میں بھی۔ مگر نیشاپور اور جعفریہ اور طبرستان اسلام ایک تعمیری طرز خیال کے حامل ہیں۔

غزل بھی ان رجحانات سے اثر پذیر ہوئی۔ عاجز اندہ دباری لہجے کی جگہ محنت مند اور باتمکین فطرتی جذبات لینے لگے۔ شاعر دو بار دنیا بن گیا۔ دلی سکول اور غالب کی روایات کا اچھا ہونے لگا۔ اور ان پرانی روایات کے ساتھ ساتھ ایک نئی قسم کی انفرادیت رونما ہونے لگی۔ اس دوش کا عروج حسرت کے غلام میں نظر آتا ہے۔

مگر جیسے کہ میں عرض کر چکا ہوں یہ انفرادی عشق اور غلوس کی شاعری حقائق وقت سے بہت دور ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس وقت اکثر نئے شاعر غزل کو نہیں مگر غزل کے ایک نئے دور کا آغاز اقبال کی بال جبریل سے ہوتا ہے۔ اقبال کے ایمان کی حدت نے پارہ اور محمد خطبات کو جذبات کی سی گرمی عطا کر دی۔ راسخ یقین نے فلسفہ کو شاعری کا رتبہ بخش دیا ہے۔

یہ کون غزل خواں ہے پرسوز نشاط انگیز
ایدریشہ دانا کو کر تا ہے جنوں انگیز

اس لئے یہ کہنا کہ غزل رگنی یا مرلے والی ہے کچھ ایسا مستول قیاس نہیں۔ لیکن یہ حقیقت پیش نظر رہنی چاہئے کہ اقبال کی غزل یک طرفہ اور غیر مسلسل ہونے کے باوجود موضوعی گچا نگت رکھتی ہے۔ یہ ایک طرح کی نظم غزل ہے۔ متفرق اشعار مختلف مضامین ایک واضح سے بال جبریل میں مستقل روایت کے بغیر غزلیں بکثرت ہیں۔ یہ فنی ہمارا انداز قابل غور ہے۔ تاثر

نظام خیال کے ماتحت تنوع کے باوجود متنقض نہیں۔ ص

کرے جو پر تو غور مشید عالم شبنستان کا

نگاہ کے متغزلین "استادوں" کے علاوہ کہ ان کا انداز ہی پرانا روایتی "فن برائے فن" کا ہے، حالی اور غالب کے درمیانی دور سے تعلق رکھتے ہیں اور یہ دو تاریخی طور پر بہت انقلابی ہے۔ اس "انقلابی" فضا کا ہی یہ اثر تھا کہ غزلیں کہنے والے نظمیں کہنے لگے اور شعرا بعض درباری آرائش کا سامان اور رئیسوں کی محفل کا دل بہلا دینے لگے۔ ذمہ دار لوگوں کی طرے زندگی کے بنیادی تجربات سے متاثر ہونے لگے۔ بسا اوقات ان کی شاعری خطابت بن کر رہ جاتی ہے۔ مگر یہ اور بحث ہے۔ غزل گو اس طوفان حوادث سے گھبرا کر اور زیادہ اندک کی طرف ہٹ گئے۔ گہری گہری خندیں کھو کر محسوس ہو گئے۔ انقلابیت اور نازک تجزیہ نفسی مدافعتی و مدے ہیں جس کے سہارے متغزلین سماجی حقائق سے جان بچانا چاہتے ہیں۔ مگر اس دنیا میں ایسا طلسماتی خلا کس طرح بنایا جاسکتا ہے جس میں باہر کی ہوائ نہ پہنچ سکے۔ خارجی اور داخلی دنیا کو سیب بند دیواروں سے الگ الگ کیسے کیا جاسکتا ہے۔

ان متغزلین کے کلام کو دیکھتے۔ جو سب سے زیادہ قدامت پسند اور "استاد" ہیں۔ ان پر بھی اس انقلابی دور کا اثر موجود ہے۔ جس طرح ان کی شاعری سطحی اور سطحی ہے۔ اسی طرح یہ اثر بھی محض لفظوں تک محدود ہے۔ یہ لوگ اپنے وقت کے ضمیر سے نا آگاہ ہیں اس لئے ان کا ضمیر وقت کے اثرات سے آزاد ہے۔

آسی کو لیجئے۔ مانے ہوئے استاد ہیں۔ "میرے شاگردوں کی تعداد ڈیڑھ سو تک ہے" اور ان کی شاعری کا بیج یہ ہے کہ انہوں نے "شاعری کے مختلف مذاقوں اور مختلف اسکولوں کا اتباع کیا۔ ابتدا میں ناسخ کے رنگ پر بہت سی غزلیں کہیں۔ بعدہ... حالی کے رنگ میں شعر کہے۔ ایک زمانے میں ایہام و تناسب مرغوب طبع رہا۔ ایک زمانے میں یہ سودا ہوا کہ ہر شعر میں کوئی نادر نظم ہونا چاہئے... کلام غزل نظم قصیدہ... تمام اصناف سخن میں بہت کافی ہے" غرض چاروں اور چھانے ہوئے ہیں۔

مگر دیکھئے اصل انقلاب تو نہیں مگر "انقلاب زندہ باد" کا نیا نعرہ اس طرح مچی مچی گویا کہ چوہ کو چوہا ہے کہ اس کہنہ مشق استاد کے اپنے انتخاب کردہ اشارے کے چند صفحوں میں بھی "انقلاب" کا لفظ بار بار آیا ہے۔

| | |
|---------------------------------------|---|
| جب چین میں کچھ انقلاب ہوا | اک نہ اک آشتیاں خراب ہوا |
| مجھے احساس کم قیادہ و تعدد رنگانی میں | مری ہر سانس کے ہمراہ مجھ میں انقلاب آیا |
| حیرت آباد و ناسی لکڑے انقلاب | جو مراد دل قیادہ اب آئینہ دایز باز ہے |
| ہو چکا تھا دشمن اس اوقات انقلاب | میں نے ہر آغاز کو سمجھا کہ انجام ہو گیا |
| نظر گیا اسی مرکز پہ انقلاب آئی | شکست دل کی صدا بن گئی ہو گیا ہوں میں |

خدا جانے اب دل کہاں جا کے ٹھہرے بڑے انقلابات سے ہو رہے ہیں
 اسی سے مراد استاد کی شہرت میں کہیں بڑھ کر میرزا قتب لکھنوی ہیں۔ پوری ہتر سال کی عمر میں اسی لئے ان کے احماد میں
 نئے فیشن کے مداحی لفظ نسبتاً کم ہیں۔ یہ انقلاب شاید ان کے انتخاب میں بھی دو تین بار آگیا ہے! لفظی اثرات پر زیادہ بحث بیکار ہے
 اس دور کی اہم خصوصیت شعرا کی مدد دینی ہے جس کی بڑی وجہ تلخ حقائق سے چشم پوشی اور جس کا ایک نتیجہ احساسات و جذبات کا خود کو پسینی
 تجزیہ ہے! خود نگری کم اور خود بینی زیادہ! شاعر نظر اٹھا کر نہیں بلکہ نظر جھکا کر اپنی حیات پر نہیں بلکہ اپنی ناک پر ٹنگی جھانک رہا ہے!
 اس تجزیہ کی انداز کا ایک منظر سارا دور سے کے الفاظ کا طبع ہے۔ گو شاعر بار بار ایک کیفیت کو جانچ رہا ہے۔ تو دل رہا ہے لفظ
 کرتا ہے اور چھوڑ دیتا ہے پھر دیکھتا ہے اور مائلت کو بھی مٹا بہت سے زیادہ نہیں سمجھتا۔ جانتا ہے کہ ہر تجزیہ ہر کیفیت اپنے محل پر محبت
 ہنسنے سے لے تشبیہ تمام کا استعمال اگر نادر انہیں تو بے محل ضرور ہے اور یہ بھی نہیں تو اسے تسلی بخش کہ بڑی مددگار ہے بہر صورت
 پوری طرح تسلی بخش نہیں۔ یہ اگر مکرر دہرایا ہو خیال خود بینی اور بے یقینی اور بے مضامین کی نایاب خصوصیت ہے۔ حالات زندگی ہی کچھ اس طرح
 کے ہیں۔ ہندوستان میں پرانا دیسی نظام ٹوٹ رہا ہے زندگی ختم ہو رہی ہے اور صنعتی دور کا آغاز ہے۔ سرنگ پر جیل گاڑی اور ٹرک کا نظام
 اور اور پیمانی ہیلڈ غرار رہے ہیں اور خود یورپ کی سلوت خوریز جنگوں میں مبتلا ہے، طرابلس کے جنگ کے بعد بلقان کی لڑائی اور پھر گورمشہ
 جنگ عظیم۔ مائیکریدالی کے بعد ابلیسیا کی تباہی، اسپین کی خانہ جنگی، چین جاپان کی مسلسل پیکا دا اس پر موجود ہونک جنگ خود اپنے ملک
 میں خلافت اور کانگریس کی معرکہ آرائیں، ہندو مسلم آپوزیشن، مسلح چھینک گرفت ہے کاری اور ایک انقلابی اشتراکی نظام کی ابتدا۔ کوئی نظر چھانے تو
 کس حالت پر؟

اس ایک سارے سی کے استعمال ہی سے اس ذہنی حالت کا اندازہ کیا جاسکتا ہے (ان الفاظ کا فیشن اس قدر ہے کہ آٹھویں بڑے
 انقلابات کے ساتھ بھی سے کہوت رہے ہیں)

فانی افراتق امد ملا کو لیجئے۔ بی۔ اے۔ ام۔ اے۔ ال ال بی تک پڑھے ہیں۔
 دہشتی ہیں نہ مغربی ہیں عجیب سا بچے میں مل رہے ہیں
 فانی کی عمر ۶۳ سال کی ہے۔ مگر اس کی یاسیت اور مستند بذب خیالی اس کی اپنی زندگی اور حالات حاضرہ کے عین مطابق ہے
 درپیش ہے پھر سدا طاقت ویدار

لے انقلاب اور سارے فیشن کا اجتماع اسی کے ہاں خوب ہوا ہے۔ بڑے انقلابات سے رہے ہیں۔ اہل تو ایک انقلاب
 نہیں انقلابات ہیں اور وہ بھی بڑے بڑے انقلابات، اس بھی بھکی ہو ہو سیت قائم ہے۔ تاثیر
 لے یہ مضمون اگست میں لکھا گیا۔ جب فانی زندہ تھے!

دہلا مصرعہ غالب کے طرز میں ہے) اور دوسرا مصرعہ
پھر کچھ مذتوق ہے گہرائی ہوئی سی
(داغ کے انداز میں ہے) داغ اور غالب کا یہ امتزاج ہمارے متغزلین کو عام روش ہے۔ دوسرا شعر یہ ہے
اک عالم دل ہے یہ دنیا ہی فردوس برتے نظر آتی ہے نظر آئی ہوئی سی
اور۔

دیکھیں ترے ہونٹوں یہ ہنسی آئی ہوئی سی
داغ نے بھی ایک اسی قسم کی غزل لکھی ہے۔
آنکھوں میں کچھ ملاں۔ دولہا کچھ احتمال سا
مگر اس نے حسب عادت ظاہری احساسات پر اکتفا کیا ہے۔
فراق کی عمر ۴۴ سال کی ہے۔ چند مصرعے ہیں

۸ دل کو کتنی کہانیاں یاد سی کے رہ گئیں
۸ تاروں کو نسیبند آئی ہوئی سی
۸ اک انگڑائی آئی ہوئی سی
۸ حسن افسردہ سا تھا اور عشق کو حیرت نہ تھی
۸ بچی بچی سی وہ نظر ملی ملی سی وہ نظر
۸ آسمانوں کو بھی جیسے اُڑی ہوئی سی
آئندہ نائن ملکی عمر ۴۴ سال ہے۔ مدتوں انگریزی شعر کہتے رہے ہیں۔ کہتے ہیں کہ
تا بہ دامن آئی اک بے رنگ سی پانی کی بوند تھا ہی کیا آنسو میں حزن اتنا ہونے کے بعد
چند مصرعے ہیں۔

ع آنکھوں میں کچھ نمی سی ہے ماضی کی یادگار ع قفل سا اک زباں پہ تھا آنکھیں کچھ نمی سی تھی
گویا کھل کے رو بھی نہیں سکتے۔ قدم قدم پر کاوٹ اور احتیاط ہے۔ داغ اور فانی کے یہاں یہ حالت معشوق کی ہے اور فانی عشق سے باہر
دکھ اس کے نزدیک شاید عشق کا جذبہ ہی اک یقینی حقیقت ہو سکتا ہے۔ باقی سب کچھ داہمہ اور نیستی ہے۔ جو مشاہدات ہیں ان کو بے یقینی
لے محض بدلیں میں تباہی نہیں!۔ تاثر

سودیکھتا ہے۔ فراق نے معشوق سے گزر کر عاشق کو بھی شرم، احتیاط اور ضبط میں شریک کر لیا ہے اور ملائے عاشق کو معشوق بنا دیا یہاں تک کہ

مجھے یہ ڈر کہیں کچھ کہہ دے نظر میری انہیں گلا کہ پیام نظر نہاں پہ نہیں
جی معشوق تعاضاے بے باکی کر رہا ہے اور عاشق ڈر رہا ہے! اور یہ کہ

لیکن جہاں ملا آمدنی جذبات کے متعلق اس قدر تفصیل ہے وہاں مسائل حیات کے متعلق کھلم کھلا بغاوت کا اعلان کرتا ہے تلافی کے طور پر۔ غانی کے برعکس۔
وہ تو اٹھا چکا نقاب ہم نہ نظر اٹھا سکے

اس وقت ملا کی نظیں مصحفی بحث میں نہیں۔ ان میں یہ اثبات زیادہ قوی ہے۔ مگر غزل بھی دیکھئے کس طرح ڈانٹ کر کہتے ہیں۔
سرخسریہی پوچھوں گا خدائے پہلے تو نے روکا بھی تھا مجرم کو خدائے پہلے
جواب دہی کے بجائے جرح بازی دلا دیکل بھی تو ہیں! شرع کر دی ہے! اقبال کا انداز (یہ جہاں تیرا ہے یا میرا) بھی بند کر کے ایسا ہی
نظر آتا ہے۔ مگر وہاں بے باکی کا سبب عقیدت کا جوش ہے اور یہاں بے ایمانی اور انکار کے جھکولے!۔

تری ہستی کے منکر ہوتے جاتے ہیں اولے
سنبھال اپنی خدائی کو ارے او آسماں فالے
یا یہی کہہ دے کہ رحمت تری قسمت میں نہیں
یا جو دنیا ہے تو دے آج قیامت میں نہیں
دیہاں بھی لہجہ دہی ارے او کا ہے، گو مضمون خیالی ہے! خدا سے گزر کر مذہب کے متعلق کہا ہے۔
تجھے مذہب نہ مانا ہی پڑ گیا روئے ہستی سے
تجھے ہاتھوں بہت تو ہیں دم ہوتی جاتی ہے

اس روحانی اتحاد کے پیشکار جوش ملیح آبادی ہیں اور ان شرادوں کو کالجوں کی بے تعلیمی ہوا سے رہی ہے! یقینی الحاد کے لئے مثبت تعلیم درکار ہے! اور یقینی ایمان کے لئے بھی!

آج کل لوگ عموماً اسی قسم کے خیالات رکھتے ہیں۔ فرقہ داری کا احیا۔ تو محض اقتصادی اور سیاسی حالات کی وجہ سے جو رہا ہے
ورنہ بقول اقبال۔ ہوس منزل لیل نہ تو داری و نہ من! — یہ نا محکم اس زمانہ کی پیداوار ہے۔
فراق اور ملا ابھی نا پختہ ہیں۔ مگر شاید اسی لئے، وہ پختہ کاروں سے زیادہ نئی پود کے صمغ ترجمان ہیں۔ ان میں مضیم و تحلیل کم ہے

راج تائثرات کو زیادہ شخصی مداخلت کے بغیر اگل دیتے ہیں۔

نگار کے اس گلدستہ میں چار پختہ کار شاعر ایسے ہیں جنہیں معاصرین میں بوجہ نمایاں امتیاز اہم قبول عام و خاص حاصل ہے۔ حسرت،
جوش، حفیظ اور جگر! (میر سے نزدیک اثر کی جذب غزل موجودہ دور میں ایک بالکل الگ حیثیت رکھتی ہے، مگر اسے قبول عام حاصل نہیں ہو سکی نہیں)

سکتا۔ اس کے جانچنے کے لئے ایک مستقل مضمون درکار ہوگا، مگر جوش کی قلم اس کی غزل پر اس قدر حاوی ہوگئی ہے کہ اب اسے تنزل میں شمار کرنا مناسب نہ ہوگا۔ جوش کا شاعرانہ ارتقا ہمارے دھ کے خیالات کی ایک مکمل تاریخ ہے! اسکا جائزہ یہاں بے محل ہوگا۔

حفیظ کا سب سے بڑا اثر کائناتیت ہے اور اسکی نظمیں ہمیں اُسے فنی تجربات کو ایسی سادگی اور یک نغری سے کہتے ہیں کہ ہمارے نہایت ہی جدید شعرا بھی اس سے اثر پذیر ہوئے ہیں! ان میں سے ایک لکھتا ہے کہ حفیظ نے جو فنی تجربات ہمارے مکتب کے لئے کئے، ان کا اثر بڑھکر نہ صرف مختلف نئی صورتوں میں ظاہر ہوا بلکہ آزاد نظم کی حد تک جا پہنچا اور اب ہر صوفی شاعر اسکا سلام لکھ رہا ہے! بلا اس کی غزل اب تک زندہ ہے اور اردو ادب میں ایک متاثرہ حیثیت رکھتی ہے۔

حفیظ کی غزل میں سادگی اور خلوص تو ہے مگر انفرادیت کہ ہے۔ وہ واضح الہی تجربات کا اظہار ضرور کرتا ہے۔ مگر اسکی واردات عام تجربات سے مختلف نہیں مگر اس کی یہ عامیت عالمگیر ہے اور سب کو ہی متاثر ہے!

ہم ہی میں تھی نہ کوئی بات یاد نہ تھی کو آسکے
تم نے نہیں بھلا دیا ہم نہ تھیں بھلا سکے
ہوش میں آچکے تھے ہم جوش میں آچکے تھے ہم
بزم کا رنگ دیکھ کر سر نہ مگر اٹھا سکے
دلق بزم بن گئے لب پہ چکاتیں رہیں
دل میں شکاتیں رہیں لب نہ مگر ہلا سکے
اہل زباں تو ہیں بہت کئی نہیں، اہل دل
کون تری طرح حفیظ دے گئے گیت گاسکے

جوش میں آچکے تھے ہم جوش میں آچکے تھے ہم۔ پے پے ہم آہنگ الفاظ ہیں۔ اور لب پہ چکاتیں ہیں۔ دل میں شکاتیں ہیں۔ دو لخت بھی ہیں اور پیوستہ بھی! مطلع کس قدر بکا بھلا ہے اور دنیا زندہ خلوص سے لبریز! بعض نفلی الٹ پھرنے سے قطع میں اپنے متعلق وہی کیا ہے جو میں نکھنا چاہا ہے ساری غزل میں ایک ادا کی کیفیت ہے اور ایک موضوع ذہنی سے خطاب! سہل متمتع کا نام ہے۔

حسرت کی جذباتی طبیعت پر حقائق وقت نے ایسا گہرا اثر کیا کہ وہ شدت احساس کی وجہ سے خاموش ہو کر رہ گیا۔ اس کی غزل اس کے ان تاثرات کے اظہار کی گھیل نہ ہو سکی اور نظم کے لئے اس میں مناسب سلسل اور افکار کی یک جہتی نہ تھی۔ یہ اس کے غزل کا خلوص کا خارجی ثبوت ہے کہ اس نے شدت سے کہی ہوئی وارداتوں کو کھوکھلے الفاظ میں دہرانے سے انکار کر دیا ہے۔

جگر خالص غزل گو ہے اور اسے اس پرنا بھی ہے جگر خود کہتا ہے کہ "حسن عشق ہی میری زندگی ہے" مولانا سلیمان ندوی شاعر غزل کے قدرت میں لکھتے ہیں کہ "جگر کی شاعری کے مضمون خیالات بہت مختصر ہیں۔ وہ انہیں الٹ پھیر کر دہراتے رہتے ہیں اور یہ کہ جگر کسی ناوید کا سراپا مشتاق ہے۔"

جگر کی شاعری میں انفرادی واردات و تجربات بہت کم ہیں! اس کا شاعرانہ عشق ناوید ہے اور جہاں کہیں محولی واردات ہیں ان میں داغ کا عامیانه پن ہے اور وہ خود میں اودہ ہے داغ آپکا غلام نہیں! میں "عشق کو ذلیل و رسوا صورت میں پیش کرنے سے انحراف ہے۔ وہ جگر میں بھی ہے مگر جگر نے داغ کی طرح حسن کو رسوا نہیں کیا جس عشق کے تعلقات کو فطری سطح پر رکھا ہے لیکن جگر کا عشق عموماً عشق باری ہو کر رہ جاتا ہے۔

اے یہ تیغ آزمائیاں تو بہ تیری نازک کلائیوں تو بہ

اے میرا ہی "اولی دنیا" میں تاثیر

آستینوں کا وہ چڑھا لینا گوری گوری کلا یاں تو بہ
نظروں نظروں میں سرگزشتِ فراق دونوں جانب دہلیاں تو بہ
پھر وہی چشمِ مست جامِ بدست پھر وہی نغمہِ نایساں تو بہ

بقولِ جگر یہ غزل اُن کی زندگیِ محاشقہ کے ایک اہم واقعہ سے متعلق ہے۔ مگر اس امداد میں 'دو رخ' سے آگے دھبہ کئے آہ تو بہ! اُن 'قسم' کے الفاظ سے شخصی احساس کی شدت ظاہر ہوتی ہو تو ہوشیارانہ احساس کا خلوص ثابت نہیں ہوتا۔ اور محض شدتِ احساس ہی ذاتی یا شاعرانہ تجربہ کو عمیق نہیں بنا سکتی۔ لیکن اس قسم کے اشعار بھی اس کے ہاں بہت کم ہیں یہی وجہ ہے کہ اس کے واعدات کی سطحیت عموماً نظر انداز کی جاتی ہے اور اُس کے نابود و معشوق ہی کو دیدنی قرار دیا جاتا ہے اور نیک پاک لوگ 'دو رخ' کو باناسی مگر جگر کو روحانیت کا مستحق گردانتے ہیں۔ تو پھر جگر کی غزل کی اس قدر دھوم کیوں ہے۔ اس کی بڑی وجہ جگر کی مستی ہے۔ ذاتی مستی اور شاعرانہ مستی! جگر کہتا ہے کہ بری زندگی اور میری شاعری میں بالکل مطابقت ہے اور جگر کی زندگی جہاں زہدِ مشرب لوگوں کے لئے بھت کا دلیر ہے وہاں آرزو کشہ محروموں کو تیشی لذت کا سامان بہم پہنچاتی ہے۔ زوجان اسے 'بغداد' سمجھتے ہیں اور بے صرفہ زندگی گزارنے والے اسے رومان تصور کرتے ہیں! غرض جگر ایک جیتا جاگتا فلسفہ بن کر رہ گیا ہے اور ناکارہ لوگ اس کی رندانہ زندگی میں مخصوص طریقہ سے ترکیب ہو کر بن چکے جھوٹے ہیں! اور اس کے رستا اس کی موجودہ خشک زندگی کو شاعرانہ تو بہ 'بکھر دل کو تسلی دے لیتے ہیں۔ اس کی شاعرانہ مستی کی بنیادی وجہ بھی وہی عشقیہ تجربات کی کمی ہے۔ اسے عشق کی تلاش ہے۔ اور وہ اپنی محرومی سے کبھی کہی کر رہتا ہے۔ آپ میرے کلام میں بہت ہی نازک سی موج دردِ محروم دوس کریں گے۔ مگر یہی محرومی اُسے 'خوگرِ جمال' نہیں ہونے دیتی اور اس کی مستی کو اندوگی سے بچا لیتی ہے۔ اس طرح اس کے کلام میں ایک قسم کی تندی پائی جاتی ہے اور ایک قسم کی منفی طہارت بھی۔ یہ مستی کامرانی یا کامرانی کی امید کی مستی نہیں۔ نشاطِ اُمیز مستی نہیں! اندوہ رہا نشہ ہے۔

جگر کے معرکہ کے اشعار عموماً عشق کے متعلق ہوتے ہیں وہ درد سے عشقیہ واعدات کا تجزیہ کرتا رہتا ہے اس نے ایک طرح کا فلسفہ عشق وضع کر لیا ہے۔ جو محملِ مزاجوں کے لئے فلسفہ حیات کی حیثیت رکھتا ہے۔ زندگی کے حقائق کے متعلق کبھی قسم کی تلخ تبدیلی کے بغیر خوش اوقات لوگ ذاتی جذبات کی آغوش میں پرورش پاتے رہتے ہیں اور اپنی پرانی اقدار پر نہ فقط قانع رہتے ہیں۔ بلکہ اُن شخصی عشقیہ اقدار کو نئی اقدار سے بہتر سمجھنے لگتے ہیں۔ اُس نے حقائقِ حیات کی مختلف اقدار کو جاننے سے بجائے حقائق ہی سے انکار کر دیا ہے۔ وہ کہتا ہے یہ حقائق غیر حقیقی ہیں اصل حقائق تو محض شخصی جذبات کی اچھل کود ہے۔ اور یہ اچھل کود اصل حیات ہے! زیست ہے زیست جو رگ میں رگ ہے نئے عشق موت ہے موت اگر قص نہیں جوش نہیں
ساری غسزل دیکھئے۔ حسن و عشق کے متعلق لکھے مرتب کئے گئے ہیں۔ دونوں کو آمنے سامنے نہیں کیا۔ کوئی تجربہ

بیان نہیں کیا۔

کونسی شے ہے جو آغوش و آغوش نہیں
حسن بھی عشق کے احساں سے سبکدوش نہیں

حسن سے عشق جدا ہے نجد عشق سے حسن
عشق اگر حسن کے جلود کا ہے مریون کرم

لبس پنا اندازہ کیا ہے۔ ہوش کو بے ہوشی قرار دیا ہے۔

میکدہ ساز ہوں میں میکدہ بردوش نہیں
دل مراد ہے کوئی ساغور ہوش نہیں
میری آغوش کو اب حسرت آغوش نہیں

نہ مجھ کو سمجھتے ہیں انہیں ہوش نہیں
کونسا بلوہ یہاں تائبی ہوش نہیں
اپنے ہی جن کا دیوانہ بنا پھرتا ہوں

اور تجربات کے بہائے ان کی یاد میں ہیں

آجنگ ہوش نہیں ہوش نہیں ہوش نہیں
پھر بھی اک چیز ہے ایسی جو فراموش نہیں
مجھ کو یہ دہم ہے جیسے میرا آغوش نہیں

کبھی ان میں بھری آنکھوں سے پاتھا اک جام
مٹ چکے ذہن سے سب یاد گزشتہ کے نقوش
ٹل کے اک بار گیا ہے کوئی جس دن سے جگر

یا تجربات کی تلاش

پاؤں اٹھ سکتے نہیں منزل جاناں کے نکلا
اور اگر ہوش کی پوچھو تو مجھے ہوش نہیں
عزیز غزلوں کی غزلیں اسی طرح کی ہیں۔ واردات کم تاثرات اور انتقادات زیادہ؛ چونکہ یہ انتقاد جذبات کے متعلق ہے اسلئے اس میں
تجربہ خیالی کی بردہت پیدا ہو گئی۔ مٹھی میں لیجئے تو یہ سنہر کی جھاگ ہے اور جو نظارہ باری پر اتنا کیجئے تو ایک طاماتی عبا رہ ہے جو لمحہ بہ لمحہ
رنگ بدلتا رہتا ہے۔

ع۔ نشہ ہاں شاداب رنگ ساز ہا مست طرب !

جگر کا قابل توجہ کلام وہ چند غزلیں ہیں۔ جو اس کے دیوان کی اشاعت کے بعد مختلف رسائل میں شائع ہوئی ہیں۔ اور یہ کہ

غزلیں اردو غزل میں ایک واضح حیثیت رکھتی ہیں۔ مثلاً طور اڑی حد تک یا لوس کن ہے اور اس میں بھرتی کی کثرت ہے۔
تائیر

محبت الحسن

سرمایہ اسی اس کا عروج اور زوال

سرمایہ داری کی سب سے پہلے داغ بیل انگلستان میں پڑی اور وہیں اس کی نشو و نما ہوئی۔ کیونکہ انگلستان کا سیاسی، معاشی اور مذہبی ماحول اس کی ترقی کے لئے بہت موزوں تھا۔ دنیا کے کسی اور ملک میں اُس وقت یہ حالات موجود نہ تھے۔ مشرقی ممالک کو خارجی حملوں اور جاگیر کی جنگوں کی وجہ سے کبھی آنا امن و امان نصیب نہ ہو سکا کہ تجارت اور صنعت و حرفت کی ترقی کا سلسلہ برابر قائم رہتا۔ غیر مذہب اقوام مثلاً سکاٹ لینڈ اور منگول کے حملوں نے نہ صرف تجارتی راستوں کو ایک حصہ کیلئے غیر محفوظ بنا کر تجارت کو اور نتیجہً صنعت و حرفت کو غیر معمولی نقصان پہنچایا، بلکہ سماجی نظام کی بنیادوں کو بھی درہم برہم کر دیا۔ ان وجوہات سے صنعتی ترقی کبھی اس حد تک نہ ہو سکی کہ ایک نئے سماجی نظام کی تشکیل ہو سکے۔

اگر ہم یورپ کی طرقت توجہ کریں تو ہم دیکھیں گے کہ پندرہویں صدی میں اہل پرتگال اور اہل ہسپانیہ سب سے زیادہ منظم اور ہمہ پسند لوگ تھے۔ یہ اس کشمکش اور جدوجہد کا نتیجہ تھا جو ان کو آزادی حاصل کرنے کے لئے مورد (MOORS) کے خلاف کرنا پڑی۔ اور

جب آزادی نصیب ہو گئی تو کامیابی کے نشہ میں غمور ہو کر انہوں نے بڑی بڑی مہمیں سر کیں۔ کولبس نے نئی دنیا تلاش کی اور کلوڈیگامانے ہندوستان جانے کا نیا راستہ معلوم کیا۔ اہل پرتگال نے فن جہاز رانی و جہاز سازی میں اتنی ترقی کی کہ وہ مشرق کی تمام بحری تجارت پر جو کہ اہل عرب و فارس و چین و (VENETINS AND - GENOESA) کے ہاتھوں میں تھی قابض ہو بیٹھے۔ اہل ہسپانیہ کے حصہ میں نئی دنیا اور اس کی سونے کی کانیں آئیں۔ چنانچہ سولہویں صدی میں یہ دونوں قومیں دنیا کے ایک بڑے حصہ پر چھائی ہوئی تھیں۔

لیکن سترہویں صدی سے ان پر زوال آنا شروع ہو گیا۔ اول تو ہالینڈ اور انگلستان نے اشتراک کر کے ان کی طاقت کو بالکل توڑ دیا۔ اس کے علاوہ جاگیرى نظام اور دوسری کلیسیائی اثرات نے ہسپانیہ اور پرتگال پر ایسی جمود کی کیفیت طاری کر دی کہ وہاں کوئی ایسا طبقہ نہ پیدا ہو سکا۔ جو نئی ترقیوں اور نئے اصولوں کا علمبردار ہوتا۔ ہسپانیہ قرون وسطی کے نظام کی زنجیروں میں ابھی تک جکڑا ہوا ہے۔

تیرہویں صدی سے ہالینڈ کا عروج شروع ہوا۔ لیکن مختصر عرصہ کے بعد برطانیہ نے اس سے تجارتی رقابت اور جنگ پر کمر باندھ لی جس کا نتیجہ اُس کے لئے بہت نقصان دہ ثابت ہوا۔ وہ ایک چھوٹا سا ملک تھا اور برطانیہ سے مقابلہ کرنا اس کے امکان سے باہر تھا۔ چنانچہ اس صدی کے آخر سے اس کا زوال شروع ہوا اور برطانیہ اُس کا قائم مقام بنا۔ فرانس نے بھی سترہویں اور اٹھارہویں صدیوں میں بہت ہاتھ پیر پھیلانے۔ تجارت کے لئے کینیاں بنائیں۔ نئی دنیا میں نوآبادیاں قائم کیں اور ہندوستان پر قبضہ کرنے کے لئے انگلستان سے بڑی

بڑی معرکہ آرائیاں کیں۔ لیکن فرانس کو بھی اس تجارتی دور میں شکست ہوئی۔ وہ بھی سپانیہ کی طرح جاگیرى نظام اور مذہبی تعصب کا شکار ہو کے رہ گیا۔

ان ممالک کے برعکس انگلستان کے سماجی مدقانعے ایسا جنگ اختیار کیا کہ صنعتی انقلاب وہیں ہوا اور موجودہ سرمایہ دارى نظام کی بنیاد بھی وہیں پڑی۔ انگلستان میں بارہویں اور تیرہویں صدیوں سے ایک ایسا درمیانی طبقہ پیدا ہونے لگا تھا جس نے اوان کی تجارت کی وجہ سے بہت تیزی کے ساتھ ترقی شروع کر دی۔ سولہویں صدی میں اس طبقہ نے اتنی اہمیت اختیار کر لی کہ ٹیوڈر حکمرانوں کو باغی انداز کی سرکوبی کے لئے اس سے تعاون کرنا پڑا۔ ٹیوڈر خاندان نے اس مدد کے بدلے تہارت کو فروغ دینے میں ہر طرح سہولتیں بہم پہنچائیں۔ تجارتی کمپنیوں کی سرپرستی کی۔ نوآبادیوں قیام کیں۔ انگلستان کی بحری طاقت کی بنیاد والی اور سپانیہ سے لڑائی نوبلی۔ ان وجوہات سے تجارتی پیشہ لوگ اس قدر قوی ہو گئے کہ جب اسٹورٹ خاندان کا دور دورہ ہوا اور انہوں نے تہارت پر پابندیاں عائد کرنا شروع کر دیں تو ان لوگوں نے مقابلہ کر کے ہار ڈھلی۔ اس کا نتیجہ ۱۶۴۲ء۔ ۱۶۴۸ء کی غاصب جنگ تھی۔ اس جنگ میں شاہی استبدادیت اور جاگیر داری کو شکست ہوئی۔ اور ۱۶۸۹ء کے بعد عین حکومت تجارتی پیشہ لوگوں کے ہاتھ میں آگئی۔ اس کی وجہ سے تجارت میں بلا برتری ہوئی گئی اور ایسے قوانین وضع ہو گئے جن سے اس میں اور فروغ ہوا۔ ٹیوڈر حکمرانوں کی وسیع الحیالی بہیدار مغزی اور تہرکی وجہ سے انگریز درانیسیوں اور جرمنوں کے مقابلہ میں بہت پہلے ہی سے ایک متحدہ قوم بن چکے تھے۔ وہ بڑی حد تک اور ملکوں کی مذہبی جنگوں کے خطرناک نتائج سے محفوظ رہے۔ اور دوسروں کے مقابلہ میں اپنی قومیت کی تشکیل مذہبی یکسانیت اور مذہبی رواداری پر استوار کر لی۔ ملک کی داخلی تجارت محاصل سے آزاد تھی اور خارجی تہارت کے لئے بحری ٹرانسپورٹ میں واقع ہونا تا ئید قدرت کے مترادف تھا۔ ان سب حالات سے فائدہ اٹھا کر تجارتی طبقہ نے اپنی دولت خوب بڑھالی۔ کارخانے قائم ہونے لگے تاکہ دوسرے ملکوں کو (خاص کر امریکہ کی انگریزی نوآبادی) کسبے اشیا کی بہت ضرورت تھی (مصنوعات بھیجے جائیں۔ لیکن چونکہ ان کارخانوں میں ہاتھ سے کام ہوتا تھا۔ اس لئے ضرورت انگریزی نوآبادیوں کو ان کی ضروریات کا سامان پہنچانا مشکل تھا۔ بکر ذرائع آمدنی جی محدود تھے۔ اس وقت یہ ضرورتی تھا کہ دولت آفرینی کا کوئی دوسرا طریقہ وجود میں آئے۔ چنانچہ اٹھارہویں صدی کے آخر سے ایجادات اور اختراعات ہونی شروع ہوئیں اور ہاتھ کے بجائے مشین سے چیزیں بننے لگیں۔ یہی وہ حیرت انگیز تغیر ہے جسے صنعتی انقلاب کہا جاتا ہے۔ گویا کہ انگلستان نے اپنے سماجی سیاسی اور خاص کر اقتصادی ارتقاء کی بدولت اس حد تک ترقی کر لی تھی کہ وہ انسانی تہذیب کے پچھلے ذہنی اور ماضی کا ناموں سے تنقید ہو کر ایک بالکل نیا قدم اٹھائے اور دنیا میں ایک عظیم الشان تغیر پیدا کر دے۔ یہاں پر میں صنعتی انقلاب کے صرف اقتصادی اور سماجی پہلوؤں پر بحث کرنا چاہتا ہوں۔

اُس کا جو سب سے اہم نتیجہ ہوا وہ یہ تھا کہ اس کی وجہ سے ایک نئے سماجی نظام کی بنیاد کو ہم سرمایہ دارى کہتے ہیں تشکیل شروع ہو گئی۔ یہ نہ خیال کرنا چاہئے کہ اٹھارہویں صدی کے قبل سرمایہ داروں کا بالکل وجود نہ تھا۔ سرمایہ دار تھے۔ لیکن ان کی دولت محدود تھی۔ کیونکہ ذرائع

پیداوار اور غیر ترقی یافتہ تھے اور تجارت ذرائع آمدورفت کی دشواریوں کی وجہ سے بہت کم تھی۔ حکومت اور رعایا دونوں کا ذریعہ آمدنی زیادہ تر زمین تھی اور زمیندار اور رعایا کے باہمی رشتہ پر اس زمانے کے تمام سماجی نظام کی بنیاد تھی۔ لیکن صنعتی انقلاب سے ایک عظیم الشان تبدیلی واقع ہونے لگی۔ سرمایہ پیدا کرنے کے لامحدود طریقے ایجاد ہو گئے۔ نئی ایجادات اور اختراعات کی وجہ سے تجارت اور صنعت و حرفت لوگوں کی زندگی پر حاوی ہو گئی۔ اور بجائے اس کے کہ لوگ کاشتکاری کو اپنا ذریعہ معاش بنائے رکھتے۔ اب اکثریت نے فیکٹریوں کی ملازمت کر کے اپنا پیٹ پالنا شروع کر دیا۔ رعایا اور زمیندار کے دیرینہ تعلقات منقطع ہو گئے اور اس کے بجائے مزدور اور سرمایہ دار کے درمیان نئے رشتوں کی بنیاد پڑ گئی۔

کسانوں نے خوشی سے کاشتکاری نہیں ترک کی بلکہ ان کو مجبوراً ایسا کرنا پڑا۔ تیرھویں ہی صدی سے انگلستان میں بڑے بڑے زمینداروں نے اپنی زمینوں کو کاشتکاروں کے قبضہ سے نکال کر احاطہ بندی شروع کر دی تھی۔ ان جگہوں میں وہ بھیڑیں پالتے تھے۔ کیونکہ ان کی تجارت زراعت کے مقابلہ میں زیادہ نفع بخش تھی۔ لیکن اس احاطہ بندی سے جس کو کہ پارلیامنٹ نے بھی قانوناً ناجائز قرار دیدیا ہزاروں کسان بے روزگار ہو گئے اور شہروں میں روزی کی تلاش میں پھرنے لگے۔ صنعتی انقلاب سے ان کی تعداد میں اور اضافہ ہو گیا۔ کیونکہ بڑے زمینداروں نے زراعت مشین کے ذریعے سے شروع کر دی۔ جس سے احاطہ بندی کی ضرورت کم ہو گئی۔ اس وجہ سے پچاسے کاشتکاروں کو بیروزگار ہو کر اور دیہات کی آزاد آمد و آمد درست زندگی کو خیراً باد کہہ کر لوگوں میں غلامی کرنے کے لئے شہروں میں آنا پڑا۔

اس زمانے میں نہ کوئی فیکٹری کے قانون تھے اور نہ مزدور اتنے بیدار و منتظم تھے۔ کہ وہ اپنے حقوق کا تحفظ کر سکتے۔ سرمایہ دارانہ سے جانوروں کا سا برتاؤ کرتے۔ کام بہت لیتے لیکن اجرت اتنی بھی نہ دیتے کہ وہ اپنا پیٹ پال سکیں۔ پانچ چھ برس کے بچوں اور عاقل عورتوں سے زمین سے کئی سو گز نیچے کانوں کے اندر اتنی محنت و مشقت کے کام لئے جاتے کہ ان کا حال مشکہ بدن کے رنگ لگے کمرے ہو جاتے ہیں۔ مزدوروں سے چودہ چودہ اور سو سو گنٹے کام لیا جاتا اور ان کو رہائش کیلئے مرغیوں کے ڈبے ایسے مکانوں میں جگہ دی جاتی ایک چھوٹے اور گندے کمرے میں پورے پورے خاندانوں کو زندگی بسر کرنا پڑتی۔ اکثر چھوٹے بچے اپنے گندے بستروں سے دو تین یا چار بچے صبح کو اٹھائے جاتے اور رات کے دس گیارہ بجے تک ان سے بہت ہی معمولی اجرت پر کام لیا جاتا۔ کارل مارکس ایک سیرس لارڈ کی کہ وہ دن کا تیس گھنٹے کا نام میری آبن دا کھے تھا اس طرح سے درج کرتا ہے۔ میری ایک بڑے اور معزز عورتوں کے کپڑے سینے کے فرم میں ملازم تھی۔ اس کو روزانہ ساٹھ سو گنٹے اور صبح اوقات میں گنٹے متواتر کام کرنا پڑتا اس کے بدن اور ٹھنڈی ہوتی طاقت میں تھوہ اور شراب سے جان ڈالی جاتی۔ آخر کار ایک مرتبہ ایک شاہی رقص کے سلسلہ میں اس کو اعلیٰ طبقے کی خواتین کا لباس بندنے میں ساڑھے چھپیس گنٹے کی مسلسل محنت کرنا پڑی۔ اس کے بعد اس کو ایسے کمرے میں سونے کو جگہ ملی جس میں خربیا تین اور لڑکیاں تھیں۔ اس میں نہ ہوا کا گذر تھا اور نہ کوئی آرام کا سامان تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ میری مدد و بیدارہ کر گئی۔ اس واقعہ کو استثنائی نہ سمجھنا چاہئے۔ بلکہ یہ نمونہ ہے ان لاکھوں مزدوروں کی زندگی کا جو ان کا

اور غم کے سوا کبھی آرام و مائش و ساقبہ ہی بڑھتا تھا۔ ان سب باتوں پر مستزاد ایک اور مصیبت ناک مصیبت اُن کے سر پر منڈلایا کرتی تھی۔ یہ بڑھتی
کاغذ و خدشہ تھا۔

مغربی یورپ کی صنعتی ترقی سے کساد بازاری کا اتنا لازمہ ہو گیا۔ چونکہ نئی ایجادات اور اختراعات کا سلسلہ برابر جاری رہا اس لئے دولت کی
پیدائشی قوتیں بھی ترقی کرتی گئیں۔ سرمایہ میں اضافہ ہوتا گیا اور نئے نئے ذرائع پیدائش بھی قائم ہوتے گئے۔ لیکن اشیاء اپنی کمپت سے کہیں زیادہ
پیدا ہونے لگیں۔ چنانچہ اُس کی وجہ سے قیمتیں کم ہو جاتیں اور چونکہ فائدہ کی گنجائش کم ہوتی اس لئے سرمایہ دار اپنی فیکٹریوں کو بند کر دیتے اور ہزاروں
مزدور بیروزگار ہو جاتے۔ اکثر قیمتوں کو بڑھانے کے لئے سرمایہ دار ہزاروں ٹن سامان یا تو بلا دیتے یا اس کو سمندر میں بھیج دیتے۔ لیکن ہر حالت میں
عوام ہی کو مصیبت اور تنگدستی کا شکار ہونا پڑتا۔

ان دشواریوں کا حل میں ہو سکتا تھا کہ اول تو پیدائش ایک خاکے اور نظام کے ماتحت کی جاتی اور یہ بد نظر رہتا کہ اس میں اور عوام کی ضرورت
میں ایک توازن قائم ہے۔ لیکن یہ کیسے ممکن تھا۔ سرمایہ داری نظام میں پیدائش کسی خاکے اور قہینے سے نہیں بلکہ اندھا دھند طریقے سے کی جاتی ہے۔
سرمایہ دار لوگوں کی ضروریات بد نظر نہیں رکھتے بلکہ ان کو اپنے ذاتی فائدہ کا خیال رہتا ہے۔ دوسرا حل یہ تھا کہ مزدوروں کو اتنی کافی اجرت دی جاتی کہ وہ
اپنی تمام ضروریات زندگی کا سامان خرید سکتے۔ اس طرح مال کی کثرت اور حیرتوں کی کمی کا سوال ہی نہ پیدا ہوتا اور اس کے ساتھ ساتھ کساد بازاری کا
وجہ بھی غائب ہو جاتا۔ لیکن اس ایکم پر سرمایہ دار کب عامل ہو سکتے تھے۔ اس لئے کہ یہ ان کے اصولوں کے منافی ہے۔ وہ پیداوار کی لاگت کو کسی طرح
بھی بڑھانا نہیں چاہتے۔ اس کے اختیار کرنے کے یہ معنی تھے کہ وہ اپنے ہاتھوں اپنے پیروں ٹھہاری ماریں۔

چنانچہ سرمایہ داروں نے اپنی مشکلات کا حل یوں کیا کہ وہ دوسرے ملکوں کی طرف متوجہ ہونے لگے۔ تاکہ ان پر سیاسی اثر یا حکومت قائم کئے
ان کو اپنے مال کی منڈیاں بنائیں۔ ان ملکوں نے بدوستان کی اندرونی کمزوریوں سے فائدہ اٹھا کر اسی عرض سے اُس پر اپنا اقتدار قائم کر دیا اور نہ رقتہ
اس کی صنعت و حرفت کو ختم کر کے اس کو اپنی مصنوعہ اشیاء کیلئے منڈی بنایا۔ یہ ہی حال ایشیا اور افریقہ کے دوسرے ممالک کا بھی ہوا یعنی یہ کہ وہ برطانیہ
کو کچا مال بھیجنے لگے اور اس کے بدلے میں ان کو مشین کی بنی ہوئی چیزیں ملنے لگیں۔ انیسویں صدی کے پہلے پچاس برس تک برطانیہ کی تہارت کا
سگہ تمام دنیا پر جبار ہوا اور وہ تقریباً ہر جگہ اپنا مال بھیجتا رہا۔ لیکن یہ سلسلہ ہمیشہ قائم نہیں رہ سکتا۔ فرانس نے جرمن شاہی استبدادیت۔ جاگیر نظام
اور مذہبی تعصب کی وجہ سے ابھی تک پیچھے تھا۔ ۱۷۹۰ء کے انقلاب کے ذریعے سے ان چیزوں سے چھٹکارا حاصل کر لیا اور صنعتی ترقی شروع کر دی۔
جرمنی نے بھی انیسویں صدی کے وسط سے جبکہ وہاں قومی اتحاد قائم ہو گیا صنعت و تجارت کے میدان میں قدم رکھا۔ اس کے بعد اٹلی کی باری
آئی۔ اسلئے کہ اس کو قومی آزادی بعد میں نصیب ہوئی اور وہ ۱۸۷۰ء میں اس قابل ہوا کہ مرکزی حکومت قائم کر سکے۔ چونکہ برطانیہ اور فرانس میں اور ملکوں
کے مقابلہ میں سماجی اور سیاسی حالات پہلے موافق ہو گئے؛ انیسویں صدی کے آخری بیس سال میں اس بڑے عظیم کی بھی باری آئی اور برطانیہ۔ فرانس
بلجیئم اور جرمنی نے یہاں بڑی بڑی نوآبادیاں حاصل کیں اور تقریباً اس کے ۱/۴ حصے پر قابض ہو گئے۔ لیکن باوجود اس کے سرمایہ دار ملکوں کی سیر

محل نہ ہو سکی۔ ان کی حالت عرصہ کی زبیل کی سی تھی جس میں جو کچھ آباد ہو چکا تھا، چکر سرایہ پر حصار بانہی ایجادات ہوتی رہیں اور پیدائش کی قوتوں میں اضافہ ہو گیا اس لئے جو آبادیاں اور مقبوضات ان کے پاس تھے وہ ان کی فردیات کے لئے ناکافی ہو گئے اور اپنی تقسیم بخش ثابت نہ ہو سکی چنانچہ بیسویں صدی کے آغاز میں یورپ کے ملک میں ایک دوسرے کے دائرہ اثر کو اس سے بچنے کی جدوجہد شروع ہوئی جرمنی نے جیسو کریا میں جو چھپنے والے مسیحیوں میں انگلستان اور فرانس کے ہندوہم کا اور آئرننگ کے ساتھ بہت کم نوآبادیاں تھیں لیکن اس نے اتنی تیزی سے ترقی شروع کر دی کہ اس کو نوآبادیوں کی کمی بہت جلد محسوس ہونے لگی۔ جرمنی کو ایسے خطے کی ضرورت تھی جہاں جیسو کریا اپنی ٹیکریوں کی مثال بن سکتا ہو اور جن میں بلجیئم، اپنی مصنوعہ اشیاء بیچ سکے چنانچہ جرمنی انگلستان اور فرانس کو تباہ کرنے کے منصوبے بنو گئے اور ان کی اپنی اپنی جنگیں لڑیں۔

جی جی کی صنعتی ترقیوں اور ترقی اور کبری قوت کو دیکھ کر حسد کرنے لگے اور اس کی تباہی کے دہ پہے ہو گئے۔ بین الاقوامی کے مفاد کے تضاد کا نتیجہ یہ ہوا کہ جنگیں ہو گئیں۔ لیکن اس جنگ کے کئی نتیجہ نہ نکلا۔ اس لئے کہ اب سرایہ داری کا آخری دور پہنچا تھا۔ اس صدی کے شروع ہی سے اجارہ داری کی تحریک شروع ہو چکی تھی۔ یہ شدید ہو گئی۔ سرمایہ داروں نے اس کو بین الاقوامی تجارتی رقابتوں میں کامیابی کا اور منڈیوں پر قبضہ کرنے کا بہت اچھا ذریعہ تصور کر لیا۔ کیونکہ یکجہتی کے ساتھ اور ایک ہی مقام پر مل سکتا بنایا جاسکتا ہے اور سستا بیچا بھی جاسکتا ہے۔ بمقابلہ اس کے کہ جنگ جگ بنایا جائے۔ اس کے علاوہ بڑی کمپنیوں کے ساتھ دنیا کا مقابلہ بھی آسانی سے کر سکتی ہیں۔ لیکن اس تحریک کا نتیجہ یہ ہوا کہ علاوہ ان چھوٹی چھوٹی کمپنیوں کے جو کہ دہاناری سے خود ختم ہو گئیں باقی کیا تو بڑی کمپنیوں نے جوہر کے پلے میں شامل کر لیا یا ان کو مقابلہ کے ذریعے تباہ کر دیا۔ اس طرح سے کارٹل (CARTAL)، ٹرسٹ (TRUST) اور کنسلٹن (CONSULTING) کے قائم ہونے کا سلسلہ برابریز ہوتا گیا۔ لیکن اس سے کساد بازاری کا آئندہ نہ ہو سکا بلکہ پہلے انیسویں صدی میں تو یہ ایک میناوی پیادہ تھی۔ مگر اب یہ ایک مستقل مرض بن گئی۔ اور وہ تمام تضاد جن کا اوپر ذکر کیا جا چکا ہے اب نمایاں طریقے سے اپنا اثر دکھانے لگے۔ تجارتی رقابتوں انتہائی محال ماند آبادیوں کی از سر نو تقسیم کی جدوجہد کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ اور سرمایہ دار ملک چودہ بارہ جنگ کے لئے تیاریاں کرنے لگے۔ ایس نظام کے فطری نقائص تھے جو اس کثیری کے ساتھ تباہی کی طرف دھکیل رہے تھے۔ اس کے ساتھ ہی ایک اور عنصر تھا جو اس کی فلاح کا دشمن تھا۔ یہ مزدور تھے جو محسوس کرنے لگے کہ سرمایہ داروں کی تباہی اور بربادی میں ان کی نجات اور بہبودی کا راز پنہاں ہے۔ ان میں اتنا سیاسی شعور اور اتنی بیداری پیدا ہو گئی تھی۔

کہ وہ بچنے لگے کہ سماج کا معاشی نظام بہت ناقص ہے اور اس کا مفقود صرف تباہی، جنگ، بیروزگاری اور مایوس کا پیدا کرنا ہے۔ اس تنگ آکر انہوں نے یہ ارادہ کر لیا کہ سرمایہ داری کو ختم کر دیں اور اس کے بجائے ایسا نظام قائم کریں جس میں فلاح پیداوار یعنی فیکٹریاں، زمین، کانیں وغیرہ افراد کی نہیں بلکہ تمام قوم کی ملکیت ہوں۔ پیدائش کی بنیاد ذاتی منفعت پر نہیں بلکہ ضرورت عامہ پر ہو۔

سرمایہ داروں کے سامنے ان حالات میں تین صورتیں تھیں۔ اول تو کچھ دے دلا کر مزدوروں کی تالیف قلب کر لیتے اور اس طرح سے ان کو باخیلہ سے باز رکھتے۔ انیسویں صدی میں سرمایہ دار اس اصول پر ایک حد تک عامل رہے اور اپنی نوآبادیوں کی لوٹ کے مختلف دسترخوان سے چند سگے ٹکڑے مزدوروں کو بھیک دیتے رہے لیکن بیسویں صدی سے ان مقبوضات اور نوآبادیوں کی قومی تحریکوں اور صنعتی ترقیوں نے رفتہ رفتہ اس بات کو مشکل بنایا۔ علاوہ سرمایہ داروں نے یہ بھی محسوس کیا کہ بین الاقوامی تجارتی مقابلہ میں کامیابی کی یہی صورت ہے کہ مزدوروں کو جتنی ہی کم اجرت دیا جائے اتنی ہی تہہ بجا لیکن انھوں نے

پرکبھی ہو سکتے تھے۔ وہ اپنے حقوق کے تحفظ کیلئے لڑنے پر آمادہ ہو گئے۔ ان حالات میں مایہ اڑس کے سامنے دو طریقے کار تھے۔ اول تو یہ کہ وہ مزدوروں سے بغیر متبادل کے ہوئے اپنے ہاتھ پاؤں ڈال بیٹھے اور اپنی تباہی کو خاموشی کے ساتھ قبول کرتے لیکن ایسا ممکن تھا۔ اس لئے کہ کوئی جماعت منبر قوت آزمائی کئے ہوئے اپنے مطالبہ نہیں چھوڑتی۔ دوسری صورت یہ تھی کہ انہوں نے ملکی حالت کا مطالعہ کر دیا جائے۔ کیونکہ یہ ہی ان کے سپوہنہ کیلئے ہمارا تھا۔

چینی اٹلی اور آسٹریا کے سربراہوں نے اسی اصول پر چل کر اپنا دورانیہ کیا۔ ایک ایسی ملکی معائنہ حکومت قائم کر دی جس کا مقصد مزدوروں کی حالت کو قوت کر دینا تھا۔ اس اقتصادی نظام کو ہم فسطائیت کہتے ہیں۔ اس کی وجہ سے ممکن ہو گیا کہ سرمایہ داری کی پسیدہ عمارت کچھ عرصہ کے لئے جبر و ظلم کے مزدوروں کے مہربان ہو گئی۔ مگر یہ فسطائیت مسوقتہ دور میں آئی جبکہ سرمایہ داری نظام اپنے ملکی تقاضوں کے ساتھ مزدوروں کے مسائل کی وجہ سے اپنی آخری سسکیاں لے رہا تھا۔ شہزادہ مسوینی نے اگر اس میں ایک وقتی جان ڈال دی۔

چینی اور آسٹریا میں فسطائی انقلاب اس وجہ سے کامیاب ہوا۔ کہ گذشتہ جہت عظیم میں انکرت شکست ہوئی جس کی وجہ سے وہاں اقتصادی بد حالی بہت بڑھ گئی۔ اس وقت ان کے پاس کچھ کرنا چاہیے تھا۔ زیادہ شدت کیساتھ صوبوں کو نہ ملے۔ ان ملکوں کے مزدور عظیم انداز پر تھے اور باوجود اپنے لیڈروں کی خداری کے سرمایہ داروں کیلئے خطرہ تھا۔ اس لئے ان کی سرکوبی ضرورت تھی۔ اٹلی میں بھی یہی حالات پیش آئے۔ صرف فرق اتنا تھا کہ اٹلی پہلے شکست خوردہ ملک ہونے کے فلاح ملک تھا۔ کیونکہ جب اس نے دیکھا کہ تملیوں کا پلہ بھاری ہو رہا اور ان کی فتح ہو گئی تو وہ فوراً ان کی طرف متوجہ ہو گیا۔ لیکن جب ورسائی کا صلح نامہ ہوا تو اٹلی کو چون آبادیوں کے سطح کی امید تھی اور جن کا اتحادیوں نے پوشیدہ طرح سے وعدہ بھی کیا تھا۔ حالانکہ جو بیکس اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ مسوینی اور اسکے ساتھیوں نے یہ وعدہ لگانا شروع کیا کہ اگرچہ اٹلی کو جنگ میں فتح ہوئی لیکن صلح میں شکست ہوئی۔ صلح کے پود پٹیدہ سے فسطائی لیڈروں نے عوام کے جذبات کو برنگیز کیا۔ سرمایہ داروں نے ان کی بار باری اور ان کی اور کار مزدوروں کے لیڈروں کی مخالفت کی وجہ سے اور جمہوری حکومت کی گمراہی سے فائدہ اٹھا کر انہوں نے ملک میں فسطائیت قائم کر دی۔

انگلستان اور فرانس میں یہ نظام قائم نہ ہو سکا اس لئے کہ ان کو جنگ میں فتح ہوئی اور اپنی نوآبادیوں کی مدد سے وہ سرمایہ داری کی کرد و عمارت کو سنبھال سکے۔ لیکن اقتصادی دشواریوں اور تضاد کے بڑھنے کے ساتھ ساتھ وہاں بھی فسطائی رجحانات ترقی کرتے گئے۔ بالڈوین اور چمبرلین۔ دلاویر اور لاوال کی خارجی اور داخلی پالیسیاں اس بات کی شاہد ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ فسطائیت سرمایہ داری کا ایک دور ہے۔ بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ آخری دور ہے۔ اس لئے کہ اس کی تباہی کے بعد دنیا کے سماجی نظام کی تشکیل بالکل دوسری اصولوں پر ہو سکے گی۔ سرمایہ داری اور فسطائیت میں جو اختلافات ہیں وہ ظاہر میں بنیادی نہیں ہیں۔ اختلافات محض وجہ پیدا ہونے ہیں کیونکہ فسطائیت سرمایہ داری کے تحفظ کے فرائض انجام دینے میں معترض ہے لیکن اگر غریبوں سے دونوں کا تقویہ کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ دونوں میں کوئی بنیادی اختلافات اور تضاد نہیں ہیں۔ اس لئے کہ دونوں میں اتنی فریبی عوام کے تکرر نظر سے نہیں کی جاتی بلکہ نئی فائدہ کیساتھ دونوں میں فلاح پیداوار پر قبضہ سماج کا نہیں ہوتا بلکہ افراد کا ہوتا ہے لیکن ہم تاریخ کے اس دور میں پہنچ گئے ہیں۔ جب کہ یہ اصول اب زیادہ عرصہ تک کارفرما نہیں رہ سکے۔ شہزادہ مسوینی نے ہمارے موجودہ نظام میں جان ڈالنے کی بہت کوشش کی۔ لیکن اس میں ملوث اتنی شکست نہیں باقی رہی ہے کہ وہ اب اور زندہ رہ سکے۔

فیض احمد فیض

ہماری تنقیدی اصطلاحات

ایک تنقید نگار کو جہاں ہماری زبان سے اور بہت سی شکایات ہیں وہاں ایک شکایت یہ بھی ہے کہ آئے حسب ضرورت تنقیدی اصطلاحات نہیں ملتی۔ یہ زبان کے مجز بہن نہیں ہے اس کے معنی نہیں کہ ہماری زبان میں تنقیدی لغت موجود ہی نہیں۔ یا اس میں ایسے الفاظ کی کمی ہے جو مختلف تنقیدی تصورات کو ادا کر سکیں اس شکایت کے معنی صرف اس قدر ہیں کہ ہمارے ہاں تنقیدی الفاظ و تراکیب کے استعمال میں اختلاف اور ابہام موجود ہے۔ ان کی اصطلاحی اہمیت زائل ہو گئی ہے۔ اصطلاح اور عام لفظ میں فرق ہی یہی ہے کہ ایک عام لفظ کے ارد گرد بہت سے موصوم غیر معین تصورات کا ہالہ سا ہوتا ہے۔ لیکن ایک اصطلاح کا مفہوم بالکل معین اور غیر مبہم ہوتا ہے اور اگر ایسا نہیں ہے تو ہم اسے اصطلاح کہہ ہی نہیں سکتے اور دوسری بات یہ ہے کہ ان اصطلاحات کی فنی یا قدری اہمیت بہت واضح نہیں۔ ہم نے ابھی تک یہ پرکھنے کی کوشش نہیں کی کہ ہمارے مجوزہ محاسن و معائب بھی یا نہیں اور اگر ہیں تو کیوں ہیں۔ مثلاً جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں شاعر کے کلام میں سلاست ہے، ردائی ہے، خلوص ہے، جدت ہے وغیرہ وغیرہ تو وہی اس شاعر کے کلام کی خصوصیات واضح ہوتی ہیں اس لئے کلام کے حسن و قبح کا پتہ چلتا ہے آپ نے بھی الفاظ اتنی بار اور اتنے مختلف معنوں میں استعمال ہوتے دیکھے ہیں کہ اب ان سے دوچار ہونے پر کوئی واضح تصور آپ کے ذہن میں پیدا نہیں ہوتا۔ میں سمجھتا ہوں کہ ان الفاظ کے متعلق کافی بحث و توضیح کی ضرورت ہے ایسے تمام الفاظ کی فہرست کافی طویل ہے اور ان کے ایک معنوں میں سیٹنا ذرا مشکل ہے میں نے اس مضمون میں چند زیادہ کثیرالاتعمال الفاظ پر بحث کی ابتدا کرنے کے لئے تشبیہ و استعارہ، تشبیہ و استعارہ کے معانی میں تو یہ اختلافات یا ابہام نہیں۔ لیکن ان کا صحیح فنی مقصد اور محاسن شعر میں ان کی اہمیت کے متعلق بہت سی غلط فہمیاں موجود ہیں آج تک بھی کسی شاعر کے کلام کا محاسبہ کرتے وقت تشبیہوں اور استعاروں کی ندرت اور رنگینی پر کافی زور دیا جاتا ہے۔ بہت سے نقاد کہتے ہیں کہ غالب کی عظمت کا راز اس کی اچھوتی تشبیہوں اور جدید استعاروں میں پوشیدہ ہے اگر ہم کہتے نہیں ہیں تو سمجھتے ضرور ہیں کہ ایک شاعر معنی تشبیہوں اور استعاروں کے بل پر بھی بڑا شاعر بن سکتا ہے تشبیہ اور استعارہ کی اہمیت جانچنے سے پہلے ہمیں ان کی صحیح نوعیت معلوم کرنی چاہئے شاعر اپنے تجربہ کی کوئی کائی پڑھنے والے تک پہنچانا چاہتا ہے اس کائی کی وضاحت کیلئے اسے موزوں الفاظ نہیں ملتے۔ چنانچہ وہ اسے ایک مختلف کائی میں تبدیل کر دیتا ہے یہ کہنے کی بجائے کہ فلاں چیز جیسی ہے وہ یہ کہتا ہے کہ فلاں چیز فلاں چیز جیسی ہے اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ قدرت کلام کا مظاہر نہیں مجر کا انہما ہے اس کے لفظی یہ ہیں کہ لکھنے والا اپنے مضمون کی تمام تفصیلات کو پسند الفاظ کے جامہ میں سمیٹ نہیں سکیا یا ان کے

انہار کے لئے اُسے الفاظ نہیں ملے۔ مگر اُسے اور راست کی بجائے تشبیہ استعارہ کی گپٹنڈی یا شارٹ کٹ اختیار کرنا پڑے پہلا راستہ طویل بھی تھا دُشوار بھی دوسرا مختصر بھی ہے پہل بھی اس عمل میں یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ تشبیہ یا استعارہ منزل نہیں راستہ ہے اور راستہ کی اہمیت محض منزل کی وجہ سے ہوتی ہے اور اگر ایک منزل ہی اہم نہیں ہے تو اس کا راستہ ادبی ناقابلِ اعتنا ہو گا۔ شاعر یا مصنفے والے کی منزل تو اُس کا مقصود یا خیال ہو اور اگر یہ منزل بالکل بغير ہے تو راستہ کی رنگینی اُسے دلغریب نہیں بنا سکتی پس تشبیہ استعارہ شعر یا ادبی تحریر میں کوئی مقصود نہیں۔ فقط ایک راستہ یا ایک آدھ اور ہوا تھتے یا آلے کی طرح اُس کا سخن و محب اضافی ہے ہم کسی شاعر کو اُس کی تشبیہوں اور استعاروں کی وجہ سے مستحسن یا مذموم قرار نہیں دے سکتے۔ نہ کوئی شاعر محض ان کے اٹانے پر ہمیشہ زندہ رہ سکتا ہے۔ ادب برائے ادب کی طرح تشبیہ برائے تشبیہ یا استعارہ برائے استعارہ غلط اور گمراہ کن نظریہ ہے۔

سلاستِ روانی اور بیانتگی سلاست اور روانی دراز یا دُشوار کے محتاج ہیں۔ سام طور سے ہم اُس شاعر کے کلام کو سلیس کہتے ہیں جو ہلکے چلکے ہندی نما الفاظ استعمال کرے جسے فارسی اور عربی کے الفاظ اور خصوصاً فارسی ترکیب سے نفرت ہو لیکن اس رائے کی حمایت کرنے میں بہت سی مشکلات کا سامنا ہوتا ہے مثلاً اگر ہم دوایسے اشعار کو سامنے رکھیں جن میں سے ایک فارسی نما ہے اور دوسرا ہندی نما تو یہ لازمی نہیں ہے کہ ہندی نما یا سلیس شعر زیادہ سہل الفہم ہو۔ غائب کے یہ اشعار لیجئے۔

موت کا ایک دن معین ہے
نہیں کیوں رات بھر نہیں آتی
ہے کچھ ایسی ہی بات جو چپ ہیں
ورنہ کیا بات کر نہیں آتی

اور دوسری طرف -

موج میں ہے طغیانی کا مہنگ
دلکھیں کیا گزرتے ہے قہرے پر گہر مہنگ
غم مہنگی کا اسد کس ہے جز مرگ علاج
شع برنگ میں جلتی ہے بحر مہنگ

اب ان اشعار میں سے سلیس کون ہیں اور مشکل کون؟ اگر الفاظ کو دیکھی جائے تو پہلے دو اشعار یقیناً سلیس ہیں۔ لیکن اگر معانی پر نظر ڈالی جائے تو دوسرے دو اشعار اور بھی زیادہ واضح ہیں۔ پھر یہ ہے کہ فارسی زبان میں بطور موج کا مہنگ غم مہنگی اتنے ہی آسان الفاظ سمجھے جاتے ہیں جتنے ہندی میں بات اور چپ وغیرہ ہیں سلیس شعر تو وہی ہونا چاہئے جس کا مطلب آسانی سے ذہن میں آجائے۔ لیکن کسی شعر کو گنگناک اور پیچیدہ بنانے کے لئے فارسی الفاظ کی مدد لینا ہرگز ضروری نہیں ہے نہ ضروری ہے کہ جہاں کوئی فارسی ترکیب آتی تحریر میں پیچیدگی پیدا ہوگئی اس کے تو یہ معنی ہوئے کہ ہندی بجا شائیں آجنگ جو کچھ لکھا گیا ہے بہت سلیس ہے اور فارسی میں تو گویا خاقانی اور بیدل کے سوا کوئی پیدا نہیں ہوا۔ یہ بات نہیں بڑا سبب کسی تحریر کی سلاست کو الفاظ کی نوعیت سے بہت کم تعلق ہے اگر خیال رکھنے والے کے ذہن میں صاف ہے اور اُس نے اُسے سہولت سے آپٹیک پہنچا دیا ہے تو اُس کی تحریر میں فارسی کی بجائے لاطینی کی ترکیب ہوں تو بھی ہم اُسے سلیس ہی کہیں گے البتہ امکان یہ ہے کہ اگر الفاظ

زیادہ مانوس ہوں تو مضمون زیادہ آسانی سے ہم تک پہنچتا۔ روزمرہ گفتگو کے الفاظ زیادہ مانوس ہوتے ہیں۔ جن میں جو کچھ کہنا یا لکھنا چاہتے ہیں وہ زیادہ جلد قبول کر لیتا ہے۔ لیکن یہ امکان ہے شرط نہیں ہے، سلاست اور روانی کے متعلق ہمارے تنقیدی خیال میں نقص یہ ہے کہ ہم نے مقدمہ کو موزوں اور موزوں مقدمہ کر دیا ہے، سلیس سے ایسی تحریر مراد لینے لگے ہیں جس کے الفاظ ہماری سمجھ میں آجائیں، یہی بات روانی اور بے ساختگی کے متعلق بھی صحیح ہے، روانی کے معنی یکساں حرکت کے نہیں۔ اب الفاظ تو حرکت کرتے نہیں۔ پڑھنے والے کا ذہن حرکت کرتا ہے اور اس حرکت کی یکساں توجہ کے باہمی تعلق پر منحصر ہے جو الفاظ اس کے ذہن میں منضبط کرتے ہیں اگر لفظ کا پیدا کردہ صوتی اور معنوی تصور برید کے لفظ کے تصور میں آسانی سے تبدیل ہوتا اور گھٹا تا چلا جلتا گا تو پڑھنے والے کے ذہن کو ایک آسانش ایک فرصت کا احساس ہو گا، اسی کو ہم روانی کہتے ہیں۔ سلاست کی طرح یہ بھی نہایت ہندی کا جھگڑا نہیں، معانی کی موزوں نشست کا مسئلہ ہے۔ الفاظ کے تابع تسلسل کی پیدائش نہیں ان کی داخلی ہم آہنگی کا نتیجہ ہے، اسی طرح بیباختہ سے ہیں ایسی تحریریں یا اشارے مراد لینے چاہئیں جن میں کوئی بے جا نمائش کوئی تصنع کوئی آدو دھوس نہ ہو لیکن علامہ نے اس لفظ کے معنی اس سے بہت زیادہ محدود کر لئے ہیں۔ عام طور سے ہم بیباختہ ان اشارے کو کہتے ہیں جن میں روزمرہ بول چال کے الفاظ بہت ہی عام اور پیش پائیا، تجربیات کا اظہار کیا جائے

دلِ ناداں تجھے ہوا کیسا ہے آفراس مد کی دعا کیا ہے ؟

ہم بھی مزہ میں زبان رکھتے ہیں کاش پوچھو کہ دعا کیا ہے ؟

لیکن میں سمجھتا ہوں کہ ایسے اشارے ساختگی کی بہت ہی ادنی مثالیں ہیں اور اس میں گھٹنے والے کے فن و خیال کا اتنا ہلکا نہیں جتنا تجربیات کی اپنی نوعیت کا۔ اگر کوئی شاعر نسبتاً زیادہ گہرے اور زیادہ دقیق تجربات کا ایسی ہی سہولت سے اظہار کرے تو نہ صرف ہمیں اس کے اشارے کو بیباختگی کے متصف کرنا چاہئے بلکہ اس بے ساختگی کو فنی اعتبار سے فوقیت بھی دینی چاہئے۔ بیباختگی کو ہم غریبی اس لئے کہتے ہیں کہ احساس ایک خوشگوار پہنچنا ایک فنی تجربہ سا پیدا کرتا ہے اور یہ احساس عاشقانہ مساطات کے علاوہ حکیمانہ اور فلسفیانہ خیالات بھی پیدا کر سکتے ہیں۔ اگر مزید جہ بالا اشارے بے ساختہ میں تو یہ کہیں نہیں ہیں۔

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں ابھی عشق نئے آسمان اور بھی ہیں

اگر چہن گیا اک نشین تو کیا نسیم مقاماتِ آہ و فغاں اور بھی ہیں

یا

وہ حرفِ ماز جو مجھ کو سکھا گیا ہے جنوں خدا مجھے نفسِ جبریل دے نہ کہوں

ستارہ کیا مری تقدیر کا پتہ دے گا وہ خود فرخیِ افلاک میں چھوڑا زبوں

شوخِ ظرافت، سوز و گداز، شوخی اور ظرافت کا اب تک محاسن شعریں شمار ہوتے ہیں۔ ایسے ہی ہے جیسے کسی فلم کو اس نے داد دی جائے کہ

اس میں حملے بہت اچھے ہیں یا ایک کتاب کو اس لئے شام ہکا گردنا جانے کہ اس کی جلد نہایت خوبصورت ہے، ہرن کی ایک مخصوص فرستہ ہوتی ہے اور اسی کے وجود یا غیر موجودگی سے ہم اس فن کے کسی نمونے کو کامیاب یا ناکامیاب ٹھہراتے ہیں۔ شاعری اور مزاح دو عمدہ فن ہیں اور دونوں کا اپنا اپنا مخصوص رد عمل ہے، جب ہم ایک مزاحیہ شعر کو اچھا ٹھہرکتے ہیں تو ہم اس شعر کے مجموعی تاثر کا تجزیہ نہیں کرتے، دماغ میں ایسے شعر کو ایک کامیاب لطیفہ کہنا چاہتے، اہم اسی حیثیت سے اس کی پرکھ کرنی چاہئے، شوخی اور لطافت خوبیاں ضرور ہیں لیکن ان کی وجہ سے شعر میں مرن ایک غیر متعلقہ، ہذا کا اضافہ ہوتا ہے، شعر کی اپنی خوبی یا بُرائی پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ فن ریاضی نہیں ہے، اس میں ایک اور ایک ٹکڑے ہمیشہ دو نہیں بناتے، کچھ نصف بھی ہو جاتے ہیں، شوخی اور لطافت سے کسی کو خیال گھڑا ہر گاہ اگر یہ محاسن ہیں تو سوز و گداز محاسن کیوں نہیں۔ چنانچہ سوز و گداز بھی محاسن قرار دئے گئے، دوسرے الفاظ میں اگر شعر پڑھنے والے کے دل میں کوئی طریقی کیفیت مرتب کرے تو بھی اچھا شعر ہے، اسے سیدھے طریقے سے یوں کہا جاسکتا تھا کہ جو شعر پڑھنے والے کے دل میں کسی نوع کی جذباتی کیفیت مرتب کرے اچھا شعر ہے اور یہ بہت حد تک صحیح بھی ہے۔ ہر شعر عام طور سے ایک جذباتی تجزیہ کا آئینہ ہوتا ہے اور اگر پڑھنے والا اس کے جذباتی پہلو سے متاثر نہیں ہوتا تو شاعر کا انہماک کامیاب نہیں ہے۔ لیکن ان تاثرات کو انواع میں تقسیم کرنا اور پھر نوع کو بجائے خود ایک خوبی تصور کر لینا بہت گمراہ کن ہے۔ قدامت کا مطلب بھی غالباً یہی ہوگا لیکن متاخرین نے تقلید کی دھن میں جزد کو اصل و امثال کو معتقدات میں شامل کر دیا۔

تصوت۔ اسکول میں ہمارے اساتذہ ہر شعر میں تصوت کی چاشنی ڈھونڈا کرتے تھے اور اگر انہیں کسی شعر میں اس کا سراغ نہیں ملتا تھا تو فرما کرتے تھے، 'اے ہٹاؤ، لغو شعر ہے' آگے پڑھو اب تصوت کا شعر کے لوازمات میں شمار نہیں ہے۔ لیکن اس کے مفہوم کے متعلق کافی غلط فہمی موجود ہے، تصوت ایک عقیدہ بھی ہے اور ایک کیفیت بھی، بعض شعرا محض صوفیانہ عقائد کو نظم کرتے ہیں اور بعض ان ذہنی اور جذباتی کیفیات کی ترجمانی کرتے ہیں جن پر ان عقائد کی بنیاد ہے۔ لیکن جس طرح ہم کسی شاعر کو محض اس وجہ سے انقلابی یا اشتراکی شاعر نہیں کہہ سکتے کہ اس کے کلام میں انقلاب کا لفظ بار بار دہرایا جاتا ہے اسی طرح ہمیں کسی شاعر کو محض اس وجہ سے صوفی شاعر نہیں کہنا چاہئے کہ اس میں ہمہ دست کے نظریئے کی تکرار موجود ہے۔

اصل شہود و شاہد و شہود ایک ہیں

یا

ڈوبیا مجھ کو ہونے نے نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا

اور اس قسم کے اشعار کو حکیمانہ فلسفیانہ یا ادراجی چلبے نام دے لیجئے لیکن انہیں صوفیانہ اشار نہیں کہا جاسکتا، ان میں تصوت کی بنیادی کیفیت موجود نہیں ہے۔ مقاصد شعر کے لئے ہم محض اسی کیفیت کو تصوت کہتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر عقائد کو سہارا دینے کے لئے کوئی شدید جذبہ موجود نہ ہو تو اول انہیں شاعری کی سرحد میں داخل کرنا ہی دشوار ہوتا ہے اور دوسرے ان میں خلوص کی چمک پیدا نہیں ہوتی۔

مضمون آفرینی اور محاطہ بندی 'ظاہر ہے کہ مضمون آفرینی کے بغیر کوئی شعر شعر کہلا ہی نہیں سکتا۔ لیکن ہمارے ان مضمون آفرینی کے لغوی اور اصطلاحی معنوں میں کافی اختلاف ہے 'عام طور سے ہم مضمون آفرینی سے یہ مراد لیتے ہیں کہ مضمون کم ہے اور آفرینی زیادہ 'اگر شاعر کوئی بالکل نیا، بالکل ناشنیدہ مضمون پیدا کرے تو ہم اسے مضمون آفرینی نہیں کہتے۔ لیکن اگر کسی پڑنے 'فرسودہ مضمون میں کوئی تفصیل بڑھادی جائے کچھ اہل بدل کر دیا جائے یعنی جگہ کے سر پر ہوم رکھ کر پکڑا جائے تو مضمون آفرینی مسلم، مثلاً یہ شعر مضمون آفرینی کے فائدہ ہے '

ذکر اُس پری دش کا اور پھر بایں اپنا بن گیا رقیب آخر جو تھا رازماں اپنا

اور یہ نہیں ہے

منظر اک بلندی پر اوہم بنالیتے خوش سے اُھر تو لاکھ کے مکاں اپنا

ظاہر ہے کہ مضمون آفرینی کا یہ نہایت غلط استعمال ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خود مضمون کا لفظ غلط معنوں میں استعمال ہو رہا ہے 'مضامین' سے شاعر کے اپنے محسوس کردہ تجربات کی بجائے وہ بندھے ہوئے عنوانات مراد لئے جاتے تھے۔ جن پر قربا ہر شاعر طبع آزمائی کرتا تھا۔ حدود رقابت معشوق کی بے وفائی، دنیا کی بے ثباتی، عاشق کی نقابت، شب بچراں کی طوالت، شاعر کے لئے یہ مختلف اقسام کے معروضات تھے جن پر وہ زیادہ سے زیادہ کوئی خوبصورت گرو لگا سکتا تھا 'اسی کشیدہ کاری کو ہم مضمون آفرینی کہتے ہیں۔

بندش 'قافیہ بندش کی چستی، قافیہ کی موزونیت اور مختلف صنائع کے تعلق صحت اس قدر کہنا کافی ہے کہ تشبیہ استعارہ کی طرح صنائع و بدائع (یہ بھی شعر کے تاثر کو واضح کرنے کے ذرائع یا آلات ہیں ان کی اہمیت بھی قطعی نہیں انسانی ہے۔ ان کی موجودگی بھی شعر کے حسن کی شرط یا دلیل نہیں بلکہ اس حسن کی تخلیق کے بہت سے ذرائع میں سے ایک ذریعہ ہے جو کثرت استعمال کی وجہ سے قریب تر اور آسان تر ہے۔

ایک اور بات کی تشریح بھی لازمی ہے۔ اکثر نسخے میں آتا ہے کہ مشرقی ادب کو مشرقی معیار سے جانچنا چاہئے اور اس مشرقی معیار کے حاکم وہی ہیں جن کا اوپر تذکرہ ہو چکا ہے 'مغربی ادب و تنقید کے معقولات مختلف ہیں اور ان کا ہمارے خالص مشرقی ادب پر احلاق کرنا پانی کو گڑو سے ناپنے کے مترادف ہے 'یہ مشرقی اور مغربی کی تفریق سطحی اور گراہ کن ہے 'ادب کی طرح تنقید بھی وقت اور ماحول کی پر وی کرتی ہے 'اہل کتابیں پہلے لکھی جاتی ہیں۔ تنقیدی قوانین بعد میں وضع ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہر دور کے نقادوں کو اپنے معیار اور باجیں جو خصوصیتیں نظر آتی ہیں انہیں کو وہ محاسن قرار دے لیتے ہیں اور پھر انہیں کو سامنے رکھ کر تنقید کے قاعد و ضوابط بھی مرتب کر لیتے ہیں 'جب معاشی ماحول بدلتا ہے تو لکھنے والے بھی بدل جاتے ہیں اور نقاد کی آرا بھی 'یہ ہر سماج کا داخلی فعل ہے اور اسے مشرق یا مغرب سے تعلق نہیں 'پرانی سماج اور اُس کے ادیب ایک ایسے طبقہ کی تقلید کرتے تھے جسے نام و نود کی ہوس بھی تھی اس کے مٹ جانے کا ڈر بھی 'یہ طبقہ اس ڈر کا اعتراف کبھی حزنیت اور تصوف کے رنگ میں کرتا تھا کبھی تعیش اور لذت پرستی کی صورت میں 'زندگی میں اس کی واحد کوشش یہ تھی کہ اُس کے دل

دماغ کو آپ نہ آئے اس دور کا ادب انہیں جذباتی ضروریات کو پورا کرتا تھا۔ کوشش کی جاتی تھی۔ ہلکے پھلکے الفاظ ہوں کہیں زاہد پھبتی ہو کہیں بے ثباتی دنیا کا تذکرہ مضامین خواہ سادہ ہوں خواہ معلق لیکن ہوں ایک ہی دھب کے جن سے سب کا ذہن ٹوس ہو، پھر شعریں تو ابانہ سج سج ہو اور یگیاتی نفاست انہیں خصوصیتوں کو نقادوں نے محاسن شہرہ آرد کیا۔ اب یہ طبقہ مٹ چکا ہے برائی نظام کی نوعیت تبدیل ہو گئی ہے اب ادب ایک مختلف طبقہ کی ترجمانی کرتا ہے۔ اور اس کی نوعیت محض تفریحی نہیں افادی ہوتی جارہی ہے۔ چنانچہ پڑانے سکوں کی جگہ نئے نئے ٹکسال سے باہر آ رہے ہیں۔ رومانیت، ذوالیت، رحمت پسندی، ترقی پسندی وغیرہ۔ یہ مغرب کی تقلید کا نتیجہ نہیں۔ ہمارے سماجی ارتقاء کا فطری اور لازمی نتیجہ ہے ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم ان پرانے اور نئے سکوں کے وقتی اور اتفاقی حل پر جھگڑنے کی بجائے ان کی قطعی اور دائمی قیمتیں دریافت کرنے کی کوشش کریں۔

بیدی فن اور نقطہ نظر کے اعتبار سے ایک مکمل دیہے

گرہن

نئے افسانے

راجندر سنگھ بیدی کے افسانوں میں ترقی پسند اور انقلابی نقطہ نظر کے ساتھ ساتھ ایک ایک ایسا ادبی ٹھہراؤ پایا جاتا ہے جو آج کل کے لکھنے والوں کے پہلو ہونا کم دیکھنے میں آتا ہے

شریک کتاب افسانے

گرہن رحمان کے جوتے، ہلکی، اعوا، غلامی، ہڈیاں اور پھول، زمین الصابین، لاروے، گھر میں بازار میں، دوسرا کندہ، آلو، صاوان اور میں، چمپک کے داغ اور ایوا لائٹ۔

مصنف کی طرز نگارش اور عمیق مطالعہ جس کا ثبوت اس نے دانہ و دام میں دیا ہے اسے بہترین افسانہ نگاروں کی صف میں کھڑا کرتے ہیں۔

مکتبہ اردو لاہور

حکیم ازرقی

مولانا عبد السلام ندوی کا خطبہ صدر متعلقہ ازرقی

حضرت مولائی کے شہر کانپور کی انجمن جامعہ اویہ کے سالانہ جلسہ کا خطبہ عداوت ہو لکھنے والا شرف العبد دہر دھو ص (الاصنف ہو ادا سس ہو
دہ بصادق کا یہ نوٹ: ”کہ اردو زبان میں نثر پر بہت کم توجہ کی گئی ہے۔ اس خطبہ میں شرعی متعلق بعض نئی اور مفید باتیں ہیں۔“ — تو پھر ”جبات باہر“
کے آدمی کو کس طرح جرات ہو سکتی ہے کہ کوئی اقتراض وار دکرے۔ لیکن الامر فوق الادب، بلکہ الادب فوق الامر!

فاضل خلیب پیپے تو نثر کو ادبی حیثیت سے نظم پر ترجیح دیتے ہیں۔ اور اس کی دلیل نقل کرتے ہیں کہ نظم ضرورت بشری وزن قافیہ کے باعث
تعبید کی ترکیب ہوتی ہے۔ غیر فصیح الفاظ استعمال میں لاتی ہے۔ نثر اس سے پاک ہے۔ اور اس کی تائید یوں کی ہے کہ نثر کو نظم کے قالب
میں ڈھالا جائے تو غیر ضروری الفاظ بڑھانے پڑتے ہیں مگر جب نظم کو نثر کے قالب میں ڈھالا جائے تو غیر ضروری الفاظ چھٹ جاتے ہیں۔ عبارت
سہول ہو جاتی ہے۔ ایجاز و اختصار پیدا ہو جاتا ہے!

گویا بسم اللہ ہی غلط کر دی — نظم کی ماہیت کے متعلق مبتدیانہ باخبری سے اعراض فرمایا —۔ وزن و قافیہ خارجی زنجیریں نہیں۔
جس ذہنی حالت کا اظہار نظم سے کیا جاتا ہے۔ اس کے لئے اس کے اظہار کے لئے اصوات کی مخصوص ہم آہنگی ضروری ہے اس کے بغیر اس ذہنی
حالت کا ابلاغ و اظہار نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے نظم کو نثر کرنے سے آپ کلام کو بہتر نہیں بنا سکتے۔ خواہ الفاظ جوں کے توں رہیں! — بہتر کیا،
تمام معاملہ بگڑ جاتا ہے۔ نہیں تو کلام حافظ کی جگہ مولانا عبد السلام کا ”نثری ترجمہ“ زیادہ مقبول و قبیح ہو!

دوسرا نکتہ یہ ارشاد فرمایا ہے کہ نثر کو نظم پر ”افادی“ حیثیت سے بھی ترجیح حاصل ہے۔ اور اس افادی حیثیت کی تشریح یوں کی ہے کہ نظم میں
زیادہ تر جو بدگوئی چالچوسی شراب... وغیرہ کے مضامین ہوتے ہیں۔ جو اخلاقی و مذہبی اعتبار سے قابلِ اجتناب ہیں۔ فاضل نقاد نے اگر نظم میں ان
مضامین کا مطالعہ زیادہ فرمایا ہے تو اس میں نظم کا تصور نہیں۔ اس قسم کے رجحانات والے لوگ کہتے ہیں کہ نثر میں ایسے مضامین کی کمی نہیں اور اگر چند اچھا
کی بات مان لی جائے تو یوں پی کے چند ترقی پسند کہانے والے افغان نگاروں کا ایک ایک قصہ شعراء کے دیوانوں پر جاری ہے! — مگر اس کا
”افادیت“ سے تعلق زیادہ واضح نہیں۔ اور اس دلیل کی یہ تائید کہ یہی وجہ ہے کہ کوئی پیچیدہ آج تک شاعر نہیں جوا ”کچھ ایسی باربٹ نہیں۔ عیسائی
کہتے ہیں کہ حضرت سلیمان اور داؤد شکر کہا کرتے تھے۔ اور کیا خود رسول پاک نے وضاحت نہیں فرمایا کہ شرم کلام لطیف کراچیا اچھا اور برا جاتا ہے!

ہر ایک شاعر پڑھنا سنا اور پسند کرنا جو مولیٰ پاک اور صحابہ کرام و حضرت علی اور حسان بن ثابت صاحب دیوان تھے، کا شیوہ، ہر کسی طرح ہی شعر کہنے سے زیادہ اخلاقی فعل ہے!۔۔۔ یوں بھی یہ کہاں کی ادبی تنقید سے بھرپور ہے کہ مولانا عبد السلام ندوی نے دوا علمنا لا الشکر، دما یسبحی لہ، کا تجزیوں کی جگہ ہم نے محکمہ کو شعر کی تعلیم نہیں دی، کیونکہ وہ ان کی شان رسالت کے لئے موزوں و سزاوارہ تھی؟۔۔۔ جو غلط بھی ہے اور بے ربط بھی!

نظم و نثر کے متعلق تیسرا نکتہ یہ بیان فرمایا گیا ہے کہ عام طور پر کلام کی قوسیں ہیں نظم و نثر لیکن دقیق انظر لوگوں نے ایک ایسی قسم بتائی ہے جو نظم و نثر دونوں سے الگ ہے!۔۔۔ اور اس دعویٰ کی تائید میں قادی صاحب کی کسی کتاب سے دو شخصوں کا مکالمہ درج کیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ دو شخص غالباً ادیب ہونے کے ساتھ فلسفی تھے، حالانکہ نقل کردہ عبارت مشہور فرانسیسی طریف مولیر کے ایک ڈرامہ کے چند فقوں کا پرہ معلوم ہوتی ہے۔ بہر صورت اس عبارت سے کسی طرح بھی معلوم نہیں ہوتا کہ ہر غیر منظوم کلام نثر نہیں!۔۔۔ اس بحث کو بلا کر کے فرمایا گیا ہے کہ سلاست روانی، جڑی صنائع و بدائع، استعارہ، شاعری کے لازمی جزو ہیں!۔۔۔ اور ادبیاد نثر میں یہ اجزا بکثرت ہوتے ہیں۔ لازمی جزو کی بھی ایک ہی رہی، اگر صنائع و بدائع انہوں کو تو یا شعر نہیں ہوتا۔ اور روانی اور سلاست کے تو کیا کہنے!

اسی سلسلہ میں منطقی منطوق کی ایک اچھی مثال سرزد فرمائی ہے۔ کہتے ہیں کہ بعض ادیب قرآن کو نہ نظم مانتے ہیں نہ نثر۔ جس طرح انکو کہ نہ سب سے نزار!۔۔۔ سب اور انار کے سوا ہر چل کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ نہ سب ہے نہ انار!

نظم و نثر کے نازک امتیازات کی بحث کو بڑھا کر آخری فیصلہ لیں فرمایا ہے کہ نظم میں جو مضامین بیان کئے جاتے ہیں وہ اور ہیں اور نثر میں اور ہیں! اور اس موہبت کو معین یوں فرمایا ہے کہ غیر اخلاقی مضامین (دندی بواہوی) زیادہ تر نظم کے معنی عنصر ہیں۔ بر خلاف نثر میں جو مضامین بیان کئے جاتے جاتے ہیں زیادہ تر اخلاقی!۔۔۔ ہوتے ہیں!

اول تو یہ مضامین کو بیان کرنا، ایک عجیب سی چیز ہے اور پھر اس داعیہ مضمون بازی کو ڈرامہ ناول اور افسانہ کی بھی اقداری خصوصیت قرار دینا مولانا خود فرماتے ہیں:۔۔۔ ان افسانے سب زیادہ تر شکر کے لئے موزوں ہیں! اور اس طرح مسدس، تنالی، بال، جبریل، بانگ درا، کو غیر اخلاقی اور منظم ادب گستاخ کے مات نغم اور تنائی کی پریشان، کو اخلاقی، اور نثر، قرار دینا کچھ ایسا قابل تعریف تنقیدی کارنامہ نہیں۔ اور اگر ان مثالوں کو مستثنیات گردانا جائے تو مولانا کی کلیہ سازی بے کار ہو جاتے ہیں۔

نثر اور نظم کے لئے الگ الگ مضمون متعین کر کے بعد مولانا فرماتے ہیں کہ نثر کا ایک اہم موضوع تصوت و اخلاق ہے، تصوت و اخلاق کو ایک موضوع اور نقطہ ایک موضوع قرار دینا بذات خود دھچپ ہے۔ اس پر یہ دلیل کچھ کم نہیں کہ کیونکہ صوفیانہ اور اخلاقی مضامین میں اکثر لطیف تشبیہات و استعارات، قصص و حکایات، نقل و روایات کے ضمن میں واضح اور شگفتہ الفاظ میں بیان کئے جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعض اخلاقی کتابیں مثلاً انوار سہیلی اور اخلاق محنی وغیرہ ادبی حیثیت سے فارسی کے قدیم نصاب تعلیم میں داخل تھیں۔۔۔ مثلاً کے ساتھ دیگر استعمال ضروری ہو یا غیر ضروری مگر یہ امر یقیناً قابل توجہ ہے کہ اس دلیل کے جملہ اجزا تصوت کو نظم کا موضوع بنانے کے مانع نہیں۔ انوار سہیلی اور اخلاق محنی اگر اخلاق کی کتب ہیں

تو مولانا روم اور عطار کی شذوئیاں تصوف کی کتب ہیں اور ادبی حیثیت سے داخل نصاب رہی ہیں۔ ان میں بھی لطیف تشبیہات و استعارات۔۔۔ بیان کئے جاتے ہیں: تو پھر نثر اور نظم کے الگ الگ مضمون متین کرنے کا کیا فائدہ؟

یوں بھی اس خطبہ صمدیت میں کچھ بنیاد اور غیر متوازن لکھے عام ہیں۔ مثلاً لکھتے ہیں کہ دنیا میں جس قدر بڑے بڑے سیاست دان پیدا ہوئے وہ صرف سیاسی آدمی نہ تھے بلکہ بہت بڑے ادیب اور دانش پرور بھی تھے: تو گویا اگر آپ ایک بڑا سیاست دان ایسا تہا دیں جو بہت بڑا ادیب (محض بڑا ادیب نہیں) اور دانش پرور ہوتا تو مولانا کا کلیہ غلط ثابت ہو گیا۔ ہمارا کہ بڑا سیاست دان تھا۔ مگر بہت بڑا ادیب نہ تھا۔ یہی سلسلے میں مولانا فرماتے ہیں کہ مہاتما گاندھی اور پنڈت جواہر لال نہرو کا شمار بہترین ادیبوں میں کیا جاسکتا ہے۔ اور یہ لوگ اگرچہ جو کچھ لکھتے ہیں انگریزی میں لکھتے ہیں۔ تاہم اردو زبان میں ان کی تصنیفات یا مضمین کے ترجمے ہوتے ہیں وہ اردو علم ادب میں نثر کا بہترین نمونہ ہمارے سامنے پیش کرتے ہیں۔

اس فقرہ پر غور کیجئے: کس قدر بے احتیاطی سے سوچا اور لکھا گیا ہے! — مہاتما گاندھی کو ادیب مان لیا۔ مگر انہیں بہترین ادیبوں میں شمار کرنے کا فخر مولانا کو مبارک رہے۔ یہ کہنا کہ گاندھی جی جو کچھ لکھتے ہیں انگریزی میں لکھتے ہیں اگر واقعہ کے طور پر درست ہے اور جو کچھ کی محرمیت جائز ہے تو پھر گاندھی کا شمار انگریزی کے بہترین ادیبوں میں ہونا چاہئے۔ اس لئے مولانا کو اپنی رائے کے علاوہ انگریزی ادب کے چند اور مستند نقادوں کی رائے بھی پیش کرنی چاہئے۔ اور پھر مولانا کہ یہ ارشاد کہاں تک بجا ہے کہ نہرو اور گاندھی کی انگریزی تحریروں کے ترجمے اردو ادب میں اردو نثر کے بہترین نمونے ہیں خواہ ترجمہ کرنے والا اور اس کا ترجمہ کسی قسم کا ہو؟۔

ایک اور کلیہ ملاحظہ ہو کہ ”شعر تو ہر شخص کہہ سکتا ہے۔ لیکن نثر علمایں لکھ سکتے ہیں۔“ اور جب آپ نازل افسانوں کو دیکھیں کہ نجانے کس لئے بالکل نظر انداز فرما دیا، نثر کیلئے سب سے زیادہ موزوں قرار دے چکے ہیں۔ تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ ہمارے بہترین فاضل نگار بڑے عالم لوگ ہیں۔ اور منشی پریم چند آنجنانی اور راجندر سنگھ بیدی اینجنانی کو آج سے مولانا کے خطاب سے یاد کرنا چاہئے!

اگر مدیر معاونت کے نزدیک مذکورہ بالا ملاحظات ”نئی اور مفید“ باتوں پر مشتمل ہیں تو مدیر معاونت کی یہ تنقید نئی ہوتی ہو اور ادبی اعتبار سے کسی طرح بھی ”مفید“ نہیں! —

اگر روزی بہ دانش بر سنو دے

زنا داں تنگ تر روزی بنو دے

(مستعدی)

ڈاکٹر تاثیر

فرار

معاذہ ما بین شاعر و ضمیر کائنات ۱۳

مجھے حاصل ہیں دنیا کے مراتب مال و دولت بھی
 گوارا میری سیرت ہے گوارا میری صورت بھی
 میسر ہے خمار عشرت و کیفِ محبت بھی
 تو پھر یہ مردنی کیوں چھا رہی ہے میری دنیا پر؟
 تجھے حاصل ہے سب کچھ پھر بھی غم بے حالی کا ہے
 یہ غم تیرا بجا ہے یہ ترا احساسِ سچا ہے
 کہ مبتلا جاگتا ہے تو کہ تیرا قلب زندہ ہے
 مگر اک مردنی چھائی ہوئی ہے تیری دنیا پر!
 میں گھل بل جاؤں گا یوں خاکساروں بے نواؤں میں
 بدل ڈالوں گا سب احکام اپنے التجاؤں میں
 میں اپنا مال و دولت بانٹ ڈالوں گا گداؤں میں
 کرے گا طعن کوئی کس طرح پھر میری دنیا پر؟
 غریبوں کی غریبی کیا مٹے گی ان نواؤں سے
 نیٹ سکتا نہیں تو اس طرح سڑتے والوں سے
 الگ بالکل ہے تیرا مسئلہ ان سب سوالوں سے
 کہ تیری اپنی دنیا طعنہ زن ہے تیری دنیا پر!

کہوں گا اپنا گھر آباد میں اک اور دنیا میں
کنا آب رکنا آباد و گلگشت مصالے میں
کسی آباد بستی میں کسی آزاد صحرا میں
نہ ہو گا پھر کسی کا بھی تسلط میری دنیا پر

جہاں بھی جائے گا تو تیری دنیا ساتھ جائے گی
نہ چھوڑے گی کبھی تجھ کو یہ تنہا ساتھ جائے گی
یہی حسرت یہی تیری تمنا ساتھ جائے گی
رہے گا تیری دنیا کا تسلط تیری دنیا پر

میں دنیا پھوڑوں گا میں خدا سے ٹو لگاؤں گا
صنم خانوں کے ایوانوں میں قدیلیں جلاؤں گا
کلیساؤں کے محرابوں میں اپنا سر جھکاؤں گا
خدا کے عرش کا سایہ رہے گا میری دنیا پر!

تو چاہے بھی تو پر چھپائیں سے دل بہلا نہیں سکتا
خدا کا نور بھی آنکھیں تری چندھیا نہیں سکتا
جسے تو سچ سمجھتا ہے اُسے جھٹلا نہیں سکتا
اندھیرا ہی اندھیرا چھار رہے تیری دنیا پر

مری ظلمت کو چمکا دے گی طلعت مہ جبینوں کی
حصار عافیت بن جائیں گی باہیں حسینوں کی
غموں کو محو کر دے گی مسرت ہم نشینوں کی
خوشی کے پھول برس گئے ہمیشہ میری دنیا پر

تمناؤں میں الجھتا رہے گا دل کو تو کب تک
کھلونے دے کے بہلاتا رہے گا دل کو تو کب تک
خلاف عقل منواتا رہے گا دل کو تو کب تک
ہوس کی ظلمتیں چھائی ہوئی ہیں تیری دنیا پر

نرالی ہے زمانے سے مرے افکار کی دنیا
 حسینوں سے تھیں ترے مے اشعار کی دنیا
 شبِ مہتاب کی دنیا، مہ رخسار کی دنیا
 یہی انوارِ نکبت بار ہوں گے میری دنیا پر
 چھپا رکھے گا خوابوں میں کہاں تک تو حقیقت کو
 دبا رکھے گا لفظوں میں کہاں تک تو صداقت کو
 یہ پردے اور بے پردہ کریں گے تیری فطرت کو
 تری فطرت رہے گی سایہ انگن تیری دنیا پر
 تو میں تیغ و کفن باندھے ہوئے گودوں گا میدان میں
 حیاتِ جاوداں پنہاں ہے آبِ تیغ براں میں
 بہار آجائے شاید اس طرح میرے گلستاں میں
 خزاں چھائی ہوئی ہے مدتوں سے میری دنیا پر
 بہار آئی نہ جو جس باغ میں اس کی خنداں کسی
 ترا جینا بھی مرنا ہے حیاتِ جاوداں کسی
 یہ تلواریں کہاں کی ہیں، یہ ترکش کیا اکاں کسی
 ابد کی موت طاری ہو چکی ہے تیری دنیا پر
 نہ جینے کی ہوس باقی نہ مرنے کا خطر دل میں
 بھٹکتے پھرتے ہیں رہرو غبارِ راہِ منزل میں
 ابھی بیلانے مستقبل چھپی مٹی ہے محمل میں
 ابھی کچھ دیر تاہی رہے گی ساری دنیا پر

فصاحت جنگ جلیل

غزل

عجیب رنگ کسی چشم نیم خواب میں ہے ہزار میکہ اک ساغر شراب میں ہے
 بہک ہی ہے نظر بخودی شباب میں ہے کھلا نہ راز وہ بیدار ہے کہ خواب میں ہے
 ادائیں مست نظر مست چال میں مستی جو کیسے میں ہے عالم وہی شباب میں ہے
 کسی کے لب بھی چمے تھے جام نے شاید کہ بوگلاب کی ساقی تری شراب میں ہے
 عجب سینوں کا مجمع ہے غنچہ و گل سے دم سحر کوئی بیدار کوئی خواب میں ہے
 کسی کی حسرتِ نفلت ارہ خون ہو ہو کر کبھی ہے دل میں کبھی دیہ پر آب میں ہے

رہو دگی ہے محبت میں کس غضب کی جلیل

جو دیکھتا ہے سمجھتا ہے مجھ کو خواب میں ہے

جعفر علی خاں اثر

غزل

وہ ایک نگاہِ محبت، شرابِ آلودہ
خدا ہی ہے جو محبت کی لاج رہ جاتے
ہوس نشاط نہیں، ترکِ خامکاری کر
یہ کس کی بزم میں تھا اذنِ باریابی آج
یہ کون رندِ پشیمان ہوا ہے تو یہ سے
نظرِ نواز ہے منظرِ جواب دید رہے
اور اُس پہ خندہ زنگیں، حجابِ آلودہ
کہ انتظار ہوا غصہ شرابِ آلودہ
بہت ہوا دل خانہ شرابِ آلودہ
نسیمِ کلبے گریباں گلابِ آلودہ
دعا نئے نیم شبی ہے شرابِ آلودہ
وہ چشمِ مست ہو جس وقت غرابِ آلودہ

- اثرِ نثارِ ہمتِ تیں پوچھنے والے

بہت ہے ایک نگاہِ عتابِ آلودہ
1 2 3 6 8 10 3 9 5

رباعی

وہ رات کی دیوی کا سنورنا ہے ہے
مغموں کا ہی کا سماں ایک طرف
کاکل کا وہ سردوش بکھڑا ہے ہے
ہر سانس میں سینے کا ابھڑنا ہے ہے

ن۔م۔راشد

زنجیر

گوشہ زنجیر میں،
 اک نئی جنبش ہویدا ہو چلی۔
 سنگِ خارہ ہی سہی، خارِ مغیلاں ہی سہی
 دشمن جاں دشمن جاں ہی سہی
 دست سے دست دگریاں ہی سہی
 یہ بھی تو شبِ بنم نہیں،
 یہ بھی تو محمل نہیں، دیبا نہیں ریشم نہیں!

ہر جگہ پھر سینہ زنجیر میں
 اک نیا ارماں نئی امید پیدا ہو چلی
 مجلہ بسیں سے تو بھی پیلہ ریشم نکل
 وہ حبس اور دُور افتادہ سنرنگی عورتیں
 تو نے جن کے حُسن روزِ افروز کی زمینت کے لئے
 سالہا بے دست و پا ہو کر بنے ہیں تارِ ہائے سیم و زر
 اُن کے مردوں کے لئے بھی آج اک سنگین جال

ہو سکے تو اپنے پیکر سے نکال

شکر ہے دُنیا زنجیر میں،
 اک نئی جنبش، نئی لرزش ہویدا ہو چلی
 کوہساروں، ریگزاروں سے ندا آنے لگی
 ظلم پروردہ غلامو بھاگ جاؤ
 پردہ شہگیر میں اپنے سلاسل توڑ کر
 چار سو چھائے ہوئے ظلمات کو اب چیر جاؤ
 اور اس منہ گام باد آورد کو
 حیلہ شہنوں بناؤ!

جب کشتی ثابت و سالم تھی ساحل کی تناکس کو تھی
 اب ایسی شکستہ کشتی پر ساحل کی تناکون کمرے
 جذبہ

حکیم آزاد انصاری

ایات ادب

سترنا پا اذ عابنہ پھرتے ہیں سترنا پا کبریا بنے پھرتے ہیں

یارب! تمہے اہل مال دولت بندے ترے ہوتے خدا بنے پھرتے ہیں

میری قسمت مرے لئے کافی تھی تھوڑی عزت مرے لئے کافی تھی

قدوسیت کو لے کے میں کیا کرتا انسانیت مرے لئے کافی تھی

کوئی تو دوائے درد نادانی کر کوئی علاج منہ پر حیرانی کر

تیرے عرفاں کا میں اگر اہل نہیں میرا عرفاں ہی مجھ کو ارزانی کر

سرخنہ زنداں ہوں یہی کیا کم ہے سرخنہ فیض ہوں یہی کیا کم ہے

سرخنہ تقویٰ نہیں اس کا کیا غم

سرخنہ عصیاں ہوں یہی کیا کم ہے

جوش طبع آبادی

ردِ عمل

میں اپنے دنوں کی تابش کو
جب اور نمایاں کرتا ہوں
تو ظلمت میری راتوں کی
کچھ اور بھی گندلا جاتی ہے
اور جب میں اپنی راتوں کی
ظلمت کو فروزاں کرتا ہوں
تو میرے دنوں کی گل تابانی
کمٹلا، کجیلا جاتی ہے

حرفِ آخر کا اٹ رُق

[حرفِ آخر کے عنوان سے جناب جوش ایک طویل نظم لکھ رہے ہیں جس میں انہوں نے تخلیقِ ہزارِ قمار کی منظر کشی کی ہے۔ یہ اقتباس اُس وقت سے متعلق ہے جو حضرت آدمؑ کو ان کی تخلیق سے پہلے اُس تخلیق کا پرتو اپنے دل میں محسوس کرتے ہیں]

[صبح کا ذب کا وقت ہے۔ آدم عالمِ سرشاری میں ایک پہاڑی پر ٹہل ٹہل کر، جو سرسبز و شاداب اور چشموں کے زمزموں سے گونجی ہوئی ہے۔ حیرت و حسرت کے ساتھ گنگنا رہا ہے]

واقعہ تھا کہ گماں تھا، مجھے معلوم نہیں
کل یہ کیا طرذِ سماں تھا، مجھے معلوم نہیں
پر تو صبح کے مانند زمیں کی جانب
کون شب کو نگراں تھا، مجھے معلوم نہیں
ذرے ذرے سے جوانی کی مہک آتی تھی
کس کالب، عطرِ فشاں تھا، مجھے معلوم نہیں
ایک چشمے کی سی آواز تو آتی تھی ضرور
اور وہ چشمہ کہاں تھا، مجھے معلوم نہیں
جس کی رفتار سے تھی کاکشیاں جنبش میں
کون وہ سرورِ رواں تھا، مجھے معلوم نہیں
چاند کا سینہ ستاروں کا جگر، خاک کا دل
کیسی شوخی سے تپاں تھا، مجھے معلوم نہیں
بامِ گردوں پہ فسانوں نے علم کھولا تھا
یا حقیقت کا نشان تھا، مجھے معلوم نہیں
آسمانوں سے برستے تھے خوشی کے گوہر
یا فلک اشک فشاں تھا، مجھے معلوم نہیں
جھپٹے کی ٹنگن امیزِ نضاب کے پیچھے
دستِ یادِ سخن جاں تھا، مجھے معلوم نہیں
سودمندی کی جھلک تھی کہ زیاں کاری کی
یا بہم سود و زیاں تھا، مجھے معلوم نہیں

شام کی جنبشِ مرگاں کی گہر تابی میں
کون یہ نیم عیساں تھا، مجھے معلوم نہیں

اسرار الحق مجاز

آہنگ

اذہن خرام لیستے ہوئے آسماں سے ہم
 کیا پوچھتے ہو جھوٹے آئے کہاں سے ہم
 کیونکر ہوا ہے فاش نہ مانہ یہ کیا کہیں
 ہمد مہی ہے رہگذر یا رنخوش حسرا
 کیا کیا ہوتا ہے ہم سے جنوں میں نہ پوچھئے
 ہرزہ س مجیل نے مخمور کر دیا
 ٹھکرا دیئے ہیں عقل و خرد کے صنم کے
 دیکھیں گے ہم بھی کون ہے سجدہ طراز شوق
 بہٹ کر چلے ہیں رہگذر کارواں سے ہم
 پی کر اٹھے ہیں خم سکدہ آسماں سے ہم
 وہ راز دل جو کہہ نہ سکے راز داں سے ہم
 گذرے ہیں لاکھ بار اسی کہکشاں سے ہم
 - آجھے کبھی زمیں سے کبھی آسماں سے ہم
 پی کر اٹھے شراب ہر اک بوستاں سے ہم
 گھبرا چکے تھے کشمکش امتحاں سے ہم
 لے سراٹھا رہے ہیں ترے آستاں سے ہم

بخشی ہیں ہم کو عشق نے وہ جہاں میں مجاز

ڈرتے نہیں سیاست اہل جہاں سے ہم

مخدوم محی الدین

زلفِ حلِیا

آفریں ہے تجھ پہ اے سرمایہ داری کے نظام
اندھیاں شعلہ بدماں 'خون کی برسات میں
موت محوشت و مانی، غرقِ ماتم ہر حیات
جس زمیں سے ارتقا کے انبیا پیدا ہوئے
رام و لچھمن کی زمیں، کرشن کی گوتم کی زمیں
اُس زمیں کے ہر شیلے بام و در میں موت ہے
مندروں میں 'مبعدوں میں اور کلیساؤں میں موت
زرگرمی کا رقص ہے 'سود و زیاں کا رقص ہے
اب کسی سینے میں روح شاد ماں گاتی نہیں
برہمی زلفِ حلِیا میں کسی دیکھی نہ تھی
پی اور اپنے ہاتھ سے پی لے کے سرمایہ کا نام
اپنے ہاتھوں اپنی بربادی کا اتنا اہم
اب تو بونے آتش و باروت ہے ہر بات میں
لٹ رہی ہے ساری خلقت 'جل رہی ہے کائنات
جس زمیں سے علم و حکمت کے خدا پیدا ہوئے
وہ محمد کی زمیں، وہ ابنِ مریم کی زمیں
اُسے دل میں موت ہے 'اسکی نظر میں موت ہے
خلوتوں میں موت، 'شاہی شبتانوں میں موت
ہر گلی کوچے میں 'مرگ ناگہاں کا رقص ہے
زندگی کی اب کہیں ہل چل نظر آتی نہیں
برہمی دیکھی تھی ایسی برسہا دیکھی نہ تھی
موت کا لبریز ساغر، عصرِ حاضر کے غلام

عزمِ آزادی، سلامت، زندگی پائندہ باد
سرخ پرچم اور اونچا ہوا، بغاوتِ زندہ باد

جگر مراد آبادی

رشتات

شاعر ہے خوفِ طرّت، جذبات چھا رہے ہیں پیغام آ رہے ہیں، پیغام جا رہے ہیں
 کافر جمال والے، کافر بنا رہے ہیں ایمان لانے والے، ایمان لا رہے ہیں
 آئینہ روبرو ہے، کچھ گنگنا رہے ہیں زلفیں سنوڑ چکی ہیں، قشقہ لگا رہے ہیں
 جھونکے نفس میں خوشبو کے آ رہے ہیں شاید وہ آج خود ہی تشریف لا رہے ہیں
 سادون کی رین، اندھیری تنہائیوں کا عالم بھولے ہوئے فسانے سب یاد آ رہے ہیں
 دنیا بجانے خود ہے اک جنت میسر

افسوس اہل دنیا دوزخ بنا رہے ہیں

زہے وہ شوق جو پا بند این دآں نہ رہا خوشادہ سجدہ جو محدود دستاں نہ رہا
 نہیں کہ دل مرا وقفِ غم نہاں نہ رہا مگر وہ شیوۂ فرسودۂ بیاں نہ رہا
 لطیف طبع کو لازم ہر سوزِ غم بھی لطیف - بلند آتشِ گل کا کبھی دھواں نہ رہا
 فراقِ زلیست کی شورش، وصالِ موت کی نیند کہاں کا لطف جو یہ لطفِ درمیاں نہ رہا
 چمن تو برقِ حوادث سے ہو گیا محفوظ - مری بلا سے اگر میرا آتشیاں نہ رہا

مطلبی فرید آبادی

تعطل کی حکمت عملی

کیوں ہردے کی نیا ڈالو اڈول

کب تک بولے گا میٹھے بول کب کرے کامل اور قول
سمٹے ہے موزک آج امول اٹھا اور گھونگٹ کے پٹ کھول

کیوں ہردے کی نیا ڈالو اڈول

م برست ہیں ساری رات گھٹا کرتا نہ صباری رات
لہو برکھا ہے یہ برسات اٹھ تو بھی اپنا سنکھ ڈول

کیوں ہردے کی نیا ڈالو اڈول

تیرے ہو کے پیوچن ہر آپس میں ہیں چھری کنار
اٹھ اور بیسری اپنی اتار اور پنجرے کی کھڑکی کھول

کیوں ہردے کی نیا ڈالو اڈول

کھول کے باہر آ جا پنچھی پنکھ پون میں پھیلا پنچھی
ہر پنچھی سا بن جا پنچھی پنجرے میں رہ کر پنکھ نہ تول

کیوں ہردے کی نیا ڈالو اڈول

پون اگل رہی انگارے دیکتے پھرتے ہیں نہتیارے
نہیں سنئے باتوں کی پیارے مت بیٹھا کیچر کو گھنٹ گول

کیوں ہردے کی نیا ڈالو اڈول

ہو ڈالو اڈول تو کال بلاوے پلک مارتے چٹ کر جاوے
ڈیا کرے نا اٹک کھاوے مت دھندل کے موتی رول

کیوں ہردے کی نیا ڈالو اڈول

تکے نادر تریں تھے ہوائی جہاز کے شور کی آواز تکہ چنے والے تھے ظلم کرنے والے تھے موت بتا ہی تھے رحم کرم تھے دھول

عبدالمجید بھٹی

بھگوان

بیٹھا تھا آکاش پر۔۔۔ تو آنکھوں سے دُور
لیکن اپنا من تھا تیسری شردھا سے بھر پور۔
آنکھوں میں پہ کاش تھا تیرا
من میں تھا یہ گیان
کرم نگرم کو دیکھتا ہے میرا بھگوان

تو مند رہیں آن بھاپہن کے ہیرے موتی
دواہر دھنش کی اوٹ میں آئیں تیری جوتی
سیوک داس پجاری پر دست پنڈت اور دودوان
دینے لگے یہ گیان
اُن کے چرنوں کے چھونے سے ملتے ہیں بھگوان

اُرتی پوجا۔ زس لیسلا تیں دیو دایاں گائیں
ہری ہری ہری ہری ہری ہری ہری ہری ہری ہری
تو ہے ناتھ انا تھ کا اور۔ نر بل کے پران
جے تیری بھگوان!

راگ رنگ اور بھینٹ خیرگ کے موہ نے تجھ کو بھجایا
زس لیل کے پھیر میں تجھ کو لے آیا انسان
اے میرے بھگوان!

تو مند رہیں میٹھ رہا ہے پہن کے ہیرے موتی
میں حیران ہوں اس پر تجھ کو الجھن کیوں نہیں ہوتی
توڑ پھوڑ کر دواہر دھنش سب کر دے ایک سمان
من مند رہیں بس نہ سکے تو مت کہلا بھگوان!

چراغ حسن حسرت

تغزل

یہ مایوسی کہیں وجہ سکون دل نہ بن جائے
مدوائے جذب دلِ اہِ محبت سخت مشکل ہے
نہیں ہے دل تو کیا پہلو میں ملکی سی غلش تو ہے
ہجومِ شوق اور راہِ محبت کی بلاخیز سڑی

غمِ بے حاصلی ہی عشق کا حاصل نہ بن جائے
خیالِ دوری منزل کہیں منزل نہ بن جائے
یہ ملکی سی غلش ہی رفتہ رفتہ دل نہ بن جائے
کہیں پہلا قدم ہی آخری منزل نہ بن جائے

(بطرہ شعرا کے قدیم)

دشمنِ جوانیوں کی یہ آشنائیاں ہیں
حسرت کہو کہ بس سے آنکھیں لڑائیاں ہیں
یادِ استنائیاں تھیں اور مہربانیاں تھیں - یا کج ادائیاں ہیں یا بے وفائیاں ہیں

ان آشنائیوں میں کیا کیا بُرائیاں ہیں
ہونٹوں پہ سرد آہیں منہ پہ ہوائیاں ہیں
قسمت کی کیا شکایت تفتدیر کا گلہ کیا
جتنی برائیاں ہیں دل کی برائیاں ہیں

فراق گورکھپوری

غزل

دیکھ مجھت کا یہ عالم !
یہ شیرازہ دل کا ہے عالم
حُسن گلستاں شعلہ و شبنم
یاد ہے ان آنکھوں کا وہ عالم
ساکت ساکت شورِ شیں عالم
عالم عالم عشق بھی تنہا
یہ کیا تم سے عشق کا حاصل
غمکدہ دل کا یہ دھندلکا
سازِ محبت، نغمہٴ محبت
زنگ ہے کس کا، روپ ہے کس کا
دل کی وہ دنیا ہے جو ہوگی
دل کی جراحات، تیری محبت
آتی بہاریں، جاتی بہاریں،
عشق میں سچ ہی کا رونا ہے

ساز بھی کم کم سوز بھی کم کم
یک جا یک جا برہم برہم
سوزاں سوزاں پُر غم پُر غم
مستی کم کم وحشت کم کم
دل کی صدا بھی مدغم مدغم
تنہا حُسن بھی عالم عالم
کچھ غم کو غم، کچھ تم کو غم
روشنی تم کو تیرگی کم کم
سوزِ محبت، نارِ جہنم
نکھر نکھر، مبہم مبہم
برہم ہو کر اور منتظم
ایسا زخم، نہ ایسا مرہم
دونوں کا حاصل دیدہ پریم
جھوٹے نہیں تم جھوٹے نہیں تم

ہم نے بھی آج فراق کو دیکھا
سوزِ مکمل درِ مجسم —

غزل

اُن گیسوؤں میں شانہ ارماں نہ کیجئے مجموعہ خیال پریشاں نہ کیجئے
 کیا ناخدا بغیر کوئی ڈوبتا نہیں مجھ کو مری خدا سے پشیمان نہ کیجئے
 مر جاتی نہ کیجئے ذکر بہشت و حور اس خواب کو بھی خواب پریشان نہ کیجئے
 ہے تنکدے میں بھی اسے ایمان کا خیال کیوں اعتبار مرد مسلمان نہ کیجئے
 آئینہ دیکھئے مری صورت نہ دیکھئے میں آئینہ نہیں مجھے حیراں نہ کیجئے
 باز نگاہ لطف اٹھایا نہ جائے گا - احساں یہ کیجئے کہ یہ احساں نہ کیجئے
 باقی ہو جو بھی حشر یہیں پر اٹھائیے مرنے کے بعد زلیت کا ساماں نہ کیجئے
 دوزخ کو دیجئے نہ پر اگسندگی مری شیرازہ بہشت پریشاں نہ کیجئے

تو ہی عزیزِ خاطر احباب ہے حفیظ

کیا کیجئے اگر تجھے قرباں نہ کیجئے

جنگ

قیوم نظر

اُداس لیٹی ہیں محسوسِ نقشِ پارا ہیں
فسردہ گھاس کے سینے سے دور ہیں سائے
شکستہ گاؤں میں وہ بھقان نہ خستہ جاں گائے

شگفتہ شام کی سرخی سیاہ فامِ زبوں
گراں ہے خاطرِ گل پر لطیفِ محبتِ باد
ملول گوشہ صحنِ چمن ہے بے فساد

رہیں شائبہ موہومِ رس بھرا پیغام
جگر نگار ہے مہجور آہِ نرم و گداز
شبِ دراز، تارے، نہ ماہِ محسوسِ راز
حسینِ خاک کے دُڑروں پہ بیوگی کو نشان

برہنہ گرسنگی بارِ زندگی سے چور،
مہیبِ صبر کے دامن میں بے بسی ستور

عدوئے دوست نما اور فریبِ شانِ وطن
درِ رقیب پہ جلتے ہیں جسم و جانِ وطن

حفیظ ہوشیار پوری

غزل

تصویر میں بھی جلووں کی فسادانی نہیں جاتی
 رقیب یک دگر میں دیدہ و دل تیری فرقت میں
 کسے معلوم تھا ترک محبت اس کو کہتے ہیں -
 ابھی ہر سال پر دھوکا ہے عمرِ جفا و دانی کا
 کوئی جاں تو نہیں جو وقتِ پرتن سونگھ جائے -
 ابھی تو بہنِ ذوقِ معصیت ہوتی ہو دنیا میں
 جتنے جاتے ہیں گو صورت نہیں ہو کوئی جینے کی
 یہی تسکینِ خاطر ہے تو کیا تسکینِ خاطر ہے -
 ابھی آتشِ گیتی میں جاتی ہے کس شاید
 ہزاروں کارواں گم ہو گئے دشتِ تمنا میں ،
 کہیں رنگِ شفق ہیں یہ کہیں لیلہ و گل ہیں
 محبت بھی کتنے جاتے ہیں کھپتاتے بھی جاتے ہیں
 شبِ قہتاب میں جیسے کوئی فحسانِ بستی ہو
 جبینِ زہد کا سرمایہ ہے داغِ ریا جب تک
 نہاٹے کس گھڑی کوئی رما کرنے کو آہنیچے
 مری تقدیر اسی کو دیکھ کر شاید بدل جائے

دلِ مہجور کی آئینہ سامانی نہیں جاتی
 کہ یہ آباد ہے اور اس کی ویرانی نہیں جاتی
 نظر کی بے کسی دل کی پریشانی نہیں جاتی
 ابھی تیری کشش اے مہستی کافی! نہیں جاتی
 یہ ان کی یاد ہے دل سب آسانی نہیں جاتی
 ابھی اپنے گناہوں پر پشیمانی نہیں جاتی
 تمہارے در و منہ کی گراں جانی نہیں جاتی
 مرے جوشِ محبت کی فسادانی نہیں جاتی
 بشر کے خونِ ناحق کی جوار زانی نہیں جاتی
 سبکداری منزل کی تن آسانی نہیں جاتی
 شہیدانِ وفا کی نکل پہچانی نہیں جاتی
 زمانے بھر کے داناؤں کی نادانی نہیں جاتی
 دل ویران کی بات تک جلوہ سامانی نہیں جاتی
 متاعِ دارغِ دل کی قدر پہچانی نہیں جاتی
 قفس میں ہیں مگر شوقِ پُر افشانی نہیں جاتی
 مری تدبیر کی سرور گریبانی نہیں جاتی

نئی راہیں نکالیں عشق نے عرفِ تمنا کی
 بہ آہنگِ غزل میری گل افشانی نہیں جاتی

فیض احمد فیض

شاہراہ

اک افسردہ شاہراہ ہے دراز
دور افق پر نظر جمائے ہوئے
سرد مٹی پہ اپنے سینے کے
سرگیں حسن کو بچھائے ہوئے
جس طرح کوئی غمزدہ عورت
اپنے ویراں پلنگ پہ موحیال
وصل محبوب کے تصور میں ،
موبوچور۔ عضو عضو ڈھال ،

یوسف ظفر

قیدی

کوئی زنجیر گراں قید نہیں کر سکتی
 سنگ و آہن کی بنائی ہوئی کوئی دیوار
 سمجھ کو آغوش میں تاویر نہیں رکھ سکتی —
 تیری فریاد ہے زنجیر گراں کی فریاد
 تیری دیوار میں پتھر کی نہیں سنگینی
 تیرے دروازے میں لوہے کی سلاخیں ہیں کہاں
 ایک آلودہ اودامِ سسہ جامد
 سمجھ کو پابند کئے دیتا ہے — تو قید نہیں
 تو ہے آزاد — کہ آزاد شبِ روز ہے تو —

یوں تو پابند ہیں ہر حال میں اہل بنیش
 آدمی کے لئے کیا قیدِ عرصہ کم ہے ؟
 ایک ہی گردشِ ایام کے سب قیدی ہیں
 سانس بھی حلقہٴ زنجیر سے کچھ کم تو نہیں !
 زندگی دیدہ بنا کو ہے اک جسِ دوام —
 تو نے زنجیرِ تجیل کی شنی ہے جھنکار

تیری زنجیر کی آواز سے کچھ کم تو نہیں! —
 تیری تہناتی شب و روز کا پیمانہ ہے — —
 آنکھیں سل سکتی ہیں لب بند بھی ہو سکتے ہیں
 پر تجھے کوئی گرفتار نہیں کر سکتا!
 تو ہے آزاد کہ آزادِ شب و روز ہے تو

مسکرا! جیل کی دیواروں میں رونے والے
 تو ہے آزاد — ذرا سوچ کما آزاد ہے تو
 تیری دیوار تو پتھر کی ہے، سنگیں دیوار
 جو مرے سامنے اک سایہ بے معنی ہے!
 لیکن افکار کی دیوار ہے میری دیوار
 جس کو میرے ہی تخیل نے بنایا ہے مگر
 کوئی طاقت اسے مسمار نہیں کر سکتی —

مسعود پر ویز

میں کون!

کبھی غبار کبھی خاک راہ میرے لئے
میں یادگار ہوں اپنے حسنین پیہم کی
مرے جہاں میں فقط میری حسرتوں کے مزا
ترس گئی ہے نظر صورت تجسر کے لئے
شراخ منزل و شور و را سے کوسوں دور
رو نجات سے بھٹکا ہوا کوئی راہی
میرا خیال تجھے گر نہیں نہ ہو میں کون!

نثار ہیں تیرے سپیکر پہ چاند لی کوہیں
ردائے نگہت گل پر وہ وار ہے تیری
مئے شباب سے تر ہونٹ اور نشے میں چور
وہ مست آنکھیں نہاں جن کی تیریں شبنمی خواب
کبھی میسارن گل و نستر کبھی لب جو
ہیں عشوہ ساز حسینوں میں محفل تیری
مرا خیال تجھے گر نہیں نہ ہو میں کون!

ماحول کے مائے

افراد

اقبال - ایک جند باقی نوجوان
 بشیر - ایک عیاش نوجوان
 فرخندہ - ایک نوجوان طوائف جس سے احساس کی دولت ابھی چھینی نہیں گئی

منظر

شفیق شام سے بسریز ہے سپیانہ دہر
 قہقہے جاگ اٹھے رات شبتانوں میں
 حسن و الفت کے تصادم کی گھڑی آتی ہے
 ایک گھر پر مگر اب تک ہے غموشی طاری
 چہ ہوتا ہے تو گھبرا کے سمٹ جاتی ہے
 سرخ پردوں میں ہے لپٹا ہوا لاہور کا شہر
 کیف انگڑائیاں لیتے ہیں صنم خانوں میں
 شام اک حشر سادہ من میں چھپا لاتی ہے
 کوئی لڑکی نظر آتی ہے وہاں بے چاری
 جھانک کر ایک دریچے سے پلٹ آتی ہے

فرخندہ

کھائے جاتی ہے مرے دل کو لپکتی ہوئی رات
 وہ نہ آئیں گے نہ آئیں گے نہ آئیں گے یہاں
 لیٹ جاؤں مگر اب نرسند کسے آئے گی
 تڑپے جاؤنگی — تڑپنا ہے محبت کا نصیب
 اب نہ آئے۔ تو مرے پاس وہ کب آئیں گے
 وہ اب نہیں کہ جب آئیں مگر آئیں تو سہی
 یوں تو اس میرے گھر دیکھیں میں سہی آتے ہیں
 جھلے دیتی ہے مجھے اُن یہ بھڑکتی ہوئی رات
 اک شہنشاہ کہاں۔ کلبہ تاریک کہاں
 رات بھر ایک خلش سی مجھے تڑپائے گی
 ایک کانٹا سا کھٹکتا ہے مرے دل کے قریب
 آنکھیں بند جائیں گی جب میری وہ تب آئیں گے
 میری اجڑی ہوئی کٹیا کو بسائیں تو سہی
 دوسرے لیتے ہیں گھر بار لٹا جاتے ہیں

میرے گالوں پہ ہیں تپتے ہوئے ہونٹوں کے نشاں
میرے عارض کے ٹگو نے تو بیت سستے ہیں
میرے سینے پہ سلگتے ہوئے پنجے ہیں رواں
پرے دل میں دی — مرن دی بستے ہیں
آؤ بھی — آؤ بھی آجان — اب آ بھی جاؤ

(اپنا مکہ بشیر اندر داخل ہو کر کہتا ہے)

میری سند خندہ! مرے ہوتے نہ یوں گھب! آؤ

فرخندہ

کون؟

بشیر

ایک دورس بھرے بوسوں کا خریدار بشیر

فرخندہ - (ذریعہ لب)

پھیر دی تم نے مرے گیت پہ کالی سگی سیر

(بلند آواز میں)

جاؤ جاؤ بھی مری آنکھوں سے او جمل ہو جاؤ

بشیر

اپنے ہونٹوں کی سلگتی ہوئی سے برساؤ

ہو چکے ناز — ادھر آؤ۔ گلے لگ جاؤ ایک بوسے کے لئے لعل و جواہر پاؤ

فرخندہ

ہائے رے۔ جاؤ بھی جھوڑو بھی نگوڑی باہیں

بشیر

میری پیاری! یہ تجارت کی نہیں ہیں ماہیں

نقد سودا ہے۔ یہ لو۔ ہونٹوں کا پانی دے دو! ایک لمحے کے لئے اپنی جوانی دے دو

فرخندہ

کاٹ کھاؤں گی ترے کان بڑا دوں گی ناک

اقبال

ہائے فرخندہ۔ مرے قلب کو ترساؤ نہیں
اُن بری دُکھی ہوئی روح کو ہلاؤ نہیں
زہر کا گھونٹ پلا دو۔ مجھے مر جانے دو
اِس جہاں سے مجھے خاموش گذر جانے دو

فرخندہ

ہائے کیا بات ہے۔ افسردہ و مغموم ہیں آپ
اُسے وہ کون ہے جو آپ کو دکھ دیتا ہے
آپ بے لُغ ہیں۔ بے لوث ہیں معصوم ہیں آپ
اُس کو دکھ دیتا ہے جو ہر کُتھکھ دیتا ہے!

اقبال

وہ مرا باپ ہے جس نے مری بہتاناہ سنی
جس نے پھونکا مری دوشیزہ تمنا کا چمن
جس نے اخلاق پہ احساس کو قربان کیا
جس نے —
پھول تو پھول ہیں۔ ننھی سی ملی بھی نہ چینی
جس نے ڈالا مری نوخیز امیدوں پہ کفن
مری معصوم جوانی کو پریشان کیا

فرخندہ

اقبال۔ مرے دل کے سہارے اقبال
اے مری رُوح مری شمع۔ مرے پردائے
جی میں جو بات ہے وہ مجھ کو بتاؤ اللہ!
مرے پائے۔ مرے پائے۔ مرے پیارے اقبال
تیری آنکھوں میں نظر آتے ہیں کیوں دیرانے
مجھ پہ ادھام کے نشتر نہ چسلاؤ اللہ!

اقبال

ہائے فرخندہ۔ مرے راز سے آگاہ نہ ہو
میں تیری چاہ کو دل سے نہ نکالوں گا کبھی
چاندنی رات میں جب کوئلیں چسلائیں گی
صفت بنائے ہوئے جب آئینگی اس بتکے قریب
اور لے آئیں گی گلہائے حسیں چمن چمن کر
زیست جب بت کی عبادت میں گذر جائے گی
تم مری یاد میں رورو کے نہ آہیں کب سنا
دل نہیں سنگ ہے جس دل میں تیری چاہ نہ ہو
بت کی صورت میں اِس احساس کو ڈھالو گا کبھی
حسرتیں روح کی خلوت سے نکل آئیں گی
اک حسین گیت الہی کی باند از عجیب
اُس کے قدموں میں تھپا جائیگی سر و دھن کر
عدم آباد کے غاروں میں اتر جائے گی
بس یہیں اپنی جوانی کی عبادت کرنا

میرے مرتد پہ نہ آنا۔ نہ بیسنا آنسو میرے ماتم میں پریشان نہ کرنا گیسو! فرخندہ

بھولے اقبال!

اقبال

نگہبراد مری فرخندہ! کہ ہے مجبورِ مستدر کا کھنونا بندہ فرخندہ

استعاروں میں چھپاتے ہو کہانی اپنی
میرے سینے کے خزانے میں تھائے اقبال
یہ دھکتے ہوئے، جلتے ہوئے تپتے ہوئے لب
آتشِ مس کے لئے آج ترستے نہ رہیں
تم تو جذبات کے دھارے میں بہے جاتے ہو
چھیڑ دیتے ہو میرے قلب کے ناسوروں کو
درد و اندوہ کے پُر ہول بگولے رو کو
اندھیاں آئیں تو چھا جاتے ہیں عالم پہ خبار
انگلیوں سے مری زلفوں میں ذرا شا نہ کرو
ہاتیں! پلکوں پہ بہتاری یہ ستارے کیسے
آخر اتنا تو بتاؤ، یہ تماشا کیا ہے؟

کیوں زبوں حال بناتے ہو جوانی اپنی
میں مٹھادی ہوں مری آنکھوں کے تارے اقبال
یہ لرزتے ہوئے لب اُن یہ تڑپتے ہوئے لب
رات بھر میرے حسیں نین برستے نہ رہیں
جی میں جو آتی ہے بے لاگ کہے جاتے ہو
اور مجبور بنا جاتے ہو مجبوروں کو
غم کے دوزخ میں لپکتے ہوئے جھولے رو کو
اور ہو جاتے ہیں پُر نور جہاں تیرہ و تار
گدگدی کر کے ہنسناؤ، مجھے دیوانہ نہ کرو
اُن یہ اشکوں کے اُبلتے ہوئے دھارے کیسے
بھگی آنکھوں میں تڑپتا ہوا لاشا کیا ہے؟

اقبال

یہ میرے عشق کی ہے لاش، مری فرخندہ،
یہ میرے قلب کی ہے قاش، مری فرخندہ،

کچھ کہو بھی، میرے ارماں کو پریشاں نہ کرو،
میری گلزارِ جوانی کا حسیں خواب ہو تم
میری ہنستی ہوئی امید کو حیراں نہ کرو،
کوئی بات ہے جس کے لئے بے تاب ہو تم!

اقبال

میری فرخندہ یہ بد ذوق یہ بے رحم سماج - کر دیا جس نے کئی بستے گھروں کو تاراج
 میری اور میری محبت کو سمجھتا ہے گناہ - میرے احساس کے فردوس کو کرتا ہے تباہ
 وہ یہ کہتا ہے کہ تو شاہد بازاری ہے - اور جوانی تیری رستی ہوئی بیماری ہے
 وہ یہ کہتا ہے 'محبت ہے تمہاری سستی - یعنی اخلاق کا پھوڑا ہے تمہاری ہستی
 اور میں کہتا ہوں کہ فردوس کی ایک خور ہو تم - پر فوق کس ہو تم - طور ہو تم - نور ہو تم
 فرخندہ

یعنی؛

اقبال

آپا نے مجھے پھر سے ستایا ہے بہت - اور تسخیر مری حالت کا اڑایا ہے بہت
 وہ یہ کہتے ہیں کہ دیوانہ ہوں یا دان ہوں میں - یعنی ناحق غم الفت میں پریشان ہوں میں
 وہ تو اب ہیں میری شادی بھی رچانے والے - ایک لڑکی ہیں مرے پہلو میں لانے والے
 خوبصورت بھی ہے پیاری بھی ہے عیون بھی ہے - اُس کی پاکیزہ جوانی کی بہت دھوم بھی ہے
 زر کا انبار بھی ہے، اور جوانی بھی ہے - کھیت بھی، فصل بھی ہے کھیت کا پانی بھی ہے
 ساتھ ہی آپا نے یہ کہہ کے مجھے ڈانٹا ہے - پھول کب ہے تری فرخندہ جس کا نسا ہے
 "تو اگر پھر بھی گیا اُس کے شبستانوں میں - مجھے دھنکار کے چھوڑ آؤں گا دیوانوں میں"
 فرخندہ

مرے اقبال - محبت کا مقدر ہے یہی، - باوجود اس کے محبت تو پہنچتی ہی رہی،
 ہیرا پنجے کا فسانہ ہے سہارا اپنا - چھن گئیں شمعیں تو چمکائیں گے تارا اپنا
 قلب گھٹتا ہے بہت شہر کے ہنگاموں میں - روح مدت سے گرفتار ہے ان دھوئیں میں
 ہم بہت دور - بہت دور نکل جائیں گے - ڈوبتے پاؤں کہیں جا کے سنبھل جائیں گے
 ایکس ہے نام ہنر سے کو کر لیں گے آباد - معبود عشق کی رکھیں گے وہاں پر بس آباد

اتنے سجدے ترے قدموں میں گدس گئی پیارے
اور چھپا جائیں گی جب کالی گھٹائیں ہر سو
قمقمے مار کے ناچیں گے افق پر تارے
اور چھپو کہیں گی جزیرے پہ حنا کی خوشبو
میں ترے پاؤں کو سہلاؤں گی اور گاند گئی
اور سر رکھ کے تری باہوں پہ سو جاؤں گی

اقبال

میری پیاری۔ میری جذبات زدہ فرخندہ! میری معصوم خیالات زدہ فرخندہ!
یہ تیری روح کا تنویرِ بے حسم سماج
فرخندہ
کر سکے گانہ وہاں عشق کی دنیا تاراج

اقبال

لیکن اقبال تو مجبور ہے اے محبتِ جاں
فرخندہ
مرے اقبال محبت کے وہ پیماں ہیں کہاں

اقبال

گو تری چشمِ فسوں ساز کا بیمار ہوں میں
لیکن افسوس کہ مجبور ہوں لاچار ہوں میں
تو کہے مجھ کو تو مرنے پہ بھی تیار ہوں میں
اپنے ماحول کے زرخے میں گرفتار ہوں میں
فرخندہ

تیرا ماحول تری روح کا آئینہ ہے
سبز باغ آہ مجھے تو نے دکھائے کیا کیا
اُن مری راکھ میں جو ایک شہرِ زندہ تھا
تو نے اُس نور کو چپکی میں مسل ڈالا ہے
تو نے اک شمع کو منہس منہس کے بجا ڈالا ہے
تو نے عورت کے کلیجے کو چبا ڈالا ہے
جھوٹ تو مرد کی اک عادتِ دیرینہ ہے
شدتِ شوق کے افسانے سنائے کیا کیا
جس کی تابش سے مراد دل بھی تابندہ تھا
تو نے احساس کی کلیوں کو کچل ڈالا ہے
تو نے اک لعل کو مٹی میں گنوا ڈالا ہے
دل کے ایوان کو بے نور بنا ڈالا ہے

اقبال

میں اسی طرح تری شمع کا پروانہ ہوں میں اسی طرح ترے سخن کا دیوانہ ہوں

فرخندہ

دیکھ۔ اقبال بس اب جا کہ ہے جی بے قابو مرے مجھے ہوئے جذبات کا عفریت ہے! (اقبال جھکائے چلا جاتا ہے)

فرخندہ

میں امیدوں کے جنازوں کو کہاں فناؤں؟ (بشیرا پاک اندر آکر کہتا ہے)

مری فرخندہ۔ اجازت ہو تو میں آ جاؤں، (فرخندہ۔ نہ ہر خند مسکراہٹ سے)

آمری جان۔ مری روح مرے پیارے بشیر مجھے آغوش میں لے لو مجھے دل سے بھینچو اپنے ہونٹوں سے یہ جلتی ہوئی کھیتی سینچو، ہر طرف بوسوں کی بوچھاڑ سی برساؤ تم، (فرخندہ دیوانی سی ہو جاتی ہے۔ آنکھیں پٹی پڑتی ہیں۔ سانسیں آپس میں الجھ رہی ہیں)

یہ میرے بال ہیں۔ یہ گال ہیں۔ یہ سینہ ہے تم سے روٹھوں تو یہ جینا بھی کوئی جینا ہے (دلکھڑا جاتی ہے)

میں تمہاری ہوں تمہاری ہوں تمہاری ہوں بشیر (مردہ سی بشیر کی آغوش میں گر پڑتی ہے)

بشیر یہ تو اک نعش ہے! ہائے مری پھوٹی تعذیر!

غلام عباس

اندی

بلدیہ کا اجلاس زوروں پر تھا۔ ہال کچا کچ بھرا ہوا تھا۔ اور غلاب معمول ایک ممبر بھی غیر حاضر نہ تھا۔ بلدیہ کے زیر بحث مسئلہ یہ تھا کہ زنانہ بازاری کو شہرہ رکھ دیا جائے۔ کیونکہ ان کا وجود انسانیت، ثقافت اور تہذیب کے دامن پر بدنامی داغ ہے۔

بلدیہ کے ایک بھاری بھر کمزور جو ملک و قوم کے بچے غیر خواہ اور دردمند سمجھے جاتے تھے۔ نہایت فصاحت سے تقریر کر رہے تھے: اور پھر حضرات! آپ یہ بھی خیال فرمائیے۔ کہ ان کا قیام شہر کے ایک ایسے حصے میں ہے۔ جو نہ صرف شہر کے بچوں کا عام گزرگاہ ہے۔ بلکہ شہر کا سب سے بڑا تجارتی مرکز بھی ہے۔ چنانچہ ہر شریف آدمی کو چار و ناچار اس بازار سے گزرنا پڑتا ہے۔ علاوہ انہیں شرفاء کی پاک دامن بہو بیٹیاں اس بازار کی تجارتی اہمیت کی وجہ سے یہاں آنے اور خرید و فروخت کرنے پر مجبور ہیں۔

صاحبان! جب یہ شریف نادیاں ان کا پردہ باختہ نیم عریاں میوہ اقل کے بناؤں شکار کو دیکھتی ہیں تو قدرتی طور پر ان کے دل میں بھی انش و دلربائی کی نئی نئی انگلیں اڑنوسے پیدا ہوتے ہیں۔ اور وہ اپنے غریب شوہروں سے طرح طرح کے غازلوں، لونڈروں، نسق برق ساریوں اور قیمتی زیوروں کی فرمائشیں کرنے لگتی ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان کا پڑوسر گھر ان کا راحت کدہ ہمیشہ کے لئے جہنم کا فروغ بن جاتا ہے۔ اور صاحبان پھر آپ یہ بھی تو خیال فرمائیے کہ ہمارے نو نہالان قوم جو درگاہوں میں تعلیم پا رہے ہیں۔ اور جن کی آئندہ ترقی سے قوم کی امیدیں وابستہ ہیں۔ اور قیاس چاہتا ہے۔ کہ ایک نہ ایک دن قوم کی کشتی کو بھنور سے نکالنے کا سہرا ان ہی کے سر بندھے گا۔ انہیں بھی صبح شام اسی بازار سے ہو کر آنا جانا پڑتا ہے۔ یہ قبا میں جو ہر وقت بارہ ابھرن سولہ گھٹا کئے ہزار ہر پردہ جہانانہ نگاہ و مشو کے تیرو سنان بردستی اور اسے دعوت حسن پرستی دیتی ہیں۔ کیا انہیں دیکھ کر ہمارے بھولے بھالے نا تجربہ کار جوانی کے نقشے میں سرشارا سود و زیاں سے بے پروا نو نہالان قوم اپنے جذبات و خیالات اور اپنی اعلیٰ سیرت کو معصیت کے مسموم اثرات سے محفوظ رکھ سکتے ہیں؟ صاحبان کیا ان کا حُسن زاہد فریب ہمارے نو نہالان قوم کو جادہ مستقیم سے ہٹا کر، ان کے دل میں گناہ کی پُرکسار لذتوں کی تشنگی پیدا کر کے ایک بے گلی، ایک اضطراب، ایک ہیجان برپا نہ کر دینا ہوگا۔!

اس موقع پر ایک رکن بلدیہ جو کسی زمانے میں مدرس رہ چکے تھے اور اعداد و شمار سے خاص شغف رکھتے تھے۔ بول اٹھے:

صاحبان واضح رہے کہ امتحانوں میں ناکام رہنے والے طلباء کا تناسب پچھلے پانچ سال کی نسبت ڈوبڑھا ہوا گیا ہے!

ایک رکن نے جو رنگین چشمہ لگائے تھے۔ اور ایک ہفتہ دار اخبار کے مدیر اعزازی تھے۔ تقریر کرتے ہوئے کہا: حضرات ہمارے شہر سے روز بروز غیرت، شرافت، مردانگی، نگوکاری و پرہیزگاری اٹھتی جا رہی ہے۔ اور اس کے بجائے بے غیرتی، نامروی، بزدلی، معاشی چوری اور جعل سازی کا عدد دورہ ہوتا جا رہا ہے۔ منشیات کا استعمال بہت بڑھ گیا ہے۔ قتل و دغاوت و خود کشی اور دواؤں کے گھڑکی دار داتیں بڑھتی جا رہی ہیں۔ اس کا سبب محض ان زنان بازاری کا ناپاک وجود ہے۔ کیونکہ ہمارے بھولے بھالے شہریوں کی زلف گر بھیر کے اسیر ہو کر ہوش و خرد کھو بیٹھتے ہیں۔ اور ان کی بارگاہ تک رسائی کی زیادہ سے زیادہ قیمت ادا کرنے کے لئے ہر جائز و ناجائز طریق سے زر حاصل کرتے ہیں۔ بعض اوقات وہ اس سعی و کوشش میں جائزہ انسانیت سے باہر ہو جاتے اور نہایت قبیح افعال کا ارتکاب کر بیٹھتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یا تو وہ جان عزیز ہی سے ہاتھ دھو بیٹھتے ہیں۔ اور یا جیل خانوں میں پڑے پڑے ہوتے ہیں۔ ایک نیشن یافتہ مٹمر رکن جو ایک وسیع خاندان کے سرپرست تھے۔ اور دنیا کا سرد گرم دیکھ چکے تھے۔ اور اب کشمکش حیات سے تنگ کر باقی ماندہ عمر ستانے اور اپنے اہل و عیال کو اپنے سائے میں پتیا ہوا دیکھنے کے متمنی تھے۔ تقریر کرنے اُسے۔ ان کی آواز رزنی ہوئی تھی۔ اور لہجہ نرسراؤ کا انداز لیتے ہوئے تھا۔ بولے: صاحبان! رات بھر ان لوگوں کے طبلے کی تھاپ، ان کی گنگے بازیاں، ان کے عشاق کی دھینکا مٹھی، گالی گلوچ، شور و غل، لالچا ہر ہو ہوشن شن کر آس پاس کے رہنے والے شرفا کے کان تک گتے ہیں۔ صبح میں جان آگتی ہے۔ رات کی منید حرام ہے تو دن کا چین مفقود۔ علاوہ ازیں ان کے قرب سے ہماری بہو بیٹیوں کے اخلاق پر جو بُرا اثر پڑتا ہے۔ اس کا اندازہ ہر صاحب اولاد خود کر سکتا ہے۔۔۔۔۔

آخری فقرہ کہتے کہنے ان کی آواز بھرا گئی، اور وہ اس سے زیادہ کچھ نہ کہہ سکے۔ سب اراکین بلدیہ کو ان سے ہمدردی تھی۔ کیونکہ بد قسمتی سے ان کا قدیمی مکان اُس بازارِ حسن کے عین وسط میں واقع تھا۔

ان کے بعد ایک رکن بلدیہ نے جو پُرانی تہذیب کے علمبردار تھے۔ اور آثار قدیمہ کو اولاد سے زیادہ عزیز رکھتے تھے۔ فقرہ کہتے ہوئے کہا: حضرات! ہمارے جو سیاح اور ہمارے احباب ہمارے اس مشہور اور تاریخی شہر کو دیکھنے آتے ہیں جب وہ اس بازار سے گزرتے۔ اور اس کے متعلق استفسار کرتے ہیں تو یقین کیجئے کہ ہم پر گھڑوں پانی پڑ جاتا ہے۔

اب صدر بلدیہ تقریر کرنے اُٹھے۔ گو قد ٹھگنا اور ماتہ پاؤں چھوٹے چھوٹے تھے مگر سر بڑا تھا۔ جس کی وجہ سے بڑا بار آدمی معلوم ہوتے تھے۔ لہجہ میں حد درجہ متانت تھی۔ بولے: حضرات! میں اس امر میں قطعاً طے ہے کہ آپ سے متفق ہوں۔ کہ اس طبقہ کا دور۔ بارے شہر اور ہماری تہذیب و تمدن کے لئے باعثِ مد عار ہے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ اس کا تدارک کس طرح کیا جائے۔ اگر ان لوگوں کو مجبور کیا۔ کہ یہ اپنا ذلیل پیشہ چھوڑ دیں۔ تو سوال پیدا ہوتا ہے۔ کہ یہ لوگ کھائیں گے کہاں سے؟

ایک صاحبِ برل اُٹھے: یہ عورتیں شادی کیوں نہیں کر لیتیں؟

اس پر ایک طویل فرائشی قہقہہ پڑا۔ اور مال کی ماتمی فضا میں بیکارگی شگفتگی کے آثار پیدا ہو گئے۔ جب اجلاس میں خاموشی ہوئی۔ تو صاحب صدر بولے: حضرات! یہ تجویز بارہا ان لوگوں کے سامنے پیش کی جا چکی ہے۔ اس کا ان کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ آسودہ اور عزت دار لوگ خاندانی حرمت و ناموس کے خیال سے انہیں اپنے گھروں میں گھسنے نہ دیں گے۔ اور مفلس اور ادنیٰ طبقہ کے لوگوں کو جو محض ان کی دولت کے لئے ان سے شادی کرنے پر آمادہ ہونگے۔ یہ عورتیں خود منہ نہیں لگائیں گی! اس پر ایک صاحب بولے: بلدیہ کو ان کے نجی معاملوں میں پڑنے کی ضرورت نہیں۔ یہ لوگ چاہے جہنم میں جاتیں مگر اس شہر کو خالی کر دیں!

صدر نے کہا: صاحبان! یہ بھی آسان کام نہیں۔ انکی تعداد دس بیس نہیں سینکڑوں تک پہنچتی ہے۔ اور پھر ان میں سے بہت سی عورتوں کے ذاتی مکانات ہیں!

یہ مسئلہ کوئی مہینہ بھر تک بلدیہ کے زیر بحث رہا۔ اور بالآخر تمام اراکین کے اتفاق رائے سے یہ مقرر پایا کہ زنان بازار کے ملوکہ مکانوں کو خرید لیا جائے۔ اور انہیں رہنے کے لئے شہر سے کافی دور کوئی الگ تھلک علاقہ دیدینا چاہیے۔ ان عورتوں نے بلدیہ کے اس فیصلے کے خلاف سخت احتجاج کیا۔ بعض نے نافرمانی کر کے بھاری جرمانے اور قیدیں تک بھگتیں۔ مگر بلدیہ کی مرضی کے آگے ان کی کوئی پیش نہ چل سکی۔ اور وہ ناچار صبر کر کے رہ گئیں۔

اس کے بعد ایک عرصہ تک ان زنان بازار کے ملوکہ مکانوں کی فہرستیں اور نقشے تیار ہوتے۔ اور مکانوں کے گاہک پیدا کئے جاتے رہے۔ بیشتر مکانوں کو بذریعہ نیلام فروخت کرنے کا فیصلہ کیا گیا۔ ان عورتوں کو چھ مہینے تک شہر میں اپنے پرانے ہی مکانوں میں رہنے کی اجازت دیدی گئی۔ تاکہ اس عرصے میں وہ نئے مکان وغیرہ بنا سکیں۔

ان عورتوں کے لئے جو علاقہ منتخب کیا گیا۔ وہ شہر سے چھ کوس دور تھا۔ پانچ کوس تک پتلی سڑک جاتی تھی۔ اور اس سے آگے کوس بھر کا کچا رستہ تھا۔ کسی زمانے میں وہاں کوئی بستی ہوگی مگر اب تو کھنڈروں کے سوا کچھ نہ رہا تھا۔ جن میں ساپنوں اور گچھاڈوں کے مسکن تھے۔ اور دن دھاڑے اُتوڑتا تھا۔ اس علاقے کے ذراچ میں کچے گھروندوں والے کئی چھوٹے چھوٹے گاؤں تھے۔ مگر کسی کا فاصلہ بھی یہاں سے دو ڈھائی میل سے کم نہ تھا۔ ان گاؤں کے بسنے والے کسان دن کے وقت کھیتی باڑی کرتے۔ یا دیوبہی پھرتے چراتے اور حرنکل آتے۔ ورنہ عام طور پر اس شہر غموشاں میں آدم زاد کی صورت نظر نہ آتی تھی۔ بعض اوقات روز روشن ہی میں گیدڑ اس علاقے میں پھرتے دیکھے گئے تھے۔

پانسو سے کچھ اُدپر میواؤں میں سے صرف چودہ ایسی تھیں جو اپنے عشاق کی وابستگی یا خود اپنی دل بستگی یا کسی اور وجہ سے شہر کے قریب آزادانہ رہنے پر مجبور تھیں۔ اور اپنے دو تلمند چاہنے والوں کی مستقبل مالی سرپرستی کے بھروسے بادل ناخواستہ اس

علاقے میں رہنے پر آمادہ ہو گئی تھیں۔ درنہ باقی عورتوں نے سوچ رکھا تھا۔ کہ وہ یا تو اسی شہر کے ہٹلوں کو اپنا مسکن بنائیں گی۔ یا
بظاہر پارسیائی کا جامہ پہن کر شہر کے شریف محلوں کے کونوں کھنڈروں میں جا چھپیں گی اور یا پھر اس شہری کو چھوڑ کہیں آدہ بنگل
جائیں گی۔

یہ چودہ بیوہ آپس میں اچھی خاصی مالدار تھیں۔ اس پر شہر میں ان کے جو مملوک مکان تھے۔ اُن کے دام انہیں اچھے وصول
ہو گئے تھے۔ اور اس علاقے میں زمین کی قیمت برائے نام تھی۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ان کے ملنے والے دل و جان سکان کی
مالی امداد کرنے کے لئے تیار تھے۔ چنانچہ انہوں نے اس علاقے میں جی کھول کر بڑے بڑے عالیشان مکان بنانے کی ٹھان لی ایک اپنی
اور دوسرا دوسری پھوٹی قبروں سے ہٹ کر مٹی۔ منتخب کی گئی۔ زمین کے قطعے صاف کرانے اور چاکر بست نقشہ نویسیوں سے مکانات
کے نقشے بنوائے گئے۔ اور چند ہی روز میں تعمیر کا کام شروع ہو گیا۔

دن بھر اینٹ ہٹی، چونا، شہتیر، گارٹر اور دوسرا عمارتی سامان لاریوں، چھکڑوں، خچروں، گدھوں اور انسانوں پر لڈ کر
اس بستی میں آنا۔ اور منشی حساب کتاب کی کاپیاں بنگلوں میں دباتے انہیں گھڑاتے اور کاپیوں میں دسج کرتے۔ میر عمارت
معماروں کو کام کے متعلق ہدایتیں دیتے۔ معمار مزدوروں کو ڈانٹتے ڈپٹتے۔ مزدور اور دھڑ دھڑتے پھرتے۔ مزدوروں کو چلا چلا
کر پکارتے اور اپنے ساتھ کام کرنے کے لئے بلاتے۔ غرض سارا دن ایک شور ایک ہنگامہ رہتا۔ اور سارا دن آس پاس کے گادوں
کے دیہاتی اپنے کھیتوں میں اور دیہاتیں اپنے گھروں میں ہوا کے جھونکوں کے ساتھ دُور سے آتی ہوئی کھٹ کھٹ کی دھیمی
آوازیں سنتی رہتیں۔

اس کے کھنڈروں میں ایک جگہ مسجد کے آثار تھے۔ اور اس کے پاس ہی ایک کنواں تھا۔ جو بند پڑا تھا۔ ساج مزدوروں
نے کچھ تو پانی حاصل کرنے اور بیٹھ کر سنانے کی غرض سے اور کچھ ثواب کمانے اور اپنے نمازی بھائیوں کی عبادت گزاری کے
خیال سے سب سے پہلے اس کی مرمت کی۔ چونکہ یہ فائدہ بخش اور ثواب کا کام تھا۔ اس لئے کسی نے کچھ اعتراض نہ کیا۔ چنانچہ دو تین
روز میں مسجد تیار ہو گئی۔

دن کو بارہ بجے جیسے ہی کھانا کھانے کی چھی ہوئی۔ دو ڈھائی سوڑاج مزدور۔ میر عمارت۔ منشی اور ان بیواؤں کے رشتہ دار
یا کارندے جو تعمیر کی نگرانی پر مامور تھے۔ اس مسجد کے آس پاس جمع ہو جاتے اور اچھا خاصا میلہ سا لگ جاتا۔

ایک دن ایک دیہاتی بڑھیا جو پاس کے کسی گاؤں میں رہتی تھی۔ اس بستی کی خبر سن کر آگئی۔ اس کے ساتھ ایک غمزدار
لڑکا تھا۔ دونوں نے مسجد کے قریب ایک درخت کے نیچے گھٹیا سگرٹ پیڑی، چنے اور گڑ کی بنی ہوئی مٹھائیوں کا خوب لگا دیا۔ بڑھیا کو
آئے ابھی دو دن ہی نہ گزرے تھے۔ کہ ایک بوڑھا کسان کہیں سے ایک مٹکا اٹھا لایا۔ اور کنوئیں کے پاس اینٹوں کا ایک چھٹا سا

چوترا بنا پیسے کے دو دو شکر کے شربت کے گلاس نیچنے لگا۔ ایک کھڑے کو جو خبر ہوئی۔ وہ ایک ٹوکڑے میں خبر پورے بھر کر لیا۔ اور چوترا والی بڑھیا کے پاس بیٹھ کر نے کو خبر دے! شہر سے میٹھے خبر پورے! کی صدا لگانے لگا۔ ایک شخص نے کیا کیا۔ گھر سے سب سے پہلے چلا، دیوٹی میں رکھ، خواجے میں لگا، تھوڑی سی۔ دھیاں، مٹی کے دو پیالے اور مین کا ایک گلاس لے، موجود ہوں۔ در اس سب کے کارکنوں کو جن میں گھر کی ہندیا کا مذہ چھانے لگا۔

ظہر اور عصر کے وقت میر حیات فشی ہمارا اور دوسرے لوگ مزدوروں سے کہتے ہیں سے پانی بھلا، بھلا، اگر دوسرے نظر آتے۔ ایک شخص مسجد میں جا کر اذان دیتا۔ پھر ایک کو امام بنایا جاتا۔ اور دوسرے لوگ اس کے پیچھے کھڑے ہو کر نماز پڑھتے، کسی کا ذہن میں ایک ماہ کے کان میں بھناک پڑی۔ کہ فلاں مسجد میں امام کی ضرورت ہے۔ وہ دوسرے ہی دن علی الصباح ایک سبز خزانہ میں قرآن شریف۔ بنجسورہ، جل اور مسئلے مسائل کے چند چھوٹے چھوٹے رسالے رکھ آموڑ دیتا۔ اور اس مسجد کی امامت باقاعدہ طور پر اسے سونپ دی گئی۔

ہر مہینے پر گاؤں کا ایک کبابی سر پر اپنے سامان کا ٹوکرا اٹھانے آ جاتا۔ اور چوترا والی بڑھیا کے پاس زمین پر چوڑھا بسا نواب، گلیجی۔ دل اور گردے سچوں پر پڑھا بستی دانوں کے ہاتھ بیچتا۔ ایک جھیری نے جو یہ حال دیکھی۔ تو اپنے میاں کو ساتھ لے مسجد کے سامنے میدان میں دھوپ سے نیچنے کے لئے پھونس کا ایک چھتر ڈال، نور گرم کرنے لگی۔ کبھی کبھی ایک نوجوان دیہاتی مانی بھٹی پرانی کبست لکھے میں ڈال جوتی کی ٹوکروں سے راستے کے رڈروں کو لڑھکا، ادھر ادھر گھومتا کرتا دیکھنے میں آ جاتا۔

ان میواؤں کے مکانوں کی تعمیر کی نگرانی ان کے رشتہ دار یا کارندے تو کرتے ہی تھے۔ کسی کسی دن وہ دوپہر کے کھانے سے فارغ ہو کر اپنے عشاق کے ہمراہ خود بھی اپنے اپنے مکانوں کو قبا دیکھنے آ جاتے۔ اور غروب آفتاب سے پہلے یہاں سے جاتے ہیں اس موقع پر فقیروں اور فقیریوں کی ٹولیاں کی ٹولیاں نہ جانے کہاں سے آ جاتیں اور جب تک خیرات نہ لے لیتیں۔ اپنی صداؤں سے برابر نور مچاتی رہتیں اور انہیں بات نہ کرنے دیتیں۔ کبھی کبھی شہر کے نقشے اور باش بیکار باش کچھ کیا کر کے مصداق شہر سے پھیل چل کر میواؤں کی اس سیستی کی سُن گن لینے آ جاتے۔ اور اُس دن میواؤں بھی آتی ہوتیں تو ان کی عید ہو جاتی۔ وہ ان سے ذرا بہت گرانے کے گرداگرد چکر لگاتے رہتے۔ فقرے کہتے۔ بے تکیہ قہقہے لگاتے عجیب عجیب شکلیں بناتے اور ہونا نہ کہتیں کرتے۔ اس روز مانی کی خوب بکری ہوتی۔

اس علاقے میں جہاں تھوڑے سی دن پہلے ہو گا عالم تھا۔ اب ہر طرف گھاگھی اور چہل پہل نظر آنے لگی۔ شروع شروع میں اس علاقے کی ویرانی سے ان میواؤں کو یہاں آ کر رہنے کے خیال سے جو وحشت ہوتی تھی۔ وہ بڑی حد تک جاتی رہی تھی۔ اب وہ ہر مرتبہ خوش خوش اپنے مکانوں کی آرائش اور اپنے مرحوب رنگوں کے متعلق معذروں کو تاکیدیں کر جاتی تھیں۔

بستی میں ایک جگہ ایک ٹٹا پھڑا مزار تھا۔ جو قرآن سے کسی بزرگ کی قبر معلوم ہوتی تھی۔ جب یہ مکان نصف سے نیا وہ فقیر بچے تو ایک دن صبح کو بستی کے راج مزدوروں نے کیا دیکھا۔ کہ مزار کے پاس سے دھواں اُٹھ رہا ہے۔ اور ایک سرخ سرخ آنکھوں والا لہجہ ترنما مست فقیر لنگوٹ باندھے، چار اہر کا صنایا کرانے اس مزار کے ارد گرد پھیر رہا اور لنگر پھراٹھا اٹھا کر پر سے پھینک رہا ہے۔ وہ فقیر ایک گھڑا لیکر کنوئیں پر آیا۔ اور پانی بھر بھر کر مزار پر لے جانے اور اُسے دھونے لگا۔ ایک دفعہ جو آیا۔ تو کنوئیں پر دو تین راج مزدور کھڑے تھے۔ وہ نیم دیوانگی و نیم فساد زنگی کے عالم میں اُن سے کہنے لگا: جانتے ہو وہ کس کا مزار ہے؟ کڑک شاہ پیر بادشاہ میرے باپ دادا اُن کے جادو رشتے ۱۱ کے بعد اس نے ہنس ہنس کر اور آنکھوں میں آنسو بھر بھر کر پیر کڑک شاہ کی کچھ جملائی کراتیں ہاں ان راج مزدوروں سے بیان کیں۔

شام کو یہ فقیر کہیں سے مانگ مانگ کر مٹی کے دو دیئے اور برسوں کا تیل لے آیا۔ اور پیر کڑک شاہ کی قبر کے سرانے اور ہاتھنوں چرخ روشن کر دیئے گئے۔ رات کو کچیلے پہر کبھی کبھی اس مزار سے اللہ ہو کا مست نعرہ سنائی دے جاتا۔

چھ مہینے گزرنے نہ پاتے تھے۔ کہ یہ چھ وہ مکان بن کر تیار ہو گئے۔ یہ سب کے سب وہ منزلہ اور قریب قریب ایک ہی وضع کے تھے۔ سات ایک طرف اور سات دوسری طرف۔ بیچ میں چوڑی کچی مٹرک تھی۔ ہر ایک مکان کے نیچے چار چار دکانیں تھیں۔ مکان کی بالائی منزل میں مٹرک کے رخ و صبح برآمدہ تھا۔ اُس کے آگے بیٹھنے کے لئے کشتی نما شہ نشین بنائی گئی تھی جس کے دونوں سروں پر تارے سبب مرمر کے مورقے کرتے ہوئے بنائے گئے تھے۔ اور یا جل پریوں کے مجسمے تراشے گئے تھے۔ جن کا آدھا دھڑ پھللی کا اور آدھا انسان کا تھا۔ برآمدے کے پیچھے جو بڑا کمرہ بیٹھنے کے لئے تھا۔ اُس میں سبب مرمر کے ستونوں کے عکس اس فرش زمردیں پر پڑتے تو ایسا معلوم ہوتا۔ گویا سفید باق پروں والے راج ہنسون نے اپنی لمبی لمبی گردنیں جھیل میں ڈبو دی ہیں۔

بدھ کا شہد دن اس بستی میں آنے کے لئے مقرر کیا گیا۔ اس روز اس بستی کی سبب میواؤں نے مل کر بہت بھاری نیاد دلوائی۔ بستی کے کھلے میدان میں زمین کو صاف کر اگر شامیانے نصب کر دیئے گئے۔ دیگیں کھرنے کی آواز اور گوشت اور گھی کی خوشبو میں کوس سے فقیروں اور گنتوں کو کھینچ لائی۔ دو پہر ہوتے ہوتے پیر کڑک شاہ کے مزار کے پاس جہاں لنگر تقسیم کیا جاتا تھا۔ اس قدر فقیر جمع ہو گئے کہ عید کے روز کسی بڑے شہر کی جامع مسجد کے پاس بھی نہ ہوتے ہوئے پیر کڑک شاہ کے مزار کو خوب صاف کر دیا اور دھلایا گیا۔ اور اُس پر پھولوں کی چادر چڑھائی گئی۔ اور اس مست فقیر کو نیا جوڑا سلوا کر پہنایا گیا۔ جسے اُس نے پہنتے ہی پھاڑ ڈالا۔

شام کو شامیانے کے نیچے دھو بی اُجلی چاندنی کا فرش کر دیا گیا۔ گاؤں کے لگا دیئے گئے۔ پانمان۔ پکیان۔ بیچوان اور گلاب پاش رکھ دیئے گئے۔ اور راگ رنگ کی ٹھل سجاتی گئی۔ دو۔ دو۔ دو۔ سے بہت سی میواؤں کو بڑایا گیا۔ جو اُن کی سہیلیاں یا بھاری کی تھیں۔ اُن کے ساتھ بے شمار ملنے والے بھی آئے۔ جن کے لئے ایک ایک شامیانے میں کرسیوں کا انتظام کیا گیا۔ اور اُن کے سامنے کے رخ

پتیں ڈال دی گئیں۔ بے شمار گیسوں کی مدد سے یہ جگہ بقیعہ نور بنی جاتی تھی۔ ان میواؤں کے تویل سیاہ خام سازندے زولفت اور
کڑواہ کی شیرمانیاں پہنے، عطر میں بچے ہوئے پھوٹے کانوں میں رکھے، رادھ اور ادرموکھوں کو تادہ دیتے پھرتے۔ اور زرق برق لباسوں
اور تسلی کے پردے بھی باریک ساریوں میں ملبوس، خاندوں اور خوشبوؤں میں ہی جاتی تازہ نینیں اکیلیوں سے چلتیں، رات بھر رقص سرود
کا ہنگامہ برپا رہا۔ اور جنگل میں جنگل ہو گیا۔

دو تین دن کے بعد جب اس جشن کی تھکاوٹ اتر گئی۔ تو یہ میواہیں ساز و سامان کی فراہمی اور مکانوں کی آرائش میں مصروف
ہوئیں۔ جھاڑ خانوس، اطراف توری، تھو آدم آقینے، ناری پلنگ، تصویریں اور قطعات سنہرے چوکھٹوں میں بڑے بڑے لائے گئے۔
اور فرینے سے کمروں میں لٹائے گئے۔ اور کوئی آٹھ روز میں جا کر یہ مکان کیل کانٹے سے لیس ہوتے۔ یہ عورتیں دن کا بیشتر حصہ استادوں
سے رقص و سرود کی تعلیم لے لیں یا د کرنے، دھنیں بٹھانے، سوت پڑھنے، نمختی دیکھنے، سینے پر دھن کا ڈھنکے، گراموفون سننے، استادوں
سے تاش اور کیرم کھیلنے، خلیج جگت نوک جھونک سے جی بھلانے یا سونے میں گزاریں اور میرے پھر غسل خانوں میں نہانے جاتیں۔ جہاں
ان کے ملازموں نے دستی میپوں سے پانی نکال کر تب بھر رکھے ہوتے۔ اس کے بعد وہ بناؤ سنگھار میں مصروف ہو جاتیں۔

جیسے ہی رات کا اندھیرا پھیلتا۔ یہ مکان گیسوں کی روشنی سے جگمگا اٹھتے۔ جو جابجا رنگ برنگے آدھے کھیلے ہوئے کنوئوں میں نہایت
صفائی سے چھپائے گئے تھے۔ اور ان مکانوں کی کھڑکیوں اور دروازوں کے کواڑوں کے شیشے جو پھول تہیوں کی وضع کے لاکھ بڑے
گئے تھے۔ ان کی توہن قسح کے رنگوں کی سی روشنیاں دُور سے جھل جھل کرتی ہوئی نہایت جلی معلوم ہوتیں۔ یہ میواہیں بناؤ سنگھار کئے
برآمدوں میں بھلتیں۔ اس پاس والیوں سے باتیں کرتیں بہتیں کھلکھلاتیں۔ جب کھڑے کھڑے تھک جاتیں۔ تو اندر کمرے میں چاندنی کے
فرش پر گاؤ تکیوں سے لگ کر بیٹھ جاتیں۔ ان کے سازندے ساڑھ لٹاتے رہتے اور یہ چھالیا کرتی رہتیں۔ جب رات ذرا بھیگ جاتی۔ تو ان کے
ٹٹنے والے نوکر دوں میں شراب کی بوتلیں، پھل پھلاری لے لے اپنے دوستوں کیساتھ موٹروں یا ٹانگوں میں سوار ہو کر آتے۔ اس سستی میں ان کے
قدم رکھتے ہی ایک خاص گہا گہی اور چھل پھل ہونے لگتی۔ نغمہ و سرود۔ ساز کے سُر۔ رقص کرتی ہوئی تازہ میزوں کے گنگھروؤں کی آواز،
قلقل مینا میں مل کر ایک عجیب سرور کی سی کیفیت پیدا کر دیتی۔ عیش و مستی کے ان ہنگاموں میں معلوم بھی نہ ہوتا۔ اور رات بیت جاتی۔

ان میواؤں کو اس سستی میں آتے۔ چند ہی روز ہوتے تھے۔ کہ دکانوں کے کرایہ دار بیدار ہوئے جن کا کرایہ اس سستی کو آباد کرنے کے
خیال سے بہت ہی کم رکھا گیا تھا۔ سب سے پہلے جو دکاندار آیا۔ وہ وہی بڑھیا تھی۔ جس نے سب سے پہلے مسجد کے سامنے درخت کے نیچے خانچہ لگایا
تھا۔ دکان کو پُر کرنے کے لئے بڑھیا اور اس کا لڑکا مگر ٹوں کے بہت سے خالی ڈبے اٹھا لاتے۔ اور اسے منبر کے طاؤں میں بجا کر رکھ دیا
گیا۔ بوتلوں میں رنگہ پانی بھر دیا گیا۔ تاکہ معلوم ہو شربت کی بوتلیں ہیں۔ بڑھیا نے اپنی سادہ کے مطابق کاغذی پھولوں اور سگرٹ کی خالی ڈبوں
سے بنائی ہوئی بیلوں سے دکان کی کچھ آرائش بھی کی۔ بعض ایکٹروں اور ایکٹریوں کی تصویریں بھی پرانے فلمی رسالوں سے نکال کر لٹی سے دیروں

پر چپکادیں۔ دکان کا اصلی مال دو تین قسم کے سگرٹ کی تین تین چار چار ڈبیوں۔ بیڑی کے آٹھ دس بندلوں، دیاسلائی کی نصف درجن ڈبیوں، پانوں کی ایک ڈھولی، پینے کے قسب کو کی تین چار ٹکیوں اور موم بتی کے نصف بندل سے زیادہ نہ تھا۔

دوسری دکان میں ایک بنبا۔ تیسری میں حلوائی اور شیر فردش چوٹی میں قصائی۔ پانچویں میں کبابی اور چھٹی میں ایک کھنڈا۔

بیسے کھنڈا اس پاس کے دیہات سے سستے دسوں چار پانچ قسم کی بنریاں لے آتا۔ اور یہاں خاصے منافع پہنچ دیتا۔ ایک ہودہ کو کرا پھلوں کا بھی رکھتا۔ چونکہ دکان خاص کھلی تھی۔ ایک پھولی والا اس کا سا بھی بن گیا۔ وہ دن بھر پھلوں کے مار۔ گھرے اور طرح طرح کے گبنے بناتا رہتا۔ اور شام کو انہیں ٹکیوں میں ڈال ایک ایک مکان پر جاتا۔ اور نہ صرف پھول ہی بیچ آتا بلکہ ہر سبک ایک ایک دو دو گٹھری بیٹھ کر مزدوروں سے ٹپ شپ بھی ہانک لیتا۔ اور حقے کے دم بھی لگا آتا۔ جس دن تاش مینوں کی کوئی ٹولی اس کی موجودگی ہی میں کوٹھے پر چڑھ آتی۔ اور گانا بجانا شروع ہو جاتا۔ تو وہ سازندوں کے ناک بھوں پر حسانے کے باوجود گٹھروں میں اٹھنے کا نام لیتا۔ مزے سے گانے پر سر دھکتا اور بے وقوفوں کی طرح ایک ایک کی صورت نکارتا رہتا جس دن رات زیادہ گزر جاتی۔ اور کوئی نہ بچ رہتا تو اسے اپنے گلے میں ڈال لیتا۔ اور بستی کے باہر گلا پھاڑ پھاڑ کر اپنی آواز میں گانا پھرتا۔

ایک دکان میں ایک بیوا کا باپ اور بھائی جو درزیوں کا کام جانتے تھے، سینے کی ایک ٹشین رکھ کر بیٹھ گئے۔ ہوتے ہوتے ایک حجام بھی آگیا۔ اور اپنے ساتھ ایک زکریز کو بھی لیتا آیا۔ اور اس کی دکان کے باہر انگنی پر ٹیکے ہوئے طرح طرح کے لہرے پادو پتے ہوا میں لہراتے ہوئے آنکھوں کو بہت بھلے معلوم ہونے لگے۔

چند ہی روز گزرے تھے کہ ایک شہر۔ جسے اس نے جس کی دکان شہر میں نہ چلتی تھی، بلکہ اسے دکان کا کرایہ کانا بھی شغل ہو جاتا تھا۔ شہر کو خیر باد کہہ کر بستی کا رخ کیا۔ اور اس کے طرح طرح کے نوڈر اقسام قسم کے پودے۔ ابن کنگیاں، بن سونی، جگڑ، نیس، خیش، خوشبو دار تیل، رومال اور منجن کی خوب بکری ہونے لگی۔

اس بستی کے رہنے والوں کی سرپرستی اور ان کے موبیانہ سلوک کی وجہ سے اس طرح دوسرے تیسرے کوئی نہ کوئی ٹٹ پونجیا دکاندار، کوئی بزاز، کوئی فیساری، کوئی نیپہ بند، کوئی نانہائی منڈے کی وجہ سے یا شہر کے بڑے ہونے کرائے سے گھر کر اس بستی میں آ پناہ لیتا۔

ایک بڑے مہاں عطار جو حکمت میں بھی کسی قدر دخل رکھتے تھے۔ ان کا جی شہر کی گھان آبادی اور ٹکیوں اور دو خانوں کی افراط سے جو گھرایا تو وہ اپنے تانگہ دوں کو ساتھ لے شہر سے اٹھ آئے۔ اور اس بستی میں ایک دکان کرائے پر لے لی۔ سارا دن بڑے میاں اور ان کے تانگہ دوں کے ڈبلوں، شربت کی بوتلوں اور ربے چٹنی اچار کے پوٹوں کو الماریوں اور طاووس میں اپنے اپنے ٹھکانے پر رکھتے رہے۔ ایک طاق میں طب اکبر، قرابادین، قادری اور دوسری طبی کتابیں جمائے رکھ دیں۔ کوڑوں کی اندھنی

مکتبہ کے باجیس دیگ کو یہ لوگ سونہ سے فہم لگاتے اور گایوں کی صورت میں داد دیتے۔

رفتہ رفتہ دوسرے لوگ بھی اس بسی میں آنے شروع ہوتے چنانچہ شہر کے بڑے بڑے چوکوں میں تانگے والے صاحبان ٹھانڈے آؤ کوئی نئی بستی کو شہر سے پانچ کوس تک جو پکی ٹرک جاتی تھی۔ اس پر پہنچ کر تانگے والے سوار یوں سے انعام حاصل کرنے کے لالچ میں یا ان کی فرمائش پر تانگوں کی دوڑیں کراتے۔ منہ سے مارن بجاتے اور جب کوئی تانگہ آگے نکل جاتا۔ تو اس کی ساریاں انھوں سے آسمان سر پر اٹھالیتیں جس میں غریب گھوڑوں کا بڑا حال ہو جاتا۔ اور ان کے گلے میں پڑے ہوئے پھولوں کے ماروں سے بجاتے خوشبو کے پھینے کی بدبو آنے لگتی۔

رکشا والے تانگے والوں سے کیوں پیچھے رہتے۔ وہ ان سے کم دام پر ساریاں بٹھا، طرار سے بھرتے اور گھٹکرو بجاتے اس بستی کو جانے لگے۔ علاوہ ازیں ہر مہینے کی شام کو اسکول اور کالجوں کے طلباء ایک ایک سائیکل پر دو دو لدے، حقوق و رجوع اسس پر اسرار بازار کی سیر دیکھنے آتے جس سے ان کے خیال کے مطابق ان کے بڑوں نے خواہ مخواہ انہیں محروم کر دیا تھا۔

رفتہ رفتہ اس بستی کی شہرت چاروں طرف پھیلنے اور مکانوں اور دکانوں کی مانگ ہونے لگی۔ وہ میوہاں جو پہلے اس بستی میں نہ پرتیار نہ ہوتی تھیں۔ اب اس کی یہ دن دوئی رات چوگنی ترقی دیکھ کر اپنی بے وقوفی پر افسوس کرنے لگیں۔ کئی عورتوں نے تو جھٹ زمین خرید ان میوہاں کے ساتھ ساتھ اسی وضع قطع کے مکان بنوانے شروع کر دیئے۔ علاوہ ازیں شہر کے بعض حاجتوں نے بھی اس بستی کے اس پاس سے داموں زمینیں خرید خرید کر کرائے پر اٹھانے کیلئے چھوٹے چھوٹے مکان بنوا ڈالے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ فاحشہ عورتیں جو ہونٹوں اور شریف محلوں میں روپوش تھیں موردِ مباح کی طرح اپنے نہاں خانوں سے باہر نکل آئیں۔ اور ان مکانوں میں آباد ہو گئیں بعض چھوٹے چھوٹے مکانوں میں اسی بستی کے وہ دکان دار آجیے جو حیا دار تھے۔ اور رات کو دکانوں میں سونہ سکتے تھے۔

اس بستی میں آبادی تو خاصی ہو گئی تھی مگر ابھی تک بجلی کی روشنی کا انتظام نہیں ہوا تھا۔ چنانچہ ان میوہاں اور بستی کے تمام رہنے والوں کی طرف سے سرکار کے پاس بجلی کے لئے درخواست بھیجی گئی۔ جو تھوڑے دنوں بعد منظور کر لی گئی۔ اس کے ساتھ ہی ایک کھانا بھی کھول دیا گیا۔ ایک بڑے میاں ڈاک خانے کے باہر ایک صندوقچہ میں لٹانے، کارڈ اور قلم و دات رکھ بستی کے لوگوں کے خط پتر لکھنے لگے۔

ایک دفعہ بستی میں شرابیوں کی دوڑیوں میں فساد ہو گیا۔ جس میں سوڈا واٹر کی بوتلوں، چاقوؤں اور اینٹوں کا آڑاؤ استعمال کیا گیا۔ اور کئی لوگ سخت مجروح ہوئے۔ اس پر سرکار کو خیال آیا۔ کہ اس بستی میں ایک تھانہ بھی کھول دینا چاہیئے۔

تعمیرات کمپنی دو مہینے تک رہی۔ اور اپنی بساط کے مطابق خاصا کام لے گئی۔ اس پر شہر کے ایک سینا کے مالک نے سوچا کہ کیوں اس بستی میں بھی ایک نیا سینا کھول دیا جائے۔ یہ خیال آنے کی دیر تھی۔ کہ اس نے جھٹ ایک موقع کی جگہ چن کر خرید لی۔ اور جگہ تعمیر کا

کام شروع کر دیا۔ چند ہی مہینوں میں سینما ہال تیار ہو گیا۔ اس کے اندر ایک چھوٹا سا باغیچہ بھی لگایا گیا۔ تاکہ تماشائی اثر بامیکرپ شروع ہونے سے پہلے آجائیں۔ تو آگام سے باغیچہ میں بیٹھ سکیں۔ اُن کے ساتھ بستی کے لوگ یونہی سستانے یا سیر دیکھنے کی غرض سے آکر بیٹھنے لگے۔ یہ باغیچہ نامی سیرگاہ بن گیا۔ رفتہ رفتہ سٹے کٹورا بھاتے بس باغیچہ میں آنے اور پیاسوں کی پیاس بجھانے لگے۔ سر کی تیل مالش والے نہایت گھٹیا قسم کے تیر خوشبو والے تیل کی بیشیاں و سٹ کی جیبوں میں ٹھونسے۔ کاندھے پر میلا کچھیل تو ریا ڈولے، دل پسند دل بہار مالش کی صدا مگاتے۔ دوسرے مریضوں کو اپنی خدمات پیش کرنے لگے۔

مینمکے مالک نے سینما ہال کی عمارت کی بیرونی جانب دو ایک مکان اور کئی دکانیں بھی بنوائیں۔ مکان میں تو ہوٹل کھل گیا۔ جس میں رات کو قیام کرنے کے لئے کمرے بھی مل سکتے تھے۔ اور دکانوں میں ایک سوڈا واٹر کی فیکٹری والا، دنیو آڑی، ایک بوٹ شاپ والا اور ایک ڈاکٹر مع اپنے دو خانے کے آ رہے، ہوتے ہوتے پاس ہی ایک دکان میں کلال خانہ کھلنے کی اجازت مل گئی۔ نوڈل گھر کی دکان کے باہر ایک کونے میں ایک گھڑی ساز نے آڈیرا جمایا۔ اور ہر وقت محدب شیشہ آنکھ پر چڑھائے گھڑیوں کے کل پڑنوں میں سلطان دیبچان رہنے لگا۔

اس کے کچھ ہی دن بعد بستی میں تل، روشنی اور صفائی کے باقاعدہ انتظام کی طرف توجہ کی جانے لگی۔ سرکاری کارندے سرخ جھنڈیاں جھریں اور اُونچ نیچ دیکھنے والے آسے لے کر آہنچا اور ناپ ناپ کر شرکوں اور گلی کوچوں کی داغ بیل ڈالنے لگے۔ اور بستی کی کچی شرکوں پر شرک کوٹنے والا انجن چلنے لگا۔

اس واقعہ کو بیس برس گزر چکے ہیں۔ یہ بستی ایک بھرا پڑا شہر بن گئی ہے جس کا اپنا ریلوے اسٹیشن بھی ہے۔ اور ماؤن لال بھی کچھری بھی اور جیل خانہ بھی۔ آبادی ڈھائی لاکھ کے لگ بھگ ہے۔ شہر میں ایک کالج۔ دو ہائی اسکول ایک لڑکوں کے لئے ایک لڑکیوں کے لئے اور آٹھ پرائمری سکول ہیں جن میں میونسپلٹی کی طرف سے مفت تعلیم دی جاتی ہے۔ چھ سینما ہیں۔ اور چار بینک جن میں سے دو دنیا کے بڑے بڑے بنکوں کی شاخیں ہیں۔

شہر سے دو روزانہ، تین ہفتہ وار اور دس ماہانہ رسائل و جرائد شائع ہوتے ہیں۔ ان میں چار ادبی، دو اخلاقی و معاشرتی مذہبی، ایک صنعتی، ایک طبی، ایک زمانہ اور ایک بچوں کا رسالہ ہے۔ شہر کے مختلف حصوں میں بیس مسجدیں۔ پندرہ مندر اور دھرم سالے تھتھیم خانے۔ پانچ اناتھ آسٹرم اور تین بڑے سرکاری ہسپتال ہیں جن میں سے ایک صرف عورتوں کے لئے مخصوص ہے۔

شروع شروع میں کئی سال تک یہ شہر اپنے رہنے والوں کی مناسبت سے ”حسن آباد“ کے نام سے موسوم کیا جاتا رہا۔ مگر بعد میں اسے نامناسب سمجھ کر اس میں تھوڑی سی ترمیم کر دی گئی یعنی بجائے ”حسن آباد“ کے ”حسن آباد“ کہلانے لگا۔ مگر یہ نام چل نہ سکا۔ کیونکہ عوام ”حسن“ اور ”حسن“ میں کچھ امتیاز نہ کرتے۔ آخر بڑی بڑی بوسیدہ کتابوں کی ورق گردانی اور پرانے نوشتوں کی چھان بین کے بعد

اس کا اصلی نام دریافت کیا گیا جس سے یہ ہستی آج سے سینکڑوں برس قبل اُبھرنے سے پہلے مرسوم کی جاتی تھی۔ اور وہ نام ہے آئندی۔ یوں تو ساوا شہر بھرا پڑا، صاف ستھرا اور خوش نما ہے مگر سب سے خوبصورت، سب سے بارونق اور تجارت کا سب سے بڑا مرکز وہی بازار جس میں زنان بازار رہتی ہیں.....

آئندی کے بلدیہ کا اجلاس روزہ دن پر ہے۔ ہاں کچھ کچھ بھرا ہوا ہے۔ اور خلاف معمول ایک لمبر بھی غیر حاضر نہیں۔ بلدیہ کے زیرِ کشت مسئلہ یہ ہے کہ زنان بازار کو شہر بدر کر دیا جائے کیونکہ ان کا وجود انسانیت، شرافت اور تہذیب کے دامن پر بدنام دار ہے۔ ایک فیصلع البیان مقررہ تقریر کر رہے ہیں۔ ”معلوم نہیں وہ کیا مصلحت تھی جس کے زیرِ اثر اس ناپاک طبقے کو ہمارے اس قدیمی و تاریخی شہر کے عین بیچوں بیچ رہنے کی اجازت دی گئی.....“

اس مرتبہ ان عورتوں کے رہنے کے لئے جو علاقہ منتخب کیا گیا۔ وہ شہر سے باہر کس دور تھا۔

نقش فریادی

نقش فریادی ہے کس کی شوخی تخریر کا

پروفیسر فیض کے نکر و نہم نے اردو شاعری میں نئی راہ پیدا کی۔ قدیمت اور اس کی تمام روایات کو اس انداز میں ترک کیا گیا۔ کہ پُرانے اور نئے اسالیب کے امتزاج سے ایک فکر نو پیدا ہوا۔ پروفیسر فیض اردو شاعری کے جدید اسکول کے بہت بڑے مند و شایع ہیں۔ وہ الفاظ کے بیجاں پیکر میں ایک بے چین روح پیدا کر دیتے ہیں فیض کی نگاہ تیز دل و جو دکو چیر جاتی ہے فیض کا ہر شعر قاری کے منہ کا ایک ایسا راز فاش کرتا ہے۔ جسے فن کار صدیوں سے چھپائے ہوئے تھے۔ وہ غنا کی گول کی نکاسی کر کرتے ہیں لیکن اسے آسان ہی پکا اُٹھتے ہیں۔

اک ذرا صبر کو خسیار دے دن تھوڑے ہیں

یہ مجموعہ سوز اور خلوص، تنزل اور سیاسی افکار و دمانیت اور حقیقت پسندی کا نہایت کامیاب امتزاج ہے قیمت مجلد ..

مکتبہ اُردو لاہور

کرشن چندر

پرانے خدا

مستقل کے ایک طرف جتنا ہے، اور تین طرف مندر، اس حد و وارے میں نائی، حلوائی، پانیٹے، پمبیدی اور ہوٹل والے جیسے ہیں جنہاں نائے بدلتی رہتی ہے، نئے نئے عالیشان مندر بھی تعمیر ہوتے رہتے ہیں۔ لیکن متھرا کا حدود اربعہ وہی رہتا ہے، اس کی آبادی کی تشکیل اور تناسل میں کوئی کمی بیشی نہیں ہونے پاتی۔ سوائے ان دونوں کے جب جنم اشٹمی کا میلہ معلوم ہوتا ہے، اور کرشن جی کے بھگت اپنے بھگوان کا جنم دن منانے کے لئے ہندوستان کے چاروں کونوں سے کھینچے چلے آتے ہیں۔ ان دونوں کرشن جی کے بھگت متھرا پر یلغار بول دیتے ہیں، مدراس سے، کراچی سے، زکون سے، پشاور سے، ہرمت سے ریل گاڑیاں آتی ہیں۔ اور متھرا کے اسٹیشن پر ہزاروں جاتری اُگل دیتی ہیں، جاتری سندھ کی لہروں کی طرح بڑے چلے آتے ہیں اور مندروں، گھاٹوں، ہوٹلوں اور دھرم شالاؤں میں سما جاتے ہیں، متھرا میں کرشن بھگتوں کے استقبال کے لئے ہندو سب سے پہلے ہی تیاریاں شروع ہو جاتی ہیں، مندروں میں صفائی شروع ہوتی ہے۔ فرسٹ وصالے جلتے ہیں۔ کھسوں پر دھات پالش چھلایا جاتا ہے، درگاہ ٹیگور سے اور بھولے سہائے جلتے ہیں، دیواروں پر نقاشی اور رنگ ہوتا ہے، دروازوں پر گل بوٹے بنائے جاتے ہیں۔ دکانیں بوجھا کرشن جی کی مورتیوں سے سجائی جاتی ہیں، حلوائی، پوری کچوری، مکے لئے بنا پستی لکھی کے ٹین اکٹھے کرتے ہیں۔ ہوٹلوں کے کرائے دگنے بلکہ سہ گنے ہو جاتے ہیں، دھرم شالا میں چونکہ خیراتی ہوتی ہیں اسلئے ان کے منبر ایک کمرے کے لئے صرف ایک روپیہ کرایہ وصول کرتے ہیں، کسان لوگ جان خیراتی دھرم شالاؤں میں ٹھہرنے کی توفیق نہیں رکھتے، عموماً جینا کے کسی گھاٹ پر ہی سو رہتے ہیں۔ گھاٹ چونکہ نچتے اینٹوں کے بنے ہوتے ہیں۔ اسلئے گھاٹ کے منتظم سونے والے جاتریوں سے ایک آنہ کی کس وصول کر لیتے ہیں، اور اصل گھاٹ پر سونے کے لئے ایک آنے کا تاوان بہت کم ہے، کنار جینا، سر پرکم کی چھتیاں، جنہاں کی لہروں کی میٹھی میٹھی لوریاں، ٹھنڈی ٹھنڈی ہوا، ناروں بھلا آسمان اور مندروں کے چمکتے ہوئے گھس، جب جی چاہا سو رہا ہے، جب جی چاہا اٹھ کر جنائیں ڈبکیاں لگانے لگے، ایک آنے میں دو منے، اس پر بھی بہت سے کسان لوگ گھاٹ کے غریب منتظروں کو ایک آنہ کرایہ بھی ادا کرنا نہیں چاہتے۔ اور گھاٹ پر سونے اور جینا میں نہانے کے مزہ مفت میں ٹونا چاہتے ہیں، انسان کی فطری کیلگی !

جنم اشٹمی سے دو روز پہلے میں متھرا میں اپنی چار منتر کے بازار، گلیاں اور مندر جاتریوں سے کچا کچھ بھرے ہوئے تھے، لوگ مٹھا ٹیک رہے تھے، پانیٹے دکھائے رہے تھے، اور جاتریوں کے ریوڑوں کو مختلف مندروں میں داخل کر رہے تھے، ان جاتریوں کی شکلیں دیکھ کر مجھے احساس ہوا، کہ متھرا میں ہندوستان بھر کی بوڑھی عورتیں جمع ہو گئی ہیں، بوڑھی عورتیں، لالہ پھرتی ہوتیں، اور ناخنی

ٹیک کر پٹے ہوئے بوڑھے مرد۔ ... کھانسی ہوئی، گھنٹیا کی ماری ہوئی، ریشہ برائے نام مخلوق جو یہاں اپنے گناہ بخشولنے کی امید میں تھی جتنی بصورتی بہاں میں نے ایک گھنٹے کے عرصے میں دیکھی، اتنی شاید میں اپنی ماری عمر میں بھی نہ دیکھ سکتا، مقرر کا یہ احسان میں قیامت تک نہیں بھول سکتا۔

مقرر پہنچتے ہی سب سے پہلے میں نے اپنے رہنے کے لئے جگہ تلاش کی، ہٹل والوں نے بالکونیاں تک کرائے پر دے رکھی تھیں۔ اور ان کی گھڑکیوں، ددوازوں اور بالکونیوں پر کاجا تریوں کی گیل دھوتیاں ہوا میں لہراتی دھاتی دھاتی تھیں، دھرم شالائیں ہاتریوں سے پیڑ کے چھتوں کی طرح بھری ہوئی تھیں، کوئی مندر بنگالوں کے لئے وقف تھا، تو کوئی مدراسیوں کے لئے، کسی دھرم شالہ میں صرف منو دیوی ایمنوں کے لئے جگہ تھی تو کسی میں صرف کائنات شہر تھے، اس سرائے میں گھر والوں کو ترجیح دی جاتی تھی تو دوسری سرائے میں صرف امرتسر کے ایڈیٹس شہر تھے۔ ایک دھرم شالہ میں ایک کمرہ خالی بھی تھا، میں نے ہات جوڑ کر پاؤں پر بیٹھے جی سے کہا: میں ہندو ہوں! یہ دیکھتے ہات پر میرا نام لکھا ہوا ہے، اگر آپ انگریزی نہیں پڑھ سکتے، تو چلتے بازار میں کسی سے پڑھا لیجئے، غریب جاتری ہوں، اپنی دھرم ماری میں جگہ دے دیکھتے، آپ کا بڑا احسان ہو گا۔

پاتھری کی آنکھیں غلنی تھیں اور بنگ سے سرخ، جنیو کا مقدس مانگائے پیٹ پر لہرا رہا تھا۔ کمر میں رام نام کی دھوتی تھی چند لوگوں تک سیپ چاپ کھڑے مجھے گھورتے رہے، پھر گھلیمائی ہوئی آواز میں جس میں بان کے چوڑے اور کتے کے ٹپنے سے اٹھتے معلوم ہوتے تھے، بولے: آپ کون ہو!

میں نے جھٹکا کر کہا: میں انسان ہوں، ہندو ہوں، کالا شاؤ کا کو سے آیا ہوں!

”ناں! ناناں! پاؤں سے جی نے پنا بایاں ہات کو تم بدھ کی طرح اُپر اٹھاتے ہوئے کہا: ہم دھمیت ہیں۔ آپ کون گوت ہو؟“
”گوت؟“ میں نے رک کر کہا: مجھے اپنی گوت تو یاد نہیں، بہر حال کوئی نہ کوئی گوت ضرور ہوگی، آپ مجھے فی الحال اپنی دھرم شالہ۔

اس خیراتی دھرم شالہ میں رہنے کے لئے جگہ دیدیں، میں گھر پر تیار دے کر اپنی گوت منو اسے قیام ہوں!

”ناں! ناناں! پاؤں سے جی نے بان کی ہیک زو سے فرش پر پھینکے ہوئے کہا: ہم ایسوانس کیر راکھیں! نہ گوت نہ ہات!“

میرا منتہی کے بازاروں میں گھر، رہا تھا، فص میں کچوریوں کی کڑوی جوجن کے مہین کچڑ کی سرائے اور نیا پتی گلی کی گندی باس چاروا
حرف پھیل ہوئی تھی ستروائی خاک جاتریوں کے قدروں میں تھی، ان کے کپڑوں میں تھی، ان کے سر کے بالوں میں، ناگ کے نقشوں میں، حلق میں
میرا دم لکھا جاتا تھا اور جاتری شری کرشن جہاراج کی جئے کے نعرے لگا رہے تھے، میرا سر گھوم رہا تھا، مجھے دہن کے لئے ابھی تک کہیں جگہ نہ
ہی تھی، ایک پوٹری کی دکان پر میں نے ایک خوش پوش خوش رو جوان کو دیکھا، کہ مورتا پا بندوق ہمد میں بیوی، بان لکھے میں دبانے طرہ

انکھوں سے اور چہرے سے ذات کے آثار نمایاں ہیں، میں نے اُسے بازو سے پکڑ لیا۔

مسترا! میں نے اُسے نہایت تلخ لہجے میں مخاطب ہو کر کہا: کیا آپ مجھے جیل خانے کے سوا یہاں کوئی اور ایسی جگہ بتا سکتے ہیں جہاں ایک ایسا انسان جو ہندو ہو، پنجابی ہو، کالاشاہ کا کوسے آیا ہو، اور جسے اپنی گوت کا بھی علم نہ ہو میسے کے دنوں میں اپنا سر چھپا سکے؟
نوجوان نے چند لمحوں کے لئے وقف کیا، چند لمحوں کے لئے مجھے گمراہ رہا، پھر سرسکڑا کر کہنے لگا: آپ پنجابی ہیں نا! اسی لئے آپ یہ تکلیف محسوس کر رہے ہیں۔۔۔ دراصل بات یہ ہے کہ۔۔۔ معاف کیجئے گا۔۔۔ پنجابی بڑے بد معاش ہوتے ہیں، یہاں سے لڑکیاں اغوا کر کے لیجاتے ہیں!

اور ان لڑکیوں کے متعلق آپ کی کیا رائے ہے جو اس طرح اغوا ہو جاتی ہیں؟ میں نے پوچھا۔

ایک ڈبلا پتلا آدمی جس کا قد بانس کی طرح لمبا تھا اور منہ چھو پندرہ کا سا، مکھڑ پرشس نوجوان کی تائید کرتے ہوئے بولا: بابو صاحب! آپ مترا کی بات کیوں کرتے ہیں، مترا تو توڑی گری ہے، میں تو مہنتی تک گھوم آیا ہوں، ادھاں بھی پنجابیوں کو شریف محفل میں کوئی گھسنے نہیں دیتا: دو چار لوگ ہمارے ارد گرد اکٹھے ہو گئے، میں نے آستین چڑھاتے ہوئے کہا: کیا آپ نے تاریخ کا مطالعہ کیا ہے؟
مجی! ان خوش رو نوجوان نے پان چہاتے ہوئے جواب دیا۔

تو آپ کو معلوم ہو گا کہ پنجاب سب سے آخر میں انگریزوں کی حکمرانی میں آیا۔ اور چھوٹی بچیوں کو جان سے مار ڈالنے کی رسم جو ہندوستان کے اور صوبوں میں بھی رائج تھی، پنجاب میں سب سے آخر میں غلاب خانوں قرار دی گئی، انگریزوں کے آنے سے پہلے شریف لوگ، اکثر اپنی لڑکیوں کو پیدا ہوتے ہی مار ڈالتے تھے۔

اس سے کیا ہوا؟

ہوا یہ کہ پنجاب میں مردوں اور عورتوں کا تناسب ۵:۱ ہو گیا، پانچ مرد اور ایک عورت، اب بتائیے باقی چار مرد کہاں جائیں، مذہب اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ ہر عورت ایک دم چار پانچ خاوند کر لے، عیا کہ تبت میں ہوتا ہے، کیا آپ اس بات کی اجازت دیتے ہیں۔
نوجوان ہنسنے لگا۔

میں نے کہا پنجاب میں لڑکیاں کم ہیں پنجابیوں نے دوسرے صوبوں پر نرات عاف کرنا شروع کیا، جنگال میں لڑکیاں زینہ و دیں ڈال کر ایک بیری رکھتے ہیں۔ اور ایک دانش جو عزا و دھوا ہوتی ہے ہندوئی اور گجراتی مرد مند پر پاد تبارت کے لئے جلتے ہیں اور اکثر گھڑوں سے کئی سال غائب ہوتے ہیں، سسی لئے سندھ میں آدم تھیلایاں بنتی ہیں اور گجرات میں بکری کے دو دھادور بچہ پڑے گا پر چار ہوتا ہے، مرض ایک ہے، نوعیت وہی ہے، اب آپ ہی بتائیے کہ شریف کون ہے اور بد معاش کون؟ جو حقیقت ہے، اس کا آپ سامنا نہیں کرنا چاہتے، اٹل پنجابیوں کو کہتے ہیں، نوجوان بے اختیار قہقہہ مار پھنکا، پان گھسے سے موری میں جا گڑا، وہ میرے بازو میں بازو ڈال کر کہنے لگا: آئیے، صاحب! میں آپ کو

اسے کھانے پتہ ہوں؟

تھوڑے ہی عرصے میں ہم ایک دوسرے کے بے تکلف دوست بن گئے، وہ ایک نوجوان وکیل تھا ایک کامیاب وکیل، اُس کا ذہن چھوڑنا تھا، اور مضبوط ٹھوڑی اُس کے عزم راسخ کی دلیل تھی وہ مدرسی برسوں تھا، مقرر میں سب سے پہلے اُس کا عداد آیا تھا۔ کچھ برس کہ اُس کے حاد کے کسی رشتے دار نے جو مدراس میں ایک سندر کا بیماری تھا۔ کسی آدمی کو قتل کر دیا، ٹھاکر جی کو ایک بیماری کے گناہ کے ہونے پچھنے کے لئے میرے دوست کے دلو نے ایک رات کو مدراس سے ٹھاکر جی کی موتی کو اٹھالیا اور ایک گھر سے پر سوار ہو کر مدراس چلے آیا، سفر کرتے کرتے وہ سٹھان پہنچا۔ یہاں پہنچ کر اُس کی آغیا کو سکوں نصیباً اور اُس نے ٹھاکر جی کو ایک مندر میں سچا پتہ کر دیا، آج اُسی دلو کا پوتا میرے سامنے مندر کی دھڑ پکڑا تھا۔ اور میں اُس کے گٹھے ہوئے جسم اور چہرے کے تنگے نقش میں اُس بوٹے براہن کے عزم اور اعتقاد کی جھلک دیکھ رہا تھا جس کی نھیر اُس کی میٹھاکیں آویزاں تھی۔

نہا دھو کر اور کھانے سے فارغ ہو کر ہم میبلے کی سیر کو نکلے، جو گلی بازار سے وٹھرام گھاٹ کی طرف جاتی ہے، اُس میں سیکنڈ ہانڈی میٹھے استروں سے جاتیلوں کے سر منڈا رہے تھے، گرل گول چھتے ہوئے، منڈھے ہوئے سران سپید چھتریوں کی طرح دکھائی دیتے تھے جو رسات کے دفوں میں خود بخود زمین پر اُگ آتی ہیں، جی چاہتا تھا کہ ان سپید سپید چھتریوں پر نہایت شفقت سے ہاتھ پھیر جائے! اتنے میں ایک سنانی نے میری آنکھوں کے سامنے ایک چمکدار ستر اُگھایا، اور سکر کر بولا: بابو جی۔ سر منڈا، او بڑا پٹن ہو گا! میں نے اپنے دوست سے پوچھا: یہ جارتی لوگ سر کیوں منڈاتے ہیں؟ کچھ لگا۔ دان پین کرنے کی خاطر یہ لوگ اپنے مہرے ہوئے عزیزوں کی ردحوں کے لئے دان پین کرنا چاہتے ہیں۔ اور اس کے لئے میرے منڈانا بہت ضروری ہے اور یہاں ایسا کون شخص ہو گا، جس کا اب تک کوئی عزیز یا رشتے دار نہ مرا ہو؟ میں نے جواب دیا میری چند یا پہلے ہی تھوڑے سے مال ہیں۔ میں انہیں مجام کی دستبرد سے محفوظ رکھنا چاہتا ہوں، کیونکہ میں سمجھتا ہوں کہ ایک بال جو چند یا پر ہے۔ اُن بالوں سے کہیں بہتر ہے جو مجام کی نمی میں ہوں۔ ہم لوگ جلدی جلدی قدم اٹھاتے ہوئے وٹھرام گھاٹ پہنچ گئے، گھاٹ پر بہت سی کشتیاں کھڑی تھیں اور لوگ ان میں بیٹھ کر نہابی کی سیر کے لئے جا رہے تھے، ہم نے بھی ایک کشتی لی اور تین گھنٹے تک نہابی میں گھومتے رہے، بن کے کنارے پختہ گھاٹ بنے ہوئے تھے، کہیں کہیں مندریں اور دھرم شالاؤں کی چوڑیاں اور کرم کے درخت نظر آ جاتے۔ ایک جگہ دریا کے کنارے ایک پرانے شکستہ محل کے بلند کنگرے نظر آئے، تنہا پر میرے دوست نے بتایا کہ اسے کفیل محل کہتے ہیں۔ میں نے کہا: تین چار سو سال سے زیادہ پرانا معلوم نہیں ہوتا، کچھ لگا، ماں اسے کسی مرتد پرستار نے بنوایا تھا، اب اُردو الا اعتقاد لوگوں کو خوش کرنے کے لئے یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ یہ اُسی کفیل کا محل ہے جس کے ظلموں کا خاتمہ کرنے کے لئے جگمگ نے جنم لیا تھا میں نے پوچھا: کس زمانے میں ظلم نہیں ہوتے؟ وہ ہنس کر بولا۔ اگر یہی پوچھنا تھا تو متھرا کیوں آئے۔ وہ دیکھو ریل کا پل۔ متھرا میں سب سے زیادہ خوبصورت شے شاید سی ریل کا پل ہے، مضبوط جیسے منڈ، ریل گاڑی نہایت پر شکوہ انداز میں نہابی کے سینے کے اوپر دفعتاً

ہوئی تھی جلد ہی مٹی۔ کچھ ہیں کہ کرشن جی کے جنم دن کو جنم فوطیبت سے اُٹھی تھی آتی تھی۔ اور جب تک اُس نے کرشن جی کے قدم نہ چھوئے اُس کی ہروں کا طاق ختم نہ ہوا جنما میں اب بھی طمان آتے ہیں لیکن اُس کی ہروں کی بیجانی اس ریل گاڑی کے قدموں کو بھی نہیں چھو سکتی جو اس کی چھتی پر دفنانی چھتی تھی جلد ہی ہے جنم کی سرطانی ہمیشہ کے لئے ختم ہو چکی ہے!

جب ہم واپس آئے تو صبح غروب ہوا تھا اور شراب گھاٹ پر آتی اُناری جلد ہی تھی، عورتیں، رادھے شیانم، رادھے شیانم گاتی ہوئی جنما میں نہاد ہی تھیں، ششک اور گھڑیال نندند سنک ہے تھے، جاتری چڑا اور چڑا رہے تھے۔ اور جنما میں پھل اور پھول پھیک رہے تھے، پانڈے وکٹا جنم لے جاتے تھے اور ساتھ ساتھ ماتی آتے جاتے تھے، ایک پانڈے نے ایک غریب کسان کو گردن سے پکڑ کر گھاٹ سے باہر نکال دیا۔ کیونکہ کسان کے پاس وکٹا کے پیسے نہ تھے۔ شاید کسان سمجھتا تھا کہ بھگوان کی آتی پیسوں کے بغیر ہی ہو سکتی ہے۔ وشرام گھاٹ کی پختی شیرجیوں تک جنما بہتی تھی، لیکن یہاں پانی کم تھا اور کچھ زیادہ تھا اور اس کچھ میں سینکڑوں بچھوٹے موٹے کھوٹے گھلا رہے تھے اور مٹھائیاں اور پھل گھاٹ پر تھے، اُن کے طاق مٹھیاں جہاں جاتریوں کی ٹنگی کھوپڑیوں کی طرح نظر آتے تھے جن کے بال نائیل نے مونڈ کر صاف کر دیئے تھے۔ رادھے کرشن، رادھے کرشن، جاتری چلا رہے تھے، نو بیاختا جوڑے کشتیوں میں بیٹھے ہوئے مٹی کے دیئے۔ دشن کہے اُنہیں جنما کے بیسے پر بہا رہے تھے جن کے سینے پر اس قسم کے سینکڑوں دیئے روشن ہو اُٹھے تھے، اور نو بیاختا جوڑے مسرت بھری نگاہوں سے ایک دوسرے کی طرف نگاہ رہے تھے، ہمارے باطل قریب ہی ایک زور و زور جو ان لڑکی نے مٹی کے دو دیئے روشن کئے، اور انہیں جنما کے حوالے کر دیا۔ دیکھ وہ ماں کھڑی اپنے ہات اپنے سینے سے لٹاتے اُن دیوں کی طرف دیکھتی رہی اور ہم اُس کی آنکھوں میں چمکنے والے آنسوؤں کی طرف دیکھتے رہے، اُس لڑکی کے ساتھ اُس کا خاوند نہ تھا، نہ وہ بیاختا معلوم ہوتی تھی، پھر ان گھلاتے ہوئے وہ دیوں کی نو کو کیوں اُس نے اپنے سینے سے چٹا لیا تھا، یہ رزقی ہوتی شمع محبت۔ لڑکی نے یکایک میرے دوست کی طرف دیکھا اور پھر سر جھکا کر آہستہ آہستہ گھاٹ کی سیریاں چڑھتے ہوئے چلی گئی میرے دوست کے لب بچھنے ہوئے تھے، دھاروں پر ندوی گھنڈی ہوئی تھی، کیا جنما میں اتنی طاقت واقعی کہ وہ محبت کے دو کا پتے ہوئے شعلوں کو ہم آغوش ہو جانے دے، یہ دیواریں، یہ پانی کی دیواریں پیسے کی دیواریں، سماج، ذات ہات اور گوت کی دیواریں۔! میرا دل غیر معمولی طور پر اُداس ہو گیا۔ اد میں نے سچا کہ میں کل مقرر سے ضرور کہیں باہر چلا جاؤں گا۔ برندا بن میں، یا شاید گوگل میں، جہاں کی سادہ اور پاک و صاف فضا میں میرے دل کو طینان نصیب ہو گا۔

برندا بن میں بن کم تھا اور پکی گلیاں اور کھلی سڑکیں زیادہ تھیں، برندا بن کے عالیشان مندروں کی وسعت اور عظمت پر محلوں کا دھوکا ہوتا تھا راجہ مان سنگھ کا مندر، گو بند جی کا مندر، میلا کا مندر، باہر عمارت میں کرشن جی کی مورتی موجود تھی، ہر جگہ پانڈے موجود تھے، لیکن ایک بات میں برندا بن مقرر سے بڑھا ہوا تھا، برندا بن میں گائیڈ بھی موجود تھے! انگریزی بولنے والے پڑھے لکھے گائیڈ، پہلے لوگ مندروں میں بے کھٹکے چلے جایا کرتے تھے، اب بھگوان نے گائیڈ رکھ لئے تھے، خدا وہی پڑانے تھے لیکن جدید تہذیب کے مارے لوازمات سے بہرہ ور، آخر یہ تھی تہذیب بھی تو انہی کی بنائی ہوئی!

ہندوؤں کے ایک مندر میں رہنے دیکھا کہ ایک بہت بڑا مال ہے جس میں سات آٹھ سو سادھو رات میں کھڑے ہیں لئے ایک ساتھ گارہیں۔
 مراد سے شام دو بجے شام لفت رات، لفت رات، لفت رات باقاعدگی، تنظیم، اندھا پن، تہذیب اور طاقت کے ہزاروں سال اس وقت ان کے
 قطار سے میں مستور تھے، ہر روز سینکڑوں بلکہ ہزاروں جاتری اس مندر میں آتے تھے، اور بے شمار پڑھاوا چھٹا تھا تاکہ مندر کے ان بڑے سادھوؤں
 کو صبح شام دونوں وقت کھانا مل جاتا تھا اور ایک پیسہ دکن کا، باقی جو منافع ہوتا وہ ایک ٹیم ٹیم پانڈے کی تجوری میں چلا جاتا، ایک اور مندر میں بھی
 نے ایسا ہی نظارہ دیکھا، فرق یہ تھا کہ یہاں اندھے سادھوؤں کے بجائے بے کس اور نادار عورتیں کرشن بھگوان کی شہتی کر رہی تھیں۔ ان پر
 اُسنی کرنے کے بعد انہیں بھی وہی راشن ملتا تھا جو اندھے سادھوؤں کے جتنے میں آتا تھا، یعنی دو وقت کا کھانا اور ایک پیسہ دکن کا، ان بڑے
 سادھوؤں اور عورتوں کے سر منڈے ہر سنے تھے جنہیں دیکھ کر مجھے و شرام گھاٹ کے جاتری اور ناک کے کچھ میں کھلا تھے ہر تے کچھ سے یاد آئے تھے
 نے مندروں میں فیکٹریاں کھول رکھی تھیں اور بھگوان کو لوہے سے بھی زیادہ مضبوط سلاخوں کے اندر بند کر دیا تھا، ہر مندر میں ہر ایک جاتری کو مڑا
 کچھ نہ کچھ دینا پڑتا تھا، بعض دفعہ تو ایک ہی مندر میں مختلف جگہوں پر دکن کا ریٹ مختلف تھا، سیرھیوں کو چھونے کے لئے ایک آنہ، مندر کی چوٹ
 تک آنے کے لئے چار آنے، مندر کا کواڑ اکٹہ بند رہتا تھا اور ایک روپیہ دیکر جاتری مندر کے کواڑ کھول کر بھگوان کے حدشن کر سکتا تھا
 کئی ایک مندر ایسے تھے جو سال میں صرف ایک بار کھلتے ہیں، اور کوئی بڑا سیٹھ ہی اُن کی بوسنی کر سکتا تھا اور بہت سادھو یہاں آکر کے مندر سے
 کواڑ کھول سکتا تھا، طو اقیقت ہمارے مروج کاٹھ ضروری جزو ہے، اس بات کا احساس مجھے ایسے مندروں ہی کو دیکھ کر ہوا۔

گرج میں ہنر کے تار سے تین عورتیں ریت پر بیٹھی رو رہی تھیں، مارواڑ سے کرشن بھگوان کے درشن کرنے کو آئی تھیں، غریبوں میں لہ
 پھندی، ایک سادھو ہاتھ ملنے انہیں اپنی چوڑی چٹری باتوں میں پھنسا لیا، اور گیان دھیان کی باتیں کرتے کرتے انہیں مختلف مندروں میں لئے پھر
 اور جب یہ مارواڑی عورتیں گرج میں ماکھن چورنگیاں کا گھر دیکھنے آئیں تو یہ جانتا بھی اُن کے ہمراہ ہوئے، عورتیں جہاں میں اُشنان کر رہی تھیں،
 سادھو کنا سے پر اُن کے زیروں اور کپڑوں کی دکھائی کر رہا تھا جب عورتیں نہادھو کر گھاٹ سے باہر نکلیں تو جاتا جی غائب تھے، عورتیں سے
 پٹینے لگیں، کرشن جی اگر ماکھن چراتے تھے۔ تو سادھو ہاتھ ملنے انہیں زور پر چراتے تو کون سا بڑا کام کیا، لیکن جانتا کی دیکھ ان بے وقوف
 عورتوں کی کچھ میں نہ آتی تھی۔ اور وہ جہاں کی گیلی ریت پر بیٹھی جانتا جی کو گایاں سے رہی تھیں۔ بہت سے لوگ اُنکے آس پاس کھڑے تھے اور
 طرح طرح کی باتیں کوہے تھے۔

”جی بڑا علم ہوا ہے ان غریب عورتوں کے ساتھ“

”بھلا یہ کھڑے زیور لے کر ہی کیوں آئیں؟“

”اپنی امارت دکھانا چاہتی تھیں۔ اب روٹا کس بات کا ہے“

و نہیں وہ چند لمحوں تک خاموش رہا، پھر آہستہ سے کہنے لگا.....

..... کرشن جی نے برنڈا بن کی گویوں سے وعدہ کیا تھا کہ وہ ایک بار پھر برنڈا بن میں آئیں گے، اور ہر ایک کو پی سکے گا اور وہ ان کے بارے میں جاننے والے ہوں گے۔ اور جو کوئی دروازہ کھٹکھٹانے پر ان کا خیر مقدم کرے گی وہ اُسی کے عشق کو سچا جانیں گے۔ سب اس بات کو کئی برس گزر گئے ایک اندھیری طوفانی رات میں جب کئی کرکٹ رہی تھی اور بارش مسلسل جاری رہی تھی، کسی نے برنڈا بن کے دروازے کھٹکھٹانے شروع کیے۔ سماں بادل میں لپٹا ہوا، اجنبی ہر ایک مکان پر تین بار دستک دیا اور پھر آگے بڑھ گیا..... لیکن سب مکانوں میں انہیں داخلہ سب لوگ سوئے ہوئے تھے۔ کسی نے اُٹھ کر دروازہ نہ کھولا۔

اجنبی نا اُمید ہو کر واپس جانے والا تھا کہ اُس نے دیکھا کہ دور..... ایک بھونپڑے میں مٹی کا دیبا بھللا رہا ہے، وہ اُس بھونپڑے کی طرف تیز قدموں سے بڑھا۔ لیکن اُسے دروازہ کھٹکھٹانے کی ضرورت تھی نہ محسوس ہوئی۔ کیونکہ دروازہ کھٹکھٹا تھا۔ بھونپڑے کے اندر دیئے کی روشنی کے سامنے رادھا بیٹھی تھی۔ اپنے محبوب کے انتظار میں، رادھا کے سر کے بال سپید ہو چکے تھے۔ چہرے پر لاتعداد جھریاں.....

کرشن جی نے کھو گیا رادھا میں کہا: رادھا میں آگیا ہوں!

لیکن رادھا خاموش بیٹھی رہی، دیئے کی نو کی طرف مکتی ہوئی۔

رادھا میں آگیا ہوں۔ کرشن جی نے چلا کر کہا۔

لیکن رادھا نے نہ کچھ دیکھا، نہ سنا، اپنے محبوب کی راہ تکتے تھے اُس کی آنکھیں اندھی ہو چکی تھیں اور کان بہرے

..... زندگی سے پرے، موت سے پرے، انصاف سے پرے.....

میری آنکھوں میں آنسو آگئے، میرا دست اپنی باہوں میں سر جھپا کر سسکیاں لینے لگا، جیسے کسی نے اُس کی گردن میں پھانسی کا پھندا ڈال دیا ہو، جیسے پاگل عورت جنت کرنے کے جرم میں لوہے کی سلاخوں کے پیچھے بند کر دی گئی ہو، زور زور کی دھڑکنے والی دھڑکنے پر حسرت بھری آنکھوں سے مٹی کے دیوں کی نو کی طرف مکتی ہوئی، اُس کی حیران پتیاں میری آنکھوں کے آگے نہ اچھنے لگیں، مادھو سر منڈ لائے ہوئے قطار قطار کمرے تھے اور کھڑکیاں بجاتے ہوئے گاہے تھے۔ مادھو شام، شام، شام، شام..... لیفٹ، رائٹ، لیفٹ، رائٹ، لیفٹ، رائٹ..... پرانے خدا ابھی تپتے مندروں، بنکیوں، فیکٹریوں اور کھیتوں پر قبضہ کئے بیٹھے تھے، وہ اپنے ہی کھاتے کھولے، آلتی پالتی مارے بیٹھے تھے، ان کی مٹی تو مذہل پر چھو لہرا رہی تھی اور وہ نہایت دلچسپی سے ان لاکھوں آوازوں کو سن رہے تھے جو فضا میں چاروں طرف شہد کی مکھیوں کی طرح بھنڈا رہی تھیں.....

..... رادھو شام..... رادھو شام.....!

رشید جہاں

نئی مصیبتیں

”وہ مجھے یاد ہی نہیں رہا۔ یہ اُون کیا بھاؤ ملا تھا؟“ اماں نے بھابی صفرا سے پوچھا۔ جو میری چچا زاد بھانجی تھیں اور دو

سال ہوئے بیوہ ہو گئیں تھیں۔

”شاید بارہ روپیہ پاؤنڈ تھا۔ کیوں نہ اماں غافل؟“ وہ ساس کے لئے اُون کھول کر گھسے بنا رہی تھیں۔
”اُون اُون اس سال کتنے ہینگے ہو گئے ہیں؟ صفرا کی جٹھانی عطیہ بولیں۔ بچوں کے سب جمپر اُونچے ہوئے۔ اب سترہ

کر اُون لا کر دیا ہے کہ اُون کے سوئیر بن گئے۔ بڑی مشکل ہے۔“

”آپ کو کیا مشکل؟“ ”بے گئی تو پکاری نرس۔۔۔۔۔۔“ مجھ میں اور بھابی عطیہ میں بالکل نند بھادوں کے تعلقات تھے۔

ایک دوسرے کی کمزوریوں اور برائیوں کو خوب سمجھتے تھے اور موقع پر بغیر جھٹ کے نہ رہتے تھے۔ بھابی عطیہ کی زندگی میں علاوہ

تین بچہ پیدا کرنے کے ایک کام اور بھی تھا کہ وہ سال میں دو تین جمپر پائل اور ربن لیں اور پھر اُون کا چھوٹا کریں۔

”کیوں کیا میں نہیں بنتی؟“ بھابی عطیہ نے حشو کہہا۔ میں جواب دینے کو تھی ہی کہ اماں نے میری طرف گھورا اور زور زدہ

باتیں کرنے لگیں۔ تاکہ مجھ کو جواب کا موقع ہی نہ ملے اور بقول صفرا کے میری اور بھابی عطیہ کی شائستہ رشتہ افشانی نہ ہو۔ اس کو صفرا

نے بھی مدد دی اور کہنے لگیں۔ ”سچ تو ہے اُون بہت مہنگا ہو گیا ہے۔ اور اس سے پہلے کہ اُون مہنگا ہو۔ میں بھی ایک مجبور ہوتی۔“

”اُون کی؟“

میری چچی اماں یعنی صفرا کی ساس آتش زن کے سامنے اپنی سفید پائی کو گود میں لئے بیٹھتی تھیں۔ اور رتی اُونڈھ رہی تھی۔

اُون چرچی اماں لیکن نہ معلوم کس طرح صفرا کی بات سن کر اسی طرح آنکھیں بند کئے کئے بولیں۔ ”لاؤ گا، کہاں سے؟“ ”ابکال لڑائی کے زمانے

میں اُون رہا ہی کہاں ہے جو لے آؤ گی؟“

”کیوں ابھی سمجھ ہی تو آپ دوکان سے لیکر آئی ہیں؟ اور اب کیا دین بھریں؟“ ”ارنی دوکانیں خالی ہو گئیں۔ چچا جان بیوی کی بات

کو بغیر ٹوکے نہ جانے دیتے تھے۔“

چچی اماں نے جلدی سے آنکھیں بند کر دیں۔

”یہ میں نے کب کہا تھا کہ دکانیں خالی ہو گئیں؟
 تو پھر آپ یہی باتیں کیوں کرتی ہیں؟ چچا جان نے کافی بگڑ کر کہا۔ یہ کوئی نیا فتنہ نہ تھا۔
 جب صغرا سہاگن تھیں تب بھی ساس شسر کی دست نگر تھیں اور اب تو اور بھی زیادہ۔ اُن کے اوپر یہ غصہ کا خراج ہونا چاہیے اور کوشش
 سے ناگوار گزارنا تھا اور صغرا چچا جان کی آنکھوں کا تارا تھیں۔ بیٹے کی موت کے بعد تو وہ اُن کو بالکل احمقوں پر دیکھتے تھے۔
 ”تو کیا میں مجبوت کہتی ہوں۔ اُون کیا اب کوئی خریدنے کی چیز رہ گئی ہے؟“
 ”تو پھر آپ نے کیوں خریدا؟“ صغرا کل چنانچہ میرے ساتھ اور جو پسند آئے لے آئے۔
 ”اے جے ابا جان رہنے بھی دیکھئے۔ میں نے تو یوں ہی کہہ دیا تھا۔ اماں جان ٹھیک تو کہہ رہی ہیں کہ لڑائی لانا نہ ہے۔ ہر چیز
 مہنگی ہو گئی ہے۔“

چچا جان بڑبڑاتے ہوئے کھانے کے لئے تیار ہونے چلے گئے۔ بس اتنا سمجھ میں آیا: غیر تم مت لینا۔ لیکن مجھ کو تو اُون چاہیے۔
 میں ضرور خرید دوں گا۔“

”میرا تو ہر بات کو اب یہ اُٹا دیتے ہیں۔“ میں نے کیا غلط کہا تھا کہ اُون اب ناپسند ہو گیا ہے؟ چچا اماں نے شکایت جکر
 چہیں کہا کہ سننے والے کو ترس آجائے۔ کسی نے جواب نہ دیا۔ آج ہی صبح میں بھابی علیلہ اماں جان چچی اماں سب مل کر سو رہی تھیں
 زیادہ کا اُون لے کر آئے تھے۔

”اُون ہی پر کیا ہے۔ ہر چیز اسی طرح اُڑ گئی ہے۔ میری اماں نے بات کو رفع دفع کرنے کو کہا۔
 ”چچی اُن چچی جان ٹھیک ہے۔ اب جو جیٹ کے عام ہی دیکھ لیجئے۔ پچھلے سال میں نے ساڑھے تین روپیہ گز بہت بھی جاڑیٹ
 لی تھی۔ وہ اب پانچ روپیہ گز بھی نصیب نہیں۔ اب اس دفعہ میں نے اتنے تھوڑے کپڑے سواری میں بنائے پہنے تنگ کو بھی نہیں ہیں۔
 ”کم از کم آٹھ ساڑیاں تو تم نے ہمارے ہی سامنے خریدی ہوں گی۔ اور کوٹ“ میں سچ میں بولی۔
 صلوہ بھی کوئی ساڑیاں تھیں۔ ذرا تم اپنی الماری تو ملاحظہ فرماؤ۔“

”نوکر دوں کی مددیاں ہر سال سو سا سو میں بن جاتی تھیں۔ ان کو تو عادت ہے اندھا دھند اٹھانے کی۔ نوکر دوں کا ستیا داس کر
 یا ہے۔ میں نے کہا کہ اس سال رہنے دو ابھی تو اچھی خاصی ہیں تو بگڑ گئے۔ کہیں نوکر دوں کو گندہ نہیں رکھ سکتا۔ کیسی جو کوئی بات سن لیں
 چچی اماں نے پھر شکایت کی۔“

”نہ ہے یہ تو ان سب بے بیوی میں عیب ہے کہ معافی کے نام پر ہزاروں روپیہ خرچ کر دیتے ہیں؟ اماں نے کہا۔
 ”اماں بھلائی بی آج کل یہ خرچہ کہاں چل سکتے ہیں۔ اب گھر میں ایک آدمی ایسا ہو تو سب کیوں ایسے ہو جائیں گے۔ جو بیچارے صغرا پر

ماس نے کی.... ہماری چچی بس اپنے اُپر دوپیر خرچ کرنا فضول خرچی نہ خیال کرتی تھیں۔ ساڑھ برس کی عمر ہونے پر بھی بہت شوقین تھیں اور ہا دھو دے شہر ماراڑھیوں کے صبح ہی دونی ساڑھیاں خریدی تھیں، مجھ سے چھوٹے بغیر نہ رہا گیا۔ میں نے کہا۔
چچی اماں۔ آپ جو نئی ساڑھیاں لاتی ہیں۔ وہ کتنے کی ہیں؟

چچی اماں جن کو ابھی تک سوچا جان پر عقدہ آ رہا ہے کچھ نہ سمجھیں اور بہت سنجیدگی سے کہنے لگیں: کیا تاؤں بیٹی کرپ ڈیشین کی قیمت تو گزردہ پیرا ہو گئی ہے ۲ روپیہ میں وہ ساڑھی ملی۔ لو بھلا اب کوئی کیا کپڑا پہن سکتا ہے۔ اور دوسری تو خیر سُڈھی سُک تھی۔ ۷ روپیہ میں سستی ہی مل گئی۔ میں تو کہتی ہوں کہ آج کل وہ بُرا زمانہ آگیا ہے کہ نہ کھانے کا ٹھیک رہا ہے اور نہ پہننے کا۔ بڑے مصیبت کے دن ہیں..... اور ابھی تو دیکھو کیا کپڑا ہونے والا ہے.....

آپ سچ کہتی ہیں اماں جاں: بھابھی عطیہ تے ٹھنڈا سانس لیکر دل دکھانے والی آواز میں کہا: یہ موتی لڑائی: یہ معلوم کیسی ہے کہ کسی طرح ختم ہی نہیں ہوتی۔ میرا تو سارا آرام چین اس کمبخت کی نذر ہو گیا ہے.....

صغیر میری طرف دیکھ کر مسکرائیں: اور پھر منہ دوسری طرف کر لیا۔
کسی چیز کا بھی ٹھیک ہو..... پٹرول کے دام ہیں کہ باوا کے مول اور پھر بھی ناپیدا وہ تو کہہ کہ تھا رہے بھائی جان کے پاس ٹوٹی ہوئی پرانی شکار کی موٹر پڑی تھی۔ اُس چھکڑے کو پچاس روپیہ دے کر جسٹر کر دیا تو کہیں جا کر دو موٹر دس کا تیل چوبیس گین نصیب ہوا۔
سچ ہے اس لڑائی میں تو کھل لڑائی سے بھی زیادہ تکلیف اور مصیبت ہے: چچی اماں قریب قریب رو دیں۔
ہم نے تو اپنی موٹر بند ہی کر دی ہے۔ مجھ کو تو روز صبح سیر کرنے کی عادت برسوں سے ہے۔ میری صحت تو جب سے پٹرول کی قلت ہوئی ہے ماس ہی ہو گئی: میری اماں نے صاف کہی۔

”ہاں یہی تو میں بھی کہتی ہوں کہ یہ پٹرول پر پابندی سرکار نے کیوں لگا دی۔ اب دام دو روپیہ چار آنے گیلن تھے۔ چلو تین روپیہ کر دیتی۔ لیکن یہ بارہ اور چودہ گیلن کی قید نہ ملتی۔ جس کے پاس دام ہوتے وہ خریدتا۔ جس کے پاس نہ ہوتا وہ نہ خریدتا۔ بھابھی عطیہ نے بطرح جل کر کہا کہ جیسے گورنمنٹ کو خاص اُن سے دشمنی ہے۔

پٹرول پر ہی کیا ہے اس لڑائی کی وجہ سے تو ہر چیز پر آفت آئی ہوئی ہے۔ لو بھلا سب پونے دو روپیہ سیر ہیں۔ کیا سب بھی نہ ٹوڑا سا ہوا ہی کھا جاتے ہیں تو میری اماں نے بہت ہی جلی لہجے آواز میں پوچھا۔

”اور ماڈے! چچی اماں نے کہا: ۱۲۔ اُنے درجن تو ہو گئے اور مرغی وہ بھی اب دو روپیہ تک ہو گئی۔ کوئی کھائے تو کیا کھائے... اور تو اور آج تمہارے سامنے ساری دکانیں دیکھ لیں۔ پُر دس (Prunes) کہیں لے ہی نہیں بلا ہے پچھلے چھینے بیس روپیہ میں سات یا کاٹن ملی تو کیا تھا۔ اب وہ بھی نہیں..... فروٹ سیلیڈ بغیر پُر دس کے بچے تو چکھتے بھی نہیں.....“

”جی ہاں گھر والوں کی بڑی مصیبت ہے! عطیہ نے ساس کے ساتھ ہمدردی کی: ماشہ تو برابر یہی کہتا آیا ہے کہ دادی اماں کا خاندان بہت ہی اچھے چیزیں کھینکس (Cheese Sticks) بناتا ہے۔ ہمارے خاندان سے بھی اچھے.....“

”اے لوتو میں کیا کروں۔ دلہن۔ کوکنگ چیز (Cooking Cheese) تو ایسا غائب ہوا ہے کہ اب دکھائی ہی نہیں دیتا میں اسٹم کی دکان پر خود گئی۔ اور کہا کہ بہن سونے ہی کے مول ذرا سا دیدو۔ ہمارے بچے کا دل بہت چاہ رہا ہے۔ لیکن وہ کہیں ہو تو بچہ؟

”ایک تکلیف ہو تو ذکر کیا جائے: اماں نے ہاں میں ہاں ملائی۔

”اے ہے۔ یہ ساری آگ ایک دم کہاں غائب ہو گئی۔ بھابھی عطیہ نے سو سو کر کے ایک دم سے کہا۔

”اے سچ تو ہے اس کنبخت و اجد نے نہ تو کوکڑی پوری ڈالی اور نہ ہیٹر ایٹک لگایا۔ ارجمند ذرا اس کنبھی کاٹیں تو دبانا..... چار چار تو ہیٹر ہیں اور پھر بھی بیٹھے سردی میں شکر ڈاکرو۔ بڑا آج کل تو کوکڑی بھی ۲۔ آنے سے ۱۰۔ وپیر ہو گیا۔ بجلی ہی سستی رہتی ہے۔ اے لودو تو کوئی جواب ہی نہیں دیتا؟

پھر صفرا سے کہا: ذرا صفرا تم جانا دیکھو تو یہ سب کہاں غائب ہو گئے۔ تمہاری چٹھانی کو سردی ملک رہی ہے...! صفرا اُدن کو چھوڑ کر جلدی سے اٹھیں اور ساتھ ہی میں بھی بھابھی ٹھہر دیں بھی آتی ہوں کہہ کر اُن کے پیچھے بھاگی۔

”دیکھو گرم کرے میں..... جانا ٹھنڈ میں نہ جانا“ اماں کی آواز میرے کان میں آتی ہی رہی کہ میں اور بھابھی برآمدے میں ہو کر باہر آ گئے۔ باہر ہوا اتنی تیز اور ٹھنڈی تھی کہ معلوم ہوتا تھا کہ جسم کے آکر پار ہو رہی ہو بھابھی نے باہر نکل کر داجدا! داجدا! کہہ کر آواز دی پور کوئی جواب نہ پا کر بولیں: بچا را سردی کے مارے پلنگ میں گھس گیا ہو گا۔ جانتا ہے کہ کھانے میں ابھی آدھا ٹھنڈ ہے۔ وہ شگر و پیشہ کی طرح بڑھیں۔ تھوڑی دور چل کر نیم کے وزنت کے نیچے ایک الود نظر آیا۔ اور ہم شگر و پیشہ میں جب داخل ہوئے تو وہاں پنپا ریت بڑی ہوئی تھی۔

”الہن معدہ اپنے تین چار پتوں کے بیٹھی تھی۔ دھو بن بھی مع اپنی فوج کے بھی ہوئی تھی۔ داجدا و دوسرے خدنگار بھی وہاں موجود تھے۔ جہتر بھی ایک کونے میں بیٹھا چپلم پی رہا تھا۔ نہیں دیکھتے ہی دھو بن چینی: اے چھوٹی دلہن ذرا ادھر آنا۔

چھوٹی دلہن نہ اچھک کر آگ تا پنے لگیں۔ سب مردوں کو کھڑے ہو گئے۔

”کیوں کیا ہے؟ صفرا نے پوچھا۔

”اے دلہن یہ لڑائی کب تک چلے گی؟“

”بہت دن..... کیوں؟“

”ہے رام..... سچی؟“

”ہاں ہاں سچ ہے۔ ابھی بہت دن چلے گی! صفرا نے لا پر داہی سے کہا۔

”تو ہم رگ کیسے جتیں گے؟“
 ”پرسوں تک تو آسمان سات سیر کا تھا۔ آج چھ سیر کا ہے۔۔۔۔۔۔“
 ”چھ سیر کا تو گیہوں ہے؟ ایک مزدور نوکر نے اطلاع دی۔“
 ”اے بیٹا سچ بتاؤ یہ پتاک کھتم ہوگی؟ ہمارا اور ہمارے بچن کا بیٹ کیسے بھر پائیگا؟“ دلن میری طرف غماض ہوئی۔
 ”چنا بھی تو آٹھ سیر کا ہے؟“

”ناؤ دلن۔ تم تو بر بات میں مجاہ کرتی ہو۔ سچی بتاؤ۔ اکھار میں کیا لکھا ہے؟“ دھوبن نے بھابی کی طرف بہت بخینگی سے دیکھا
 ”اسے بھی کہہ تو رہی ہوں میرا یقین نہیں تو ان سے پوچھ لو۔ سب نے امید بھری نظر میری طرف پھیری جب میں چپ رہی

نودھوبن بولی۔

”دلن۔ تم بجا بوا کہت رہیں کہ نوکر دل میں ٹھٹھنی ہوگی۔ کاٹھیک ہے؟“

”مجھے کیا معلوم؟“
 ”واجدہ بیڑ لگانے چلا گیا۔ میں اور بھابی وہیں الاؤ پر کھڑے ہائیں کرتے رہے۔ جب کھانے کی گھنٹی بجی تو ہم گھر کی طرف چلے
 راستہ میں بھابی نے دیکھا کہ میں کچھ گرم نہیں پہنے تھی بولیں۔“ ”آئی جہند، تم بھی خدائی قسم ایک چلتی پھرتی آفت ہو بھیا رپڑ گئیں تو
 ایک اور نئی مصیبت آجائے گی۔۔۔۔۔۔“
 میں ابھی تک نوکر دس کے پریشان چہروں میں کھوئی ہوئی تھی۔ بغیر سوچے سمجھے اور پرزور دھڑکے کر بولی ”یہ اور کی آپ نے

خوب کہی؟“

بھابی سنیں؟ اور نہیں تو کیا۔ بھابی عطیہ کی جارہیٹ مہنگی ہو گئی یہ کم مصیبت ہے۔ تنہا ہی اماں کی موٹر کی ہوا خورن لگتی۔ یہ کچھ
 کم مصیبت ہے۔ اور ہمارے ساس بچاری کی مصیبتوں کا شمار ہی نہیں۔ نہ کو کٹنگ چنیری ملتا ہے۔ نہ پڑنس۔۔۔۔۔۔ اور
 اس پر اگر تمہیں نوٹیا ہو گیا۔“

اغوا

آلی آلی " دلاور سنگھ نے زور سے پکارا۔

آلی — علی جو، ہمارے ٹھیکے کا کشمیری مزدور تھا منشی دلاور سنگھ کی آواز سن کر علی جو ایک پل کے لئے رکا۔ ڈوبتے ہوئے سویرے کی کرنیں ابھی تک لمبوں کی طرح ترش تھیں اور علی جو کی سرخ ارگوں سے بھری ہوئی آنکھوں نے انہیں چمکنے سے لٹکا کر دیا تھا۔ منشی جی کی طرف آنکھ اٹھائے بغیر علی جو نے نل کارسہ تمام کر بقیہ چرخی کو گھومنے سے روک دیا۔ اور جانا بلند آواز سے بلا۔ "ہو سردار!"

سردار خاموش اور کم گو آدمی تھا۔ آج اس کا خلاف معمول اونچی، پر جوش آواز سے پکارنے کا مطلب یہ تھا کہ کنسو اپنے آبائی گاؤں جٹ دیا لہ گورو سے واپس آگئی ہے۔ دراصل ٹھیکے پر کام بدھ اور جمعرات کو اس لئے بھی سست رہا کہ کنسو رائے صاحب، اپنے باپ کے ساتھ شہر سے باہر چلی گئی تھی۔ اس کے بعد نیگلے کی فضا ایک ساکن اور گدے پانی والے جوہر کی طرح ہو گئی تھی۔ لیکن اب کنسو کے آتے ہی ہمیشہ کی طرح ٹھیکہ بٹ گیا۔ — دو حصوں میں — کام کرنے والوں میں اور گھورنے والوں میں کام کرنے والے اس کی موجودگی میں زیادہ مستعدی سے کام کرتے تھے۔ اور نکمروں کی کسر پوری کر دیتے تھے۔ مزدوروں کے سربراہ منشی جی تھے۔ ان کے چھوٹے سے دستے میں علی جو، رحمان جو، گنتی، غنی، اور حلیا وغیرہ شامل تھے اور یا پھر حسی، سا، صی، سا۔ مال لے گا، حسی سا کی رٹ لگانے والے بھتیجے، "پود بٹن"۔ ان لوگوں کے جسم میں کنسو کو دیکھتے ہی بجلی سی دوڑ جاتی تھی۔ دوسری طرف گھورنے والوں میں مزدوروں اور کارگروں کے علاوہ باوقسم کے لوگ تھے جھوٹ کیوں کہوں۔ ان میں بھی شامل تھا۔ اور ان دنوں ٹھیکے کی چھوٹی موٹی بک کیپنگ، کیا کرتا تھا۔ میرے ساتھ دلال تھے، غمار تھے اور شیخ جی تھے۔

یہ شیخ جی ساٹھ کے تھے۔ لیکن تھے بڑے کاٹیاں۔ انہیں زلف پر شب دیوڑ کی بھیتی سہا کرتی تھی۔ زندگی کو تو شیخ جی نے بس پی لیا تھا۔ لیکن بقول دلاور سنگھ ابھی ٹھوٹھا، ٹاٹھ میں تھا۔ یعنی تھے کاسہ بدست۔ کئی مکمل اور نامکمل رومان ٹنکے ذہن کی انٹریوں میں تب محرقہ پیدا کر رہے تھے۔ شیخ جی عموماً بات یوں شروع کرتے: "جب ہم جوان تھے"

اس کے بعد شیخ جی کی کوئی شنوائی نہ ہوتی۔ ہر ایک اپنی جوانی میں بدست تھا۔ کم و بیش ہر ایک کی جوانی شیخ جی

کی رحمت پسند جوانی سے زیادہ رنگیں تھی۔ اور اُسے اُس پر بجایا یا بجا طور پر ناز تھا۔ چنانچہ جب ہم جوان تھے.... کے ساتھ
ہی ایک حلقہ سامع جاتا۔

کبھی شیخ جی بھی جوان تھے؟

پرانی ہو گئی اب شیخ جی کی جوانی.....

ادبے، بکنا کیوں اے..... اے چپ رہو بے ایمان گئی!

..... اور جب آئے گدھی پر جوانی.....

قد قد !!!

کنسو کو بھی شیخ جی سے بے حد عقیدت تھی۔ دراصل کنسو کو ٹھیکے کے ہر آدمی سے انس تھا۔ وہ ایک پھر کی طرح
گھومتی پھرتی آتی۔ اور کار گیروں، مزدوروں کے اس حلقہ میں گھومتی پھرتی فقرے چست کرتی نکل جاتی۔ بڑی ہی جان تھی
اس پھر کی میں اور یوں معلوم ہوتا تھا جیسے کسی بہت ہی طاقتور ماتر کی چکی نے اُسے گھا کر وقت اور مقام کی وسعتوں
میں ہمیشہ ہمیشہ آوارہ رہنے کے لئے چھوڑ دیا ہے۔ اور پھر پھر کی اسی گت سے رہتی دنیا تک گھومتی رہے گی اور کبھی
دم نہ لے گی..... آپ ابھی کنسو سے باتیں کر رہے ہیں۔ اور مارے شرم کے اپنی علی جو آنکیں کنسو کے چہرے پر نہیں
کاڑ سکتے۔ آپ برے کمانچے سے ساگوان یاد دہار میں سوراخ کئے جاتے ہیں اور پھونکیں مار مار کر براے کو پرے اڑاتے
رہتے ہیں۔ اس کے بعد آپ کا جی چاہتا ہے کہ ایک پل، ایک چمن اپنے حین مخاطب کو دیکھ لیں۔ آپ ذرا گردن پھیرتے ہیں
تو کیا دیکھتے ہیں۔ کہ کنسو خائب ہے۔ خائب! ہمارے ہاں ایک پہلی ہے۔ یہ تھی، وہ گئی۔ اس کا حل ہے نگاہ اور
ظاہر ہے نگاہ کتنی تیز اور دُور رس ہوتی ہے جو دل وجود کو بھی جبر جاتی ہے اور جس سے آپ اپنا آپ بھی نہیں
چھپا سکتے۔ ابھی وہ یہاں برے کمانچے اور ساگوانی براے میں الجھی ہوئی ہے اور اگلے ہی لمحے وہ اس جگہ پہنچ جاتی
ہے۔ جہاں زمین اور آسمان ملتے دکھائی دیتے ہیں اور جہاں درختوں کے زمر دیں طاؤس اس ملاپ کی خوشی
میں پائل ڈالے، اپنے بھدے اور کریمہ پاؤں زمین کی گولائیوں میں چھپانے ناچتے نظر آتے ہیں۔ جہاں آپ کا جہم
بھی جانا چاہتا ہے لیکن جا نہیں سکتا۔ کیونکہ جہاں سلطان خلوت کرتا ہے وہاں شتم نامحرم ہوتا ہے جس جگہ جان
پہنچتی ہے وہاں تن باریاب نہیں ہوتا۔ کار گیروں کی پہلی کنسو بھی ایک پہلی تھی۔ پلک جھپکنے میں وہ اپنے خلوت خانوں میں
گم ہو جاتی اور گئی دنی، علیا، حل، جو، اور صی، صی سا کا لاؤ ٹھکر مٹھا کر دیکھتا رہ جاتا۔ اگرچہ رائے صاحب نے اُسے
بہت آزادی دے رکھی تھی پھر بھی وہ اپنی اس لاڈلی یہ تھی وہ گئی سے بہت بہت نالاں تھے۔

ان دنوں ماڈل ٹاؤن نیا نیا آباد ہوا تھا۔ قطعے یک چکے تھے لیکن تعمیر شروع نہیں ہوئی تھی۔ ہر خریدار میں پہلے تم کوڈو کا جذبہ تھا اور رائے صاحب نے پہل کی تھی۔ زیر تعمیر جنگلے کے ساتھ اس بلاک میں صرف ایک چھوٹی سی کوٹھی تھی جس میں رائے صاحب شہر سے اٹھ آئے تھے۔ کھلی آب و ہوا میں رہنے کا خیال آتے ہی رائے صاحب کا شہر میں تعفن سے دم گھٹنے لگا۔ رائے صاحب اس کوٹھی میں بدھار کر بڑی بے صبری سے جنگلے میں پرویش کا انتظار کر رہے تھے۔ جھٹکے لئے شہر کے روسا کی ایک لمبی چوڑی فہرست میں ہر روز ترامیم ہوتی تھیں۔ ان دنوں کو بجاپان میں بھونچال آیا تھا اور رائے صاحب اس کی خبریں پڑھنے سے بہت گھبراتے تھے۔..... بس اسی کوٹھی کے سوا دوسرے کوئی مکان نہ تھا۔ کئی ایک ایکٹرز میں ٹونک ہوئی آگ رہی تھی۔ محمد سے ازلی مجروح ٹھیکے پر ہی سو جاتے تھے۔ شیخ جی بھی وہاں سویا کرتے۔ ان کی بوی وفات باگئی تھیں۔ شیخ اور شیخانی کی زندگی بھر نہیں بنی۔ کیونکہ شیخ جی ہمیشہ کہا کرتے تھے کہ شیخانی میری گردن کے نیچے بازو رکھ کر سویا کرتی تھی اور میں نے اس کی گردن کے نیچے کبھی بند نہیں رکھا تھا۔ پھر کنسو کو شیخانی کی وفاداری کے قصے سنایا کرتے تھے۔ کنسو ہر ایک کی دھمکی دگ سے واقف تھی۔ شیخ جی سے باتیں کرتی تو بیچاری شیخانی کے متعلق محمد سے بات کرتی تو میری شادی کی ناممکن ممکنات پر اور میری ہوائی بھری کی شکل کے متعلق۔ جسے وہ بھابی کہہ کر میرے دل میں ہمیشہ ایک گدگدی پیدا کر دیا کرتی۔ اور جی جیسے بات کرتی تو کشمیر کو مانی مناظر اور فروں کی تجارت کے متعلق۔ علی جو در حقیقت مزدور نہیں تھا۔ لیکن نامساعد حالات اور فروں کی تجارت کی تباہی نے اُسے اس کام کے لئے مجبور کر دیا تھا۔ اب بھی جب کبھی بارش کے بعد فضا کے خاکی ذرات محل جانے تو اُسے ماڈل ٹاؤن میں پہاڑ دکھائی دینے لگتے۔..... اور کنسو جانتی تھی کہ ہر ایک کا چور دروازہ ہوتا ہے۔ اور وہ اس چور دروازے سے بلا کسی آہٹ کے داخل ہو جاتی اور اندر سے سب کچھ ٹوٹ کھسوٹ کر لے آتی۔ ہم تین چار لوگوں کے سوا ڈیرے میں تین چار پور تین، بھتیجے، جو اپنی نگاہیں کو بھی ساتھ لے آتے تھے۔ انہوں نے علامتی طور پر اینٹوں کی کئی بے ترتیب کوٹھڑیاں بنا ڈالی تھیں۔ اور ماڈل ٹاؤن کے اندر ایک اور ماڈل ٹاؤن آباد کر دیا تھا۔ بلا کی عورتیں تھیں ان کی نگاہیں گڑا کے کی سری میں صرف ایک انگلیا یا ایک معمولی سی صدری پہن لیتی تھیں۔ اور چالیس چالیس مکعب فٹ روٹری کوٹ ڈالیتیں۔ ان کا دودھ بچے پیتے تھے! ہوٹھیکیدار پتیا تھا اور ہڈیاں خاوند چھوڑتے تھے۔

بھلا ہوٹھیکیدار کا جس نے ہیں ساگوانی برادہ تک جلانے کی اجازت دے رکھی تھی۔ اگرچہ آگ ان دنوں انیم کے بھاؤ بکتی تھی..... بسنو سنگھ سردار بھیلارائے جی، پالا پوس نہ پالا ماگھ، پالا ٹنڈی وانے جی — یہ

کہاوت ہیں شیخ جی معنایا کرتے تھے جس کا مطلب تھا کہ ٹھنڈک صرف ہوا سے پیدا ہوتی ہے کہیں دور مہٹانگ مہٹانگ کے اوڑھے پٹے تھے شیخ جی نے حمایت کے لئے شہر جانا ملتوی کر دیا اور لگے ابراؤد آسمان کی طرف تھکے اور سر پہ ہاتھ پھیر کر اللہ خیر کا وظیفہ پڑھنے کو مٹی میں رائے صاحب کی ٹوری پینس نے تاند کے ساتھ جسم رگڑ کر جھول گرا دی تھی شیخ جی جھول کو اوڑھے ہوئے آہستہ آہستہ ہالے پاس آئے آج انہوں نے ایک نئی چیز دریافت کر لی تھی۔ افسوس کہ لاہور میں رہنے والے لوگ لاہور ہی میں لوگوں کو چھپایا ڈالتے ہیں۔ کتنا بڑا شہر ہے لاہور..... شیخ جی کی اس دریافت پر مجھے بہت ہنسی آئی لیکن میں بدستور صاحب کتاب میں منہک رہا اور شیخ جی کی چھٹی کے متعلق سوچا رہا۔ کچھ دیر بعد شیخ جی دھکتے ہوئے برائے کے قریب آگئے اور کچھوے کی طرح جھول میں سے گردن نکال کر بولے "کنسو بہت ہی جوان ہو گئی ہے؟"

اب یہ بات بھی لاہور کے ایک بڑا شہر ہونے کی طرح ایک دریافت تھی۔ لیکن کنسو کا نام سننے ہی علی جوہر جان جڑ اور گنتی وٹی کے کان کھڑے ہو گئے۔ دراصل لاہور و لاہور کی تہید اسی ہم کے گولے کے لئے تھی۔ لیکن تہید اور حرف مطلب میں اتنی بے تعلقی تھی کہ لاہور کی چھپوں کے بعد بیوقوف طبقہ کے سب آدمی اسے ضمنی بات سمجھ سکتے تھے۔ تین چار آدمیوں کو لکھے ہوئے دیکھ کر کارگر بھی اڑے پرک گئے اور ادھر چلے آئے۔ دلاور سنگھ نے پھر مل پر ہلانے کے لئے دُور سے پکارا۔ "آلی..... آلی..... آلی....." اور اس کے بعد غشت درجہ اول کی تمام پرچیاں اٹھائے شیخ جی کو طنز یہ سلام پہنچانے خود بھی ادھر چلا آیا۔ جمہدار رام آسرنے بھی زندگی بھر نہ ٹوٹنے والے بیکانیری جو گئے سرکائے اور قریب آگیا۔ علی جوہر نے اپنے کشادہ ہاتھ پاؤں پھیلا کر گدھ کی طرح ایک لمبی اور بے دھنگی سی قلابج بھری اور گنتی کو اپنے پروں کی لمپیٹ میں لے لیا۔ گنتی بولا۔ پرے ہٹ! تو۔ علی جوہر لفظ ہاتھ سے بہت جلتا تھا کیونکہ ٹیسٹ پنجابی اصطلاح میں ہاتھ بوجھ اٹھانے والے کشمیری کو کہا جاتا ہے۔ اور علی جوہر کوئی لدا۔ جانور تھوڑے ہی تھا۔ علی جوہر تو مزدور تھا اور نہ ہی مالک۔ وہ تو خوبصورت لفظوں میں لکھا ہوا ایک المیہ ڈراما تھا۔ جو فروں کی تباہی پر ختم ہوتا تھا۔ علی جوہر کا جسم ترکستانیوں کی طرح سڈول اور نومند تھا۔ ادھر پنجاب میں مختلف کام کر کے اس نے اچھے پیسے جمع کر لئے تھے! درابہ بارہ مولہ پنچکر اپنی زندگی کا سفید مشہ حاصل کرنا چاہتا تھا۔

علی جوہر نے گنتی کو ٹپنی دی۔ تارنے والے نے مارا۔ ہنسنے والے نے سہلایا۔ بات جاری رہی جو مارنے اور ہنسنے سے زیادہ دلچسپ تھی۔ دلاور سنگھ بولا۔
"بد معاش ہے سالی۔"

علیا بولا: ”گجب خدا کا اسے ٹکنا بھی کوئی نہیں۔ کئی دفعہ تو بڑی ہی دیر سے گھراتی ہے جب ہم شام کو گھر جاتے ہیں۔ تو اس کا تانگہ ہیں نہر پر ملتا ہے۔“

”خبر نہیں کتنے بار رکھے دے ہیں۔ اس چھو کری نے“

”مجھے تو بھاگتی دیکھے“

”کس کے ساتھ دیکھے بھاگتی؟“

”جو بھی کوئی نے جانے۔ جوانی بہت پہ آئی وی ہے۔“

اور سب نے مشترکہ طور پر فیصلہ کر لیا۔ کہ کنسو بھاگ جانا چاہتی ہے۔ سب اپنا اپنا تصور جپکانے لگے۔ شیخ نے اپنی مونچھوں پر ہاتھ پھیرا۔ اور بولے: ”تم سب گلط کہتے ہو۔ وہ نہیں بھاگے گی۔ کم سے کم میرا تو سو پوسے یہی کھیاں ہے؟“

کنسو کے طور اطوار سے تو مجھے بھی یہی شک ہوتا تھا۔ کہ وہ چلن کی اچھی نہیں۔ اور اسے کوئی بھی بھگا کرے جا سکتا ہے۔ ”تم کیسے کہہ سکتے ہو شیخ؟ میں نے مٹا سوال کیا۔“

”کم سے کم ان دنوں تو اس کی باتوں سے مجھے کوئی شک نہیں ہوتا۔“

”جانتا ہوں۔ بس کہہ جو دیا۔“ شیخ نے سر ہلاتے ہوئے ایک بے معنی سا جواب دیا۔ سوچ کی شعاعوں میں اس وقت تک شک و شبہ کی سی مٹاس پیدا ہو گئی تھی۔ اور علی جو آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر شیخ جی کے منہ کی طرف دیکھ سکتا تھا۔ اور سوچ سکتا تھا۔ اتنی بھی کیا ٹنڈلگ رہی ہے شیخ کو سا بھینس کی ہی بھول لپیٹ چلا آیا۔ گنتی اس وقت کچھوڑوں کا شکاری معلوم ہوتا تھا۔ شاید اس کا جی چاہتا تھا کہ بھول میں سے بچلی ہوئی گردن کو پکڑ کر مروڑ ڈالے۔ کنسو بیچ بیچ ٹھوڑے ہی بھاگ چلی تھی۔ ذرا ایسی باتوں سے مزہ اسی لے لیتے۔ شیخ جی کی اس بے دلیل قطعیت۔ بس کہہ جو دیا۔ پر مجھے بھی غصہ آ رہا تھا۔..... کائیں، کائیں، کائیں آسمان کے آخری کونے جھانگے مانگے کے جھگل کی طرف جا رہے تھے اور اپنے پیچھے آواز کی غیر مرئی لکیریں چھوڑتے جاتے تھے۔

”یے ٹوبا! جمدار رام آسرے کی بیوی رام دنی نے آواز دی۔ اور جب رام آسرے نے ٹوکری کو بچپوں میں رکھ کر سر کے انوکھوں میں پھینک دیا۔ اور آپ کوٹھے ٹھکانا ہوئی اپنے ماڈل ٹاؤن کی طرف چلی گئی۔ لاؤر سنگھ خشت درجہ اول کی پچیوں کو میرے تخت پوش کے صندوقچہ میں بند کر کے تالا لگاتے ہوئے بولا: ”آج شیخ جی نے“

ہری تریاں، بنگ، اپنی لی ہیں۔

”بنکاح ہے بڑھاتو“ پور بیا بولا۔

عجب بات تھی۔ سب کنسو کا بھاگ جانا پسند کرتے تھے۔ میں نے مزدوروں کی دکالت کرتے ہوئے کہا: بابا! اماں! باوا کی اتنی بے پردائی رنگ تولانے گی ہی۔ یہ جتنی کھل کھیلنے والی چھوکریاں ہوتی ہیں۔ یہ سب بد ماں ہوتی ہیں۔ لیکن اندر ہی اندر نہیں شیخ جی کے تجربے کا قائل تھا۔ عموماً بڑے لوگ لڑکیوں کو آزاد دیکھ کر اس قسم کے فتوے صادر کرتے ہیں۔ لیکن یہ بڑھا اس کے برعکس باتیں کر رہا تھا۔ اور پھر اس نے اتنی قطعیت سے اعلان کیا۔ آخر جب دلاور نے مجھ کو کیا تو شیخ شروع ہوا۔ دیکھو سردار! جب ہم جوان.....

کائیں۔ کائیں۔ کائیں۔ زمین کے آخری کوؤں نے شور مچا دیا اور گھر جانے کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے۔ مندرنگہ ترکان نے افزا پوری میں ڈالے۔ اور ہو ہو کہتا رام آسرے پر گر پڑا۔ رام آسرے کی پچاس گز لمبی پگڑی کھل کر گٹھے میں جا پڑی۔ اس نے ترکان کی پگڑی اچھال دی۔ سردار کا جیو نہ اٹھل کر ہوا میں بہانے لگا۔..... چلو گھر چلیں! شیخ پھر سے جوان ہو رہا ہے۔ راستہ چھوڑ دو۔ وگرنہ زخمی ہو جاؤ گے..... آلی..... آلی..... علی جوئی بے آواز ہنسی سے صرف فنی..... فنی کی آوازیں آئیں۔ اوے نہیں پڑیں گے شیخ جی۔ ہنسیک جھامت بنوالیں۔ کوئی بولا اور سب اپنے اپنے چھانگے مانگے کو پکڑے۔

اس وقت اندھیر میدان اور لونک بوٹی پر ریٹنگ رہا تھا۔ دور ایر وڈرام میں ایک ہوائی جہاز اترتا دکھائی دیا۔ اس کی دم کا چمکتا ہوا نقطہ ٹوٹے ہوئے شائے کی طرح تیزی سے زمین کی طرف آ رہا تھا۔ اس ٹوٹے ہوئے شائے کو دیکھ کر اندرونی ماڈل ٹائون سے رام وی یا اس کی کوئی بہن بولی..... رام رام..... رام رام..... میں سوچنے لگا۔ آج مجھے شب بھر نیند نہیں آئے گی۔ آج باتوں باتوں میں ان سالوں نے کیا پٹاخہ چھوڑ دیا۔ کیا کنسو کی شکل اس کی ہوائی جہازی کی شکل سے گنہیں ہتی؟ اور میری رگوں میں خون کا دورہ تیز ہو گیا۔ میں نے کہا: اب میں متواتر دودھ نہیں پیا کروں گا۔ اس سے میرے جسم میں بہت ہی تندی آجاتی ہے۔ پھر مجھے ہنسی آنے لگی۔ ہی ہی ہی.....

صبح اٹھ کر میں نے پاجامہ بدلا۔ بہت گندہ ہو چکا تھا۔ پاجامہ اور قمیص بھی میلی ہو رہی تھی۔ ابھی بشکل دس ہی بجے ہوئے کہ کنسو پھر گھومتی پھرتی آئی اور شیخ جی کے سامنے کھڑی ہو گئی۔ اس نے اپنی پاکیزگی کی طرح سفید کپڑے پہنے ہوئے تھے۔ لیکن میں نے سوچا کہ ان کپڑوں کے اندر سفیدی کی بجائے سُرخ ہے۔ گرم گرم لہو کی سُرخ کنسو کے بالوں اور دھپے کی متوازی لکیریں اپنی چمکتی ہوئی سیاہیوں اور سفیدیوں کے ساتھ بے پروایانہ انداز سے پشت کی پگ ڈنڈیوں اور شاہراہوں پر رواں دواں تھیں۔

شیخ جی نے پوچھا: جڈیا لے سے کب آئیں تھیں تم، بیٹی؟

کل ہی تو اتنی تھی بابا..... کنسو بولی: جذباتیے میں میرا چچا مر گیا تھا بابا۔ بات سناؤں تبہیں اس چچا کی بچا رہا شیش
ماستر تھا:

شیخ جی نے بات کاٹتے ہوئے کہا: میرا داماد شیش ماستر ہے۔
کنسو نے میری طرف دیکھا شیخ جی کے خلاف میری اور کنسو کی سازش تھی۔ میں نے مسکراتے ہوئے کہا: بچو نے کی کٹری کاڑیا
بہتر روپے اٹھانے.....
کنسو نے کہا: میری بات تو سنو بابا۔

بابا سننے لگا..... ساری عمر لاہور میں رہا بچا رہا۔ وہیں کاجوں اسکولوں میں لڑکے پڑھتے تھے۔ دو برس ہوئے چچی
مر گئیں شجانی کی طرح۔ لیکن وہ بچوں کے ساتھ دل بہلا لیتے تھے۔ اس کے بعد تبدیلی ہو گئی۔ شور کوٹ روڈ۔ وہاں کوٹریلا تو اتنا
بڑا کہ چار کنبے رہ جائیں۔ رات کو مکان بھائیں بھائیں کرتا۔ اس میں چچا اکیلے ٹانگیں یہاں سے پڑے رہتے۔ لیکن وہ زندگی بھر
اکیلے نہ رہے تھے۔ بڑے لڑکے کی شادی کے بعد یہو کو رونق کے لئے لے گئے۔ بھائی کو شور کوٹ والوں نے سر پر اٹھایا۔ ٹہسے
باہو کی ہو، بڑے باہو کی ہو۔ یہو کو اتنے مہینہ بھی نہ ہو پایا تھا کہ بیٹے صاحب آدھکے۔ اب ان کی نئی نئی شادی ہوئی تھی لہ
پہر تم جانتے ہو، روٹی کی کتنی تکلیف ہو جاتی ہے، بھو بھی اتا دی سی تھی۔ ٹرنک وغیرہ اٹھا چلی گئی۔ چچا بہت رونے، بہت لیونے
..... خط میں لکھتے ہیں بیٹے کو۔ یہو کے آجائے سے مجھے تمہاری ماں کے دن معلوم ہونے لگے تھے۔ وہی رونق وہی.....
لیکن! لیکن تہا سے ماں تو کوئی بیٹا بھی نہیں ہے جس کی بہو تم لے آؤ.....؟

شیخ جی بولے: بیٹا..... میں بھی زندگی بھر اکیلا نہیں رہا۔ اب یہاں ٹھیکے پر ٹانگیں پسار کر سوتا ہوں تو ساری دنیا
بھائیں بھائیں کرتی نظر آتی ہے شجانی کے دم سے بڑی رونق تھی۔ وہ یوں غریب تھی لیکن نیت کی بہت امیر تھی شجانی۔ یہ کون
ہے؟..... یہ داماد آ رہا ہے۔ یہ کون ہے؟ اس کے چچے بھائی کی بی بی، یہ کون ہے؟ بھالی کی بیوہ ہے..... ابھی چائے بن رہا
ہے۔ ابھی اخروٹ خشکوائے جا رہے ہیں۔ ابھی دھنسنے چار لحاف تیار کر دئے ہیں۔ اور میں کمانا اور کھیتا مر جاتا۔ اب میں کس کے
لئے کمانا ہوں؟ کس کے لئے کھیتا ہوں؟ اب میرا کون ہے؟.....

اور شیخ جی کا گلا ریزہ گیا۔ میں نے اچانک کسی کو نہیں دیکھا جو کہ بھرے دل سے یہ کہے کہ اس سنار میں میرا کون ہے
اور پھر اس سے آگے کچھ کہہ پائے۔ اتنا بد نصیب کم ہی ہوتا ہے کوئی۔ اگر شور کوٹ میں اس کا کوئی نہ ہو تو لاہور میں ہوتا ہے۔
لاہور میں نہ ہو تو ماڈل ٹاؤن میں..... لیکن شیخ جی کا تو چھلنگے مانگے میں بھی کوئی نہ تھا۔

کنسو شیخ جی کو ڈلا کر ٹل گئی۔ اور میرے قریب آکر بولی: دراصل بات یہ ہے۔ میرا کوئی چچا و چچا نہیں ہے؟

لوہاڑے کے اس ابھی تک شیخ اپنی پگڑی کے شلے سے آنکھیں پونچھ رہا تھا۔ میں نے اپنے قبچے کا گلا گھونٹ دیا۔ اس کے بعد کنسوہلی میں نے جلدیلے میں بجائی پسند کر لی ہے۔ میں نے کنسوہلی کی طرف دیکھتے ہوئے کہا: اے اس کے بائیں گال پر تل ہے۔ وہ رات کو خواب میں میرا سب مال منارح لوٹ کر لے گئی۔ کنسوہلی نے مجھ پر براہہ اُچھال دیا۔ کوٹھی سے آواز آئی: کنسوہلی! یہ کنسوہلی کی نانی کی آواز تھی۔ وہ ہمیشہ کنسوہلی سے بے سود التجا کیا کرتی کہ کنسوہلی نے دوپٹے سے سر ڈھانپ لیا۔ اس کے بعد کنسوہلی جھکی طرف مخاطب ہوئی: جلی جلی اس وقت تل کے رے کو چھوڑ رہا تھا۔ تو سرور! اس نے منشی جی کے ہاتھ سے ٹکستے بجائی میں کہا: اب کتنا چلا گیا اندر؟

نئی ہندہ فٹ کے قریب زمین میں جا چکا تھا۔ دلاور بولا: ابھی تو کچھ بھی نہیں ہوا..... زمین کچھ پھیر چلی ہے۔ کراہیت عنت سے ٹوٹے گا۔

زمین کے اندر سے بہت سے چھوٹے چھوٹے سفید پتھر باہر آ رہے تھے۔ جلی جلی سے کوٹھینا تو اس کے پٹھے تن ہاتھ تھے۔ کنسوہلیت دلچسپی سے اُن کی باتیں سنتی رہی اور جلی جلی کے نومذہب کو دیکھتی رہی۔ جلی جلی اس وقت سورج کی پہلی کرنوں میں تھرا رہا تھا۔ لہذا تیرہ بجے کی طرح وہ سر سے پاؤں تک خون کا ایک ٹلسا قطرہ دکھائی دیتا تھا۔ ٹپنی کے باہر اس کے بالوں کی سرخ، گنگرالی اُون کے کناے سنہری ہو رہے تھے۔ جھاتی پر اُسے ہر منٹ میں اس سے اس کا نصف اتنا ہوا سینہ دعوتِ نظارہ دے رہا تھا۔ کنسوہلی بغلوں میں ماتہ دے لئے اور دیکھتی رہی، دیکھتی رہی۔ پھر جلی جلی سے بولی:

اے اتو! بارہ مولے کب جا رہے ہو؟

جد پیسے ہو جائدیس (جب پیسے ہو جائیں؟)

تو پیسے میں دے دیندیس (اور جو پیسے میں دے دوں تو؟)

ابھی بونے چلا جائدیس (ابھی اسی وقت چلا جاؤں گا؟)

جلی جلی نے اتو غلط کارا نہیں منایا۔ کنسوہلی گئی۔ اس کے بعد وہ ہمیشہ کی طرح آتی اور ہر ایک سے چھیڑ چھاڑ کرتی رہی۔ ٹھیکہ بٹنارہ۔ ہم بھی شیخ جی کے نقطہ نگاہ کے قائل ہو گئے۔ اور کہنے لگے۔ کنسوہلیت آزاد لڑکی ہے۔ وہ یونہی ہر ایک سے منہ کھیل لیتی ہے۔ اس وقت عمارت کھڑکیوں کی کارنس تک پہنچ چکی تھی۔ ہمارا عملہ بھی بڑھتا جاتا تھا۔ کارنسوں سے دور قے اوپر اٹھنے پر ایک خوش پوش نوجوان کسی الیکٹریشن کا بورڈ لے آیا۔ اور اُسے جاک کے سامنے والی مشرک کے کناے شیشم کی چھاؤں اور انڈونکے سامنے گاڑ دیا۔ اس پر کھاتا: الیکٹرک انشالیشن بائی راج اینڈ کمپنی۔ اس کے بعد تاروں کے گورکھ دھندے، گیتیاں اور سفید سفید کٹ آؤٹ آنے لگے۔

ایک دن پھر شیخ جی میرے پاس آئے۔ آج پھر انہوں نے صینس کی جھول لپیٹ رکھی تھی۔ جب وہ کبھی بہت دیر نہ لے کر اپنے
میں بات کرنا چاہتے تھے۔ تو وہ صینس کی جھول لپیٹ لیتے تھے۔ میرے پاس آتے ہی بولے۔
”اب کنسو بھاگ جائے گی۔“

میں نے کہا: ”ہیں؟“
”تم نے کچھ تبدیلی دیکھی ہے؟“
میں سوچنے لگا۔ میں نے کیا تبدیلی دیکھی ہے..... کیا تبدیلی؟
”کیا تبدیلی؟ میں نے شیخ سے پوچھا۔
”بس اب دیکھنا۔“

”بتاؤ تو۔“

”بس کہہ جو دیا لو دیکھنا۔“

”پھر بھی؟“

”بس کہہ جو دیا میں نے۔“

میں نے سٹیپٹا کر زیادہ کرید نہ کی۔ دوپہر کو جب کنسو باہر نکلی تو وہ قدرے سہمی، شرمیلی ہوئی تھی۔ یوں تو اس نے ہر ایک کے
ساتھ باتیں کیں۔ لیکن آج ان میں اکھڑا پن سا تھا۔ دلاور سنگھ، شیخ جی، اندر سنگھ، علیا، گنتی، جلی کے مستری سبھی کے ساتھ وہ بولی۔
لیکن علی جو کے پاس سے گزرتی تھی۔

شیخ نے کہا: ”تم نے دیکھا؟“

میں نے کہا: ”ہاں شیخ، میں نے دیکھا۔“

اس کے بعد ہم شام تک گھبرائے ہوئے اور اُدھر اُدھر پھرتے رہے۔ شیخ جی اور میں۔ آج کا دن مبارک تھا۔ آج علی جھونے زمین
کا پتھر پلا کر توڑ ڈالا تھا اور نئی زمین میں پانی تک چلا گیا تھا۔ نلکے کے مستری نے کڑوٹھنے کی خوشی میں تباہی تقسیم کروائے..... علی جو
فانی ہو چکا تھا۔ اور آج رات وہ چلا جانا چاہتا تھا۔

شام کے قریب جب زمین کے کوسے گھر جانے لگے تو ہمیں رائے صاحب کی تلاش ہوئی۔ اس وقت اوٹوں کی آڑ میں سے شیخ جی
نے مجھے کچھ دکھلایا۔ وہ دیکھو..... سامنے علی جو کھڑا تھا۔ کوٹھی کا ایک دروازہ بالکل معمولی طور پر کھلا ہوا تھا اور کنسو علی جو کی طرف
دیکھ کر مسکرا رہی تھی!

ماہج کی ایک رات

دل کی ویرانی بعیر کو کھائے جاتی تھی۔ کدو رہو کے اس نے جگدیش سے کہا۔

”چلو کہیں چلیں۔“

گھر سے نکل کر دونوں محبت کی دکان دکان پھرنے لگے۔ بعیر اپنے دل کی ویرانی کرائے کی عورتوں کے آنکھ میں چھپا رہا تھا۔ اور اس کا دوست جگدیش ان بوسوں کے مزے ٹوٹ رہا تھا۔ جو سینکڑوں لبوں کے جھوٹے کئے ہوئے کماؤں پر دھتے جاتے ہیں جن کا بوسہ لینے کے بعد دیر تک محسوس ہوتا ہے۔ کہ ہونٹ کسی بے جان شے سے مس ہو گئے ہیں۔

لیکن دل کی ویرانی۔ یہ کوفت کہ دنیا میں کوئی ایسی آنکھ نہیں ہے جو میرے انتظار میں ٹٹکی بانڈ سے کواڑوں کو ٹمک رہی ہو۔ کبھی اس بات سے دور نہیں ہوتی۔ اس میں شک نہیں کہ یہ زبردی خوشی کی سپد گھڑیاں دل کی ویرانی کو بھلا ضرور دیتی ہیں مگر اس کو مٹانیں سکتیں۔ وہ دل میں ایک میٹھے میٹھے درد کی طرح قائم رہتی ہے۔ ایک ڈگڈگی کی طرح مسلسل۔

جب وہ شہر کی اندھیری گلیوں میں جن کی ہر چیز پر راز نظر آتی تھی، پہنچا تو کچھ دیر کے لئے اپنے دل کی جھن کو جھول گیا، دنیا پر تادیکی کا غبار چھا چکا تھا۔ صرف ٹٹمٹاتے ستاروں کی مدد میں روشنی نیند میں کھوٹی ہوئی دنیا کے چہرے پر پڑ رہی تھی۔ اُن تپلی اور گندی گلیوں میں جہاں نالیوں اور کڑے کے ڈھیروں سے ٹراند پھوٹ رہی تھی۔ ان دونوں کو ایسا محسوس ہونے لگا جیسے وہ کوئی بڑا گناہ کر رہے تھے یا سماجی جرم۔ لیکن جب وہ ایک چوڑی گلی میں داخل ہوئے تو حسنِ خاکی مست کر دینے والی خوشبو سائے میں پھیل گئی۔ ابھی یہ دونوں اس سے طعنت اندوز بھی نہ ہونے پائے تھے۔ کہ دقال نے کہا۔

”حضور! اس طرف۔“

یہ لوگ ایک ٹوٹے ہوئے زمین پر ٹھوکریں کھاتے ہوئے ایک کھنڈر نما گھر میں داخل ہوئے جس کی جھتوں اور دیواروں سے مٹی جھڑ رہی تھی۔ اندر گوبر اور سیل کی بوسائے میں بسی ہوئی تھی۔ ایک نیچے سے ٹنگ دالان میں ایک اندھی لائین جل رہی تھی جبکی نری ہوئی روشنی میں دال کی تاریکی اور بھی پراسرار معلوم ہوتی تھی۔ آسمان پر مدھم تارے ٹٹمارہے تھے اور افق پر درخت میاہ سایوں کی طرح کھڑے تھے۔ اور یہ تیز کرنی مشکل تھی کہ کہاں درخت ختم ہوتے ہیں۔ اور کہاں آسمان شروع ہو جاتا ہے۔ وہ دونوں کمرے میں داخل ہوئے۔ اندر ایک ایسی بوسہ ہوئی تھی جو ان دیران کھنڈروں میں مٹی ہے جہاں انسانوں نے رہنا چھوڑ دیا ہو۔ اور اب

موت گدھ اور بھولے بھٹکے جانور رات کو پناہ لیتے ہوں۔

وہاں کسی انسان کا پتہ نشان نہ تھا۔ کمرہ بھائیں بھائیں کر رہا تھا۔ اور یہ معلوم ہوتا تھا۔ کہ کسی تاریک کونے سے جھوٹا پدیت نکل کر پہنچ سخت سخت انگلیوں سے گلا گھونٹ دیں گے۔ مگر کھونٹی پر ایک کپڑا اٹکا ہوا تھا جس کی سفیدی اور صفائی حیرت انگیز معلوم ہوتی تھی۔ شاید گھر بھر میں وہی ایک چیز صاف ستھری تھی۔ درندوں کی دنیا ایسی جیسا تک تھی جس کی راہ سے قدرت اپنی پانی دھرائی چیزوں کو تباہی کے غار میں پھینک دیتی ہے۔

سر جھبکا کے وہ ایک نیچے دروازہ سے کمرے میں گھسے۔ یہاں بھی وہی گوبر اور ویرانی کی بو بھوٹ رہی تھی۔ ایک ٹالین ایک کونے میں ٹٹھا رہی تھی۔ کمرے کے تاریک کونے میں ایک دروازہ نظر آ رہا تھا۔ جو شاید کسی اور کمرہ میں جاتا تھا۔ کمرے کے روشن کونے میں ایک چادر پائی پر تین انسانی صورتیں دفعتاً نظر آئیں۔ جو چڑیوں کی طرح آنے والوں کو دیکھ رہی تھیں۔ ان کی آنکھوں میں شاید امید کی بھی کچھ جھلک تھی۔ اس بات کی کہ آنے والوں میں سے کسی کے ہاتھ سے چاندی کا سکہ مل جائے لیکن ان میں سے زیادہ خوف کا اظہار تھا۔ ایک ایسے خوف کا جو بکری کی آنکھوں میں اس وقت نظر آتا ہے جب قصائی پھری لے کر اس کی طرف بڑھتا ہے۔

ایسا معلوم ہوتا تھا۔ کہ وہ انسان نہیں ہیں۔ بلکہ فکروں اور پریشانیوں نے انسانی روپ بدل لیا ہے۔ پھر وہ تباہ شدہ پرانے تمدن کی رو میں معلوم ہوتی تھیں۔ اُن کے میلے چہرے سہمی ہوئی آنکھوں سے اُن کو تنگ رہے تھے۔ اور کہہ رہے تھے۔ خدا ہماری طرف دیکھو۔ کبھی ہم بھی انسان تھے۔ گواہ نہیں رہے۔ ہم بھی انسان کی گود میں پیدا ہوئے اور پروان چڑھے لیکن انسانوں ہی نے ہم سے انسانیت چھین لی۔ اب کیا پوچھتے ہو۔ ہم لاشوں سے بھی بدتر ہیں۔ ...

یہ منظر کچھ ایسا وحشت ناک اور تکلیف دہ تھا۔ کہ دونوں لوٹ پڑے اور چلنے کا ارادہ کیا۔ عورتیں فوراً سمجھ گئیں۔ کہ ہم پسند نہیں آئیں۔ ایک عورت بولی۔

”ذرا بیٹھئے تو۔ کچھ دیر تو بیٹھ جائیے؟“

اُس کی آواز میں تلخی اور آنکھوں میں نفرت تھی۔ اور سب کے چہرے کہتے معلوم ہوتے تھے۔

”ہم جانتے ہیں کہ ہم بد صورت ہیں۔ لیکن ذرا دیر کے لئے بیٹھ تو جاؤ۔ ہم بھی اکیلے ہیں۔ ہم بھی دل کی وحشت کے مارے ہوئے ہیں۔ ہم بھی کچھ تسلی کچھ عبت اور ترس کے بھوکے ہیں۔ ان چیزوں کی ہمیں تہائے روپوں سے زیادہ ضرورت ہے۔ تم کو نفسانی خواہشات یہاں لالی ہیں۔ لیکن اب کہ تم آگئے ہو تو ہماری بد نصیبی کو جانے بغیر نہ جاسکو گے۔ تم اپنی خوشی کا سودا تو کہیں نہ کیوں سے کر ہی لو گے۔ لیکن ہم بھی تہائے خیالوں اور خوابوں میں منڈلاتے رہیں گے۔ ...“

اُن کے بچان تھے چہرے کچھ ایسے مانوس معلوم ہونے لگے کہ ان دونوں کو یہ خیال گزرنے لگا کہ وہ ان کو پہلے بھی کبھی دیکھ چکے ہیں۔ ان سے مل چکے ہیں۔ وہاں بھی اسی درد و حسرت سے ان کو تک پہنچے تھے کہ کہیں یہ لوگ اور ان کے ساتھ محل کی ردائی کی امید بھی چلی نہ جائے..... ان میں سے ایک گدرائے بدن کی سانولی اور چھپکڑو تھی۔ لیکن اس کی سینہ انگلیں اس طرح جنبش کر رہی تھیں۔ جیسے اندھیری رات میں دریا میں بہتی ہوئی لاش۔ دوسری چھوٹی سی، زرد اور بیمار شکل تھی..... تیسری کا بن زیادہ تھا۔ اور خون کی کمی نے ساری رونق چوس لی تھی۔ پہلی کی آنکھوں میں خوف اور حیرت تھی۔ دوسری ایسے طنز سے دیکھ رہی تھی۔ جو غربت اور بھوک سے پیدا ہوتا ہے۔ تیسری کی آنکھوں میں تلخی تھی۔ ایسی تلخی جو سانپ کے زہر سے بھی زیادہ تھی۔ غریبی، مصیبت اور گندگی کی فضا اُن کو لپیٹے ہوئے تھی۔ اور اُن کی انسانیت کہیں اور بہت دور سینکڑوں پردوں کے اُس پار چھپی پڑی تھی۔

ہندوستان میں تو ایسی لاکھوں ہستیاں ہیں۔ کسی تنگ اور اندھیری گلی میں چلے جاؤ۔ وہاں یہ اپنی زندگی کا عظیم فوج بنی نظر آئیں گی۔ زندگی کی غلاطت اور گندگی میں مینہ پڑتی بولتی کام کاج کرتی، اپنا دل بھلاتی اور دوسروں کی محبت کے مزے اٹھاتی دکھائی دیتی ہیں۔ مردان کے پاس آتے ہیں۔ اُن کے سبوں کو کرانے پر لیتے ہیں۔ اور اُن کی دکھ بھری اور تھکنی ماری چھڑک کر اپنے سینوں سے پوست کر کے اپنا غم غلط کرتے ہیں۔ اور چلے جاتے ہیں۔ اور وہ ذرا بھی فریاد نہیں کرتیں۔ بلکہ یہی ظاہر کرتی ہیں کہ وہ خود بھی لطف اٹھا رہی ہیں۔

بصیران عورتوں کو دیکھ کر شرم اور سماجی جرم کے احساس میں ڈوبا جا رہا تھا۔ اُن کے چہرے اُن کے دلوں کا پتہ بتا رہے تھے۔ جن میں درد اور دکھ کی لامتناہی داستانیں چھپی ہوئی تھیں۔ وہ یاد کر رہا تھا۔ کہ کبھی کبھی ان میں سے کسی نے کسی مجبوری اور تھکن کا اظہار کیا تھا۔ اور اپنے دل کے غموں اور دکھوں کے وسیع سمندر کی جھلک دکھائی تھی۔ لیکن انسان جن کے خمیر میں خود غرضی پڑی ہوئی ہے۔ ان باتوں کو کیسے پسند کر سکتا ہے۔ وہ تو عورت کو ٹوٹتی بنا کر اپنی نفسانی خواہشوں کی آگ کو اس کے جسم سے بے دریغ بجھانا چاہتا ہے۔ کون جانتا ہے کہ روپیہ جو انسان کو درندہ بنا سکتا ہے ان عورتوں کو ان کا بچھا ہوا انسانی نیکی پر عقیدہ پھرواپس دلا سکتا۔ لیکن بصیر نے اپنے خیالات کا اظہار اپنے دوست سے نہ کیا اور ان عورتوں کے دکھوں کو اپنے ہی دل میں محسوس کرتا رہا۔

باہر گلی میں پہنچ کر انہوں نے اطمینان کا سانس لیا۔ لیکن حسن خاکی خوشبو اب گوبر اور دیرانی کی بو میں، جو ان کے داغوں میں بسی ہوئی تھی۔ گھل مل گئی تھی۔ اور تارے دم اور پھیکے پڑ گئے تھے۔ جیسے کتا دم دبا کر بھاگتا ہے یہ دونوں گلی سے اپنی کار کی طرف بڑھے۔ اور کتوں ہی کی طرح اپنی خفت چھپانے کو انہوں نے دلال سے کہا۔

تسلی تم بھی کہاں لائے۔ کوئی اور جگہ نہ تھی۔

اور پھر وہی تلاش، پھر وہی ویرانی کا گیت اُس کے دلوں میں.....

اب کے ایک ناک نقشہ کی اچھی عورت تھی، اور گو اس کا سن زیادہ تھا۔ لیکن پھر بھی اچھی تھی۔ اس کا چہرہ بتا رہا تھا کہ کبھی حسین نہ ہی ہوگی۔ اور بہت لوگوں نے اُسے اپنے دلوں میں جگہ دی ہوگی۔

وہ کچھ نشے میں تھی۔ ایک پولیس کا افسر بھی ابھی اس کے پاس سے گیا تھا۔ اور اب رات کے بارہ بجے وہ بیٹھی کھا نا کھا رہی تھی۔ اس کے ساتھ ایک مرد بیٹھا ہوا تھا۔ جو یا تو شاید اس کا آشنا یا ہو یا ممکن ہے شوہر جس کی گذشتہ اوقات اب صرف اس پر رہ گئی تھی۔ کہ اپنی بیوی کا جسم ان مردوں کے ماتھے بچتا ہے۔ جن کی جیبوں میں وہ پہلا جادو کھنکیتا ہے۔ بصیر اور اس کا دوست بیٹھ گئے۔ مرد جوان تھا۔ اور حیرت یہ تھی۔ کہ تعلیم یافتہ تھا اور انگریزی بولتا تھا۔ وہ بھڑوا نہیں۔ بلکہ دفتر کا کلرک معلوم ہوتا تھا۔ ایک بستر پر مار مومیم اور ایک کونے میں ستار رکھا ہوا تھا۔ اسے دونوں بجانے آتے تھے۔ مگر اس وقت وہ بھی نشے میں چمدا تھا۔ اور اس کے سامنے دم کا بھرا ہوا گلاس رکھا تھا۔

عورت نے کھا نا ختم کر کے چھوڑے سے پانی مانگا۔ اور پھر بیٹھ کر مچوں کی وجہ سے سی سی کرنے لگی۔ پھر ایک خانگی قصہ کھڑا ہو گیا۔ عورت نے پان مانگا۔ نو کرنے کہا چھالیہ نہیں ہے۔ مرد گرجا۔
”کیوں نہیں ہے۔ ابے اُتو کے پٹھے؟“
”بنیا اُدھار نہیں دیتا؟“

اور جو رقم میں نے دی تھی۔ اس کا کیا ہوا؟
لو کے نے کوئی جواب نہیں دیا۔ مرد نے ماں کی گالی دے کر کہا۔
”تنتا نہیں ہے بے؟“
لو کے نے کہا کہ سب پیسے ختم ہو گئے۔ پھر مرد نے گالی دے کر کہا۔
”اس بننے کے پاس کیوں گیا جس سے ہم سودا نہیں خریدتے؟“
پھر اور گالیاں دے کر کہنے لگا۔

اُس سارے بننے سے کہہ دے کہ تین دن کے اندر اندر اپنی دکان یہاں سے ہٹا لے جائے۔ ورنہ پھر اس کے لئے اچھا نہیں ہوگا۔ سنتا ہے بے او بننے کے لونڈے۔ اس سے کہہ دے کہ اگر وہ نہیں مانتا ہے تو پھر اس کی دکان میں چوری کا مال یا کوکین رکھوا کر پکڑوا دوں گا؟

ساتھ ساتھ حدت بھی لڑکے کی شکایت کر رہی تھی۔ کہ اس نے میرا پندرہ آنے کا خریدا ہوا آئینہ توڑ ڈالا بیچ بیچ میں ایک آدھ بُری گالی بھی دیتی جاتی تھی۔ مرد برابر ماں بہن کی گالیاں دے رہا تھا۔ اور لڑکے کو اس طرح گھور رہا تھا جیسے اس کو کھا ہی جائیگا۔

بصیر نے عورت سے پوچھا۔

”آپ یہاں کب سے ہیں؟“

”کوئی دو مہینہ سے۔“

عورت نشہ کی وجہ سے ہسکلا رہی تھی۔

”آپ کہاں سے آئی ہیں؟“

”حیدرآباد سے، لیکن کئی برس سے میں بریلی میں تھی۔“

اس کا ہجوم بھونڈا تھا۔ اور اس کی نشہ میں ڈوبی ہوئی آنکھیں نکلی پڑتی تھیں۔

”آپ نے حیدرآباد اور بریلی کو کیوں چھوڑا؟“

عورت نے اپنے پیٹ کی طرف اشارہ کیا۔ اس کے چہرہ پر ایک عجیب سی کیفیت جھلک اٹھی جس میں مجبوری اور

افسوس دونوں صاف نمایاں تھے۔ پھر ایک ٹھنڈا سانس بھر کے بولی۔

”پیٹ کے کارن۔“

مرد ابھی تک نشہ کے زور میں لڑکے پر بگڑتا چلا جا رہا تھا۔ پھر مڑ کر اُن دونوں سے کہنے لگا۔

اُس حرازلے کو کبھی کچھ نہیں اُٹیکھا جب اس گھر میں، جہاں سینکڑوں قسم کے آدمی آتے جاتے ہیں۔ کچھ نہ دیکھ سکا۔ تو

دوسری جگہ کیا دیکھ سکیگا۔ کل اس نے میرا قیمتی آئینہ توڑ ڈالا جس نے بھی اس کا چوکھٹا دیکھا افسوس کیا؟

عورت ہلکی۔

”اس حرامی نے تو ہماری زندگی اجیرن کر دی ہے۔“

پھر لڑکے سے کہنے لگی۔

”او حرامی کے پٹے کھڑا کیا کر رہا ہے چل۔ پانڈان لا۔“

مرد چلا کر بولا۔

”مگر چایا کہاں ہے؟“

سیکس میں پان تو کھاؤں گی ضرور؟
پھر وہ اپنے دونوں گاہکوں کی طرف مڑ کر کہنے لگی۔
”صاف کیجئے گا۔ ڈلی نہیں ہے۔ یہ تو کا پٹھا...“
دونوں نے جواب دیا۔

”کوئی بات نہیں ہے؟“
عورت بولی۔

”کل کی بات ہے۔ ایک پرانے کرم فرمائے۔ ان کو پان کا بڑا شوق ہے۔ مگر بیاں گھر میں ڈلی بھی نہیں نکلی۔ میں نے اس سڑک کو چھا کہ جا باز اس سے لے آئے۔ مگر یہ آکر کہنے لگا۔ کہ نہیں ہتی۔ وہ صاحب کہنے لگے کیا دام نہیں ہیں؟ اور انہوں نے اپنا ہٹا نکالا میں نے کہا۔ یہ بات نہیں ہے۔ پھر میں نے اس لڑکے کو بھیجا۔ اس نے پھر آکر وہی جواب دیا..... وہ بچا ایسے بلا پان کھالے چلے گئے..... ایسا بے یہ سالہ..... گدھے کا بچہ؟“

کمرے میں کوئی کھڑکی لاؤشندان نہیں تھا۔ سگرٹ کا دھواں، رزم کی بو، تیل، کھانے اور بہت سی نامعلوم چیزوں کی باس سارے بھری ہوئی تھی۔ اس پر یہ خانگی جھگڑا اس فضا میں دم گھٹنے لگا۔ بعیر کو وحشت ہونے لگی۔ اور اس نے اپنے دوست سے کہا کہ عورت کو لے چلو۔ اس پر جگدیش نے عورت سے پرچھا۔
”اگر آپ تیار ہیں تو چلیے۔ ذرا موٹر پر چو لکھا آئیں؟“
”میں تیار ہوں، لیکن پہلے دام چے دیجئے؟“
آدمی بولا۔

”ہاں پہلے دام چے دیجئے۔ میں آپ سے وعدہ کر چکا ہوں کہ ساتھ بھیج دوں گا۔ میں بات کا پابند ہوں۔ مگر پہلے دام؟“
”اچھا۔ کتنے؟“

”میں ایک بات کہہ دوں..... یا....؟“
”ہاں، ایسے دام کہہ دو کہ ہم بیاں پھر دو بارہ بھی آسکیں؟“
مرد نے ذرا سوچ کر جواب دیا۔
”بیس روپیہ؟“

دونوں دوستوں نے ایک دوسرے کی طرف دیکھا۔ اور چپ ہو رہے۔ آدمی دونوں کا مطلب بھانپ گیا۔
 ”آپ سچ جانتے یہ بہت کم ہے جو میں نے کہا۔ آپ اپنے کسی دوست کو جیکر دیافت کرایجئے۔ اور آدمیوں کا کیا
 کہنا۔ اتنے دام میں نے اس حرامی کے پتے پولیس انسپکٹر سے بھی لئے ہیں۔
 اور اس نے اپنی جیب سے ہندو روپیہ نکال کر دکھائے۔ پھر بولا۔
 ”اگر میں نے ایک پیسہ بھی زیادہ کہا ہو تو مجھے حرامی سمجھئے گا۔
 عورت بے رخی سے کرسی پر پاؤں پر پاؤں رکھے بیٹھی تھی۔ اور اس کا سر نشہ کی حالت میں ایک طرف جھکا ہوا تھا۔
 عورت کے سامنے وہیں پر جھکنا مناسب نہ سمجھ کر وہ برابر کے کمرے میں جو باورچی خانہ، غسل خانہ، اور کباڑ خانہ سب
 ہی کا کام دیتا تھا۔ آئے۔ یہاں پہنچ کر مرد کہنے لگا۔

”میں بد معاش اور شریفوں کو خوب پہچانتا ہوں۔ ایک بار ایک آدمی نشہ میں مدہوش آیا اور لگا بگھانے کہ میں شریف
 ہوں۔ مگر میں دلال کو الگ لے گیا اور اس سے کہا کہ اس حرامی کے پاس روپیہ چاہے جتنا ہو۔ مگر یہ ہے بد معاش۔ پھر میں نے
 عورت سے کہا۔ کہ یہ نشہ باز ہے۔ مگر سامنے میں دم درود کچھ نہیں..... وہ نشہ باز سی۔ مگر میرا یہ نشہ کا طرف نہیں ہکتا
 لیکن میں وعدہ کر چکا تھا اس لئے عورت کو ساتھ کر دیا۔ مگر میں نے راجہ صاحب سے جو برابر ہی رہتے ہیں۔ کارا لگی۔ اور اس
 کا بھی کیا۔ اور اس کے گھر پہنچ کر سیدھا اندر چلا گیا۔ اور اس کے دوستوں سے پوچھا کہ صاحب کہاں ہیں۔ انہوں نے ایک آدمی کی
 طرف اشارہ کیا جو باغ میں ایک چاقو لئے مدہوش پڑا تھا۔ میں نے اس سے کہا: ”کیوں بے کتے کے پتے تیری حالت تو یہ ہے“
 تو عورت کا کیا کرے گا۔ تجھ میں کسی بات کے حماس تو ہیں نہیں! اور اس کے چوڑوں میں ایک لات مار میں عورت کو لئے
 چلا آیا..... یہ میں جانتا ہوں کہ میں بڑا کام کر رہا ہوں، لیکن میں شرط بدھتا ہوں کہ کوئی اس کام کو مجھ سے اچھی طرح
 نہیں کر سکتا۔“

جلد ریش نے کہا۔

لیکن اسے ہمارے ساتھ بیچنے کے لئے کیا کہتے ہو؟

”میں وعدہ کر چکا ہوں۔ عورت موجود ہے۔ لیکن بیس سے کم نہیں لوں گا۔“

تب تو ہم رات بھر رکھیں گے۔“

”نا۔ عورت مجھ سے الگ رات نہیں گزار سکتی۔ نو برس سے وہ مجھ سے الگ نہیں سوئی ہے..... مجھ پر اب کچھ

ایسی ڈپ گئی ہے۔ جو میں یہ کام کرتا ہوں۔ لیکن پہلے میں اس قدر ذلیل نہ تھا.....“

اور اس کی آنکھوں میں تکلیف جھلکنے لگی، ایک پچھتاوے کی کیفیت۔
 ”میں کبھی ملازم تھا..... لیکن اس عورت کے کارن میں نے سب کچھ چھوڑ دیا“
 بصیر بولا۔

”پھر اس عورت سے پیشہ کیوں کراتے ہو؟“
 جذبات کی رو جو اس پر اُگنی تھی، دور ہو گئی، اور پھر وہ اکر کر کہنے لگا۔
 ”کرنا پڑا۔ لیکن مجھے اس پر پورا بھروسہ ہے، اگر یہ نہ ہوتا تو میں محنت مزدوری جو بن پڑتا کرتا۔ اور خود کھانا اور
 اُسے کھلاتا“

لیکن وہ ایسا انسان نہیں معلوم ہوتا تھا۔ جو محنت مزدوری کر کے ایسا نداری کی روٹی کھاتے ہیں۔ وہ تو صرف عورت کی
 محبت اور اس کی بے بسی سے ناجائز فائدہ اٹھا رہا تھا۔ جگدیش نے کہا۔
 ”تو میں سے کم نہ ہو گا“

”نہیں۔ میں کہہ چکا ہوں کہ کم نہیں ہو سکتا“
 دونوں یہ کہہ کر کہ وہ میں کے قابل نہیں چل پڑے۔ باہر نکلتے وقت ان کی نگاہ عورت پر پڑی جو کمرے میں کینٹین بنڈی
 مارے، نشہ میں دھست، پلنگ پر پڑی ہوئی تھی۔

باہر شاہد کی چھاؤں میں امن اور سکوت تھا۔ مارچ کی خشکی بھری رات اپنی آب و تاب کے ساتھ جلوہ افروز تھی۔ ہلکی ہلکی
 ہوا چل رہی تھی جس سے دل کی دیرانی اور بھڑک اٹھتی تھی۔ درخت جوش و خروش سے اپنے سرو تن رہے تھے۔ اور ہوا کے راگ میں
 مدد بھرے خواہوں کا نغمہ سنائی دیتا تھا۔

بصیر اتنا اکتا گیا تھا۔ کہ اس میں اب کہیں جانے کی ہمت باقی نہ رہی تھی۔ لیکن جگدیش قسمت آزمائی پر نکلا ہوا تھا جب موٹر
 چلی اور تارکی کی لہروں سے جادو بھری ہوا کے جھونکے آکر چہرے پر لگے۔ تو بصیر کو دل کی دیرانی کے ساتھ ساتھ غصوں اور
 ترس نے بھی گھیر لیا۔ لیکن جگدیش نے اس کو اس بات پر آمادہ کیا کہ عورت کی دستیابی کے لئے ایک اور کوشش کی جائے اتنی
 رات گئے اگر کہیں ملنے کی امید ہو سکتی تھی تو چوک میں۔ اور اب انہوں نے ادھر کا رخ کیا۔

سڑکیں سناں تھیں، اور کتے بھی سوچکے تھے۔ دن بھر کی تھکی مادی دنیا آرام کی نیند لے رہی تھی۔ صرف سڑک کے کنارے
 روشنی کے کچے نیند بھرے چوکیداروں کی طرح کھڑے ہوئے تھے۔ اور بجلی کی مردہ اور بے جان روشنی میں سڑک پر کڑی کے
 ٹکڑے، مٹی کے ٹوٹے ہوئے برتن اور کوڑوں کے ڈھیر بد مزگی اور الجھن پیدا کر رہے تھے۔ جب وہ مختلف محلوں سے گزرتے

تھے تو ہر جگہ سے اس کی خاص بونٹل کر دماغ میں گھس جاتی۔ پھر جب دوسرا محلہ آتا تو اس کی بو جگہ لے لیتی۔
جب وہ دونوں بد صورت عمرانی دروازے سے گزر کر اسی سڑک پر آئے جس کے کوٹھوں سے مردوں کے تھکے
مندے دلوں کو کچھ سکون ملتا ہے جہاں خوبصورت اور تندرست انسانوں کی ایک جماعت اپنے جسم کا سودا کرتی ہے،
لیکن جہاں اب صرف بھیروں ناچ رہا تھا، تو دوسری گھڑیاں نے ایک بجایا۔
وہ جگہ جہاں شام کو چہل پہل رہتی ہے، طبیبوں کی قحاپ اور سارنگیوں کی آواز دکانداروں اور گاہکوں کے شور
اور غوغائے والوں کی صداؤں میں مل جاتی ہے جہاں نایوں کی بو اڑا کر عطر اور ماروں کی تھک میں مل کر بھیں
ہوا میں پھیلتی رہتی ہے، اس وقت ویران اور خاموش مٹی۔ صرف دو ایک چوکیدار خالی دکانوں میں بیٹھے باتیں کر کے
نیند بھلا رہے تھے، اور ایک خواڑی نیند میں جھومتا ہوا، تھکے ہاتھوں سے دکان بڑھا رہا تھا۔
سڑک کے بیچ میں پہنچکر انہوں نے اس اونچی زمین کے پاس جہاں پارک بن گیا ہے۔ کار روک لی۔ اس پارک
میں نہ جانے کتنے ناکام عاشق آتے ہیں۔ اور رنڈیوں کے پرمردہ اور تھکے ہوئے چہروں کو گھور گھور کے اپنی قسمت سے بدلا
لیتے ہیں۔ یا پھر شاعر اپنی مشوقہ کی روایتی سردہری اور سبج ادائی سے بدلا لینے کو کسی رنڈی کا جہم چند گھنٹوں کے لئے
کرایہ پر لیتے ہیں۔ اور پھر کلیجہ تھامے اور سرد آہیں بھرتے چلے جاتے ہیں۔
پارک کے سامنے کے دو ایک کمروں میں روشنی ہو رہی تھی۔ اس لئے ان لوگوں نے کسی آدمی کو بلانے کے لئے کئی مرتبہ
ہارن بجایا۔ لیکن آتا کون؟ سب کساد بازاری کا رونا روتے ہوئے سونے چلے گئے تھے۔ آخر بصیر نے کہا۔

”انتظار فضول ہے۔ اب گھر چلو“

”نہیں جی۔ کسی نہ کسی دلال کو ڈھونڈھ نکالیں گے۔“

”مگر اتنی دیر انتظار کرنے کے بعد تو کوئی آیا نہیں۔ اب کوئی نہیں آئے گا۔“

”جب آئے ہیں تو کسی کو لے چلنا ضروری ہے۔“

”کیسے؟“

”چلو خود چلیں۔ شاید کوئی ساتھ آنے پر تیار ہو جائے۔“

”تم جا کر دیکھو۔ میں یہاں انتظار کر رہا ہوں۔“

”بزدل نہ بنو۔ چلو دونوں چلیں گے۔“

وہ دونوں کوٹھے پر پہنچے۔ لیکن رنڈی نے بے رخی سے کہا۔

”ہم سونے جا رہے ہیں؟“

دونوں اپنا سامنے لے کر لوٹ آئے۔ جگدیش نے سخت ملنے کو کہا!

یہ تو پیسہ والی معلوم ہوتی ہیں؟

اب کوئی چارہ نہ تھا۔ اسلئے وہ گھر کی طرف چلے۔ کار منڈلاتی ہوئی سڑک پر گزرنے لگی۔ دونوں طرف اونچے اونچے دیوار

اور بد قطع مکانات بنے ہوئے تھے۔ دوران کے تنگ برآمدے باہر کو نکلتے ہوئے جانے والوں کے سروں پر عراب بنا بھستے تھے جب

وہ ایک پتیلے ترابے پر پہنچے تو دیکھا کہ اتنی رات گئے بھی ایک کار کھڑی ہوئی ہے یا تو کوئی پرانا شوقین تھا یا کوئی بھوک کا مارا

عورت کی تلاش میں بیچین پھر رہا تھا۔ کار تیار ہی تھی۔ کہ آنے والا مدت مند تھا جو یا تو نرم بچھونے یا لطف اٹھانے کی فکر میں آیا تھا۔

یا کسی کرایہ کی ٹھکی مادی عورت کی آغوش میں جو پیٹ کی خاطر اسے خوش کرنے پر مجبور تھی۔ اپنا غم غلط کر رہا تھا۔

بصیرہ والا۔

”تم نے کبھی یہ بھی سوچا ہے۔ کہ اس کوپے میں سگے جسم ایک دوسرے سے رگڑتے ہیں۔ رو میں بھی اور خریدی جاتی ہیں

اور سونے کی قربان گاہ پر اخلاق کی بھینٹ چڑھائی جاتی ہے۔ مودیہاں اپنے اصلی ڈوپ میں نظر آتے ہیں۔ یا تو دندے یا پھر دقل

یہاں عورتیں عورتیں نہیں۔ بلکہ مال ہوتی ہیں جسے خریدار پسند کرتا ہے تو خرید لیتا ہے۔ ورنہ دور بھینک دیتا ہے۔“

جگدیش نے جواب دیا۔

”میاں خاں متو۔ یہ کہاں کی مولویانہ باتیں نکالی ہیں۔ میں تو یہ جانتا ہوں کہ ابھی عورت مل جائے تو ابھی مزے کھٹنے لگو

ابھی تک چونکہ عورت ملی نہیں ہے۔ اس لئے یہ باتیں کر رہے ہو۔“

یہ لوگ اب تنگ راستے کے ٹکڑے پر پہنچ چکے تھے، اور موڑ سے گزرتے ہی تازہ ہوا سے پیدا ہونے والے تندست جذبات

کی دنیا میں داخل ہو جاتے۔ لیکن اسی وقت انہوں نے دیکھا۔ کہ ایک آدمی تھکے قدموں سے لڑکھڑاتا اور نیند میں جھومتا ہوا ان کی

طرف آ رہا ہے۔ انہوں نے کار روک لی اور پوچھا۔

”کیوں بھی کچھ مال وال ہے؟“

”ہاں صاحب! ہمارے ساتھ آئیے۔“

”تمہارے پاس جو بہترین چیز ہو وہ دکھانا۔ مگر ہم اس کو اپنے ساتھ لے جائیں گے۔“

دونوں کار سے اتر کر آدمی کے ساتھ تنگ اور تاریک گلیوں میں چلنے لگے۔ ان کے پاؤں کی چاپ دیواروں سے ٹکرا

کر فضا میں گونج رہی تھی۔ اور پانچ کی رات کا شبنم ان گلیوں میں جہاں نابالوں کی سڑانہ سے دماغ پھٹا جاتا تھا، پہنچنے سے پہلے

ہی ختم ہو جاتا تھا۔ ان کے راز بھرے سیاہ پردوں میں تلخ رقابتیں اور اس سے زیادہ تلخ محبتیں چھپی ہوئی تھیں، اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ یہاں جو کچھ نہ ہو جائے توڑا ہے۔ اگر رات کو کسی کا قتل بھی ہو جائے تو پتہ نہ چلے۔ مگر دونوں اُس آدمی کے پیچھے پیچھے چلتے رہے۔ اللہ سوچتے رہے کہ کسی جال میں تو نہیں پھنس جائیں گے۔

ایک گلی کے موڑ پر وہ ایک دو منزلہ عمارت کے پاس رُک گیا۔ اُن لوگوں کے داہنے ہاتھ پر مکان کے سامنے ایک مسجد بنی ہوئی تھی جس کے اونچے سفید مینارِ فضا میں اس طرح پھیلے ہوئے تھے جیسے وہ تازہ ہوا سے پاک فضا تلاش کر رہے ہوں۔ لیکن وہ بوسیدہ نظر آتے تھے۔ اور یہ خیال ہوتا تھا کہ اس کو سانس لینے کو بھی صاف ہوا میسر نہ آتی تھی۔ یہ معلوم ہوتا تھا کہ ان کا دم گھٹا رہے اور وہ قدرت انسان اور اپنے تقدس کی اصلیت کا مضحکہ اڑا رہے ہیں۔

دلال نے کسی کو آواز دی، مگر کوئی جواب نہ ملا۔ اُس نے پھر پکارا، کئی بار پکارنے کے بعد کسی نے جواب دیا۔

”کون ہے؟“

”دروازہ کھولو؟“

اس نیند بھری آواز نے کہا: ”سب سو گئی ہیں؟“

”کھولو تو۔ وہ اٹھ پڑیں گی؟“

”مگر یہاں روشنی ہی نہیں ہے؟“

”تو لائٹیں جلا لونا؟“

پھر ایک گہرا سناٹا چھا گیا۔ دلال نیند سے جھوٹا ہوا دروازے کو تک رہا تھا۔ دونوں دوست بد صورت مسجد کو دیکھ رہے تھے۔ جو اندھیری رات میں دھندلی سفید چادر اوڑھے کھڑی تھی۔ اتنے میں زمین پر کوئی جنیر بھد سے گری۔ دونوں اچھل پڑے اور کوہِ کراہیک طرف ہو گئے۔ پھر جگدیش نے کہا۔

”مٹانے بھی فراغت کا کون سا وقت نکالا ہے؟“ اس پر دونوں ہنس پڑے۔ لیکن اس ہنسی کے پیچھے ڈر کا احساس چھپا

ہوا تھا۔ اگر وہ اس وقت ہنستے نہیں تو شاید خوف کے احساس کو دور کرنے کے لئے کوئی اور حرکت کرتے۔

مگر اس نے رہنے کی اچھی جگہ نکالی ہے۔ اس کا وقت تو خوب کٹتا ہوگا۔ دن بھر عبادت سے اپنے ضمیر کو سکون دیتا ہوگا

اور رات کو زبڈیوں کا مزہ اڑھتا ہوگا؟ بصیر بولا۔

”میاں آہستہ آہستہ بولو۔ کیسے نہ سن لے۔ ایسا نہ ہو کہ ہندو مسلم فساد ہو جائے؟“

دروازہ ابھی تک نہ کھلا تھا۔ اور دلال پھر چلانے لگا۔ اندر سے جواب ملا۔

”دوبلا سوائی نہیں مل رہی — اے یہ رہی؟“

دونوں انتظار کرتے رہے کہ اکٹھے آدھی آکر دروازہ کھولے۔ اتنے میں مسجد کے نیچے سے پھر ایک عجیب سی آواز آئی جیسے
کوئی بھاری قدم زمین پر ہنگ رہا ہو۔ پھر ہنہانے کی آواز آئی۔

”یہ تمہاری ہے یہاں، گدھا ہے؟“ اور دونوں بے اختیار ہنس پڑے۔

دروازہ کھلا اور دونوں اندھیرے میں راستہ ٹٹولتے ہوئے زمین پر پڑھنے لگے۔ برآمدے میں ایک ہنگ پر کوئی سکڑا ہوا
معنائی تانے پڑا تھا۔ برابر کے ہنگ سے کوئی ابھی ابھی اٹھ کر گیا تھا۔ اور وہ خالی تھا۔ اتنے میں ایک عورت نے ان کو سدھام کیا۔
جوان تھی۔ خوبصورت تو نہیں لیکن پاؤں اور سرخی سے رنگی ہوئی غنیمت معلوم ہوتی تھی۔ چہرہ ایک کوٹھڑی میں داخل ہونے جس
میں کوئی فرش نہ تھا۔ صرف ایک کونے میں ہنگ پڑا ہوا تھا۔ اور دو کرسیاں رکھی ہوئی تھیں۔ اور ایک طاق میں دو جا پانی چار کی
پیالیاں، اور دو ایک ٹوٹی ہوئی بوتلیں اور ڈبیاں رکھی تھیں۔ عورت مسکرائی۔ اُسکے خوبصورت چکھار دانت نظر آئے اس نے
اواسے ایک چکر لگایا۔ اور پھر ہنگ پر بصیر کے پاس آ بیٹھی۔ بصیر نے پوچھا۔

”آپ کا نام کیا ہے؟“

”مجھے گھر جان کہتے ہیں۔ اور آپ کا اسم شریف؟“

بصیر نے ذرا سوچا اور پھر کہا۔

”تمہوں۔“

”بتا دیجئے۔ مذاق نہ کیجئے؟“

”واقعی۔ یہی میرا نام ہے؟“

”تو پھر آپ کی سیلی کہاں ہیں؟“

”سیلی تو آپ ہیں؟“

”آپ شاعر تو نہیں ہیں؟“

”ہوں تو — اور اپنی میرا تخلص ہے؟“

”اچھا تو اپنی کوئی غزل سنائیے؟“

”میں اپنی غزلیں رنڈیوں کو نہیں سناتا؟“

”کیوں؟ وہ تو انہیں خوب لگا سکتی ہیں؟“

”لیکن میں انہیں رنڈیوں کے منہ سے سننا نہیں چاہتا؟“

”آپ مذاق کر رہے ہیں۔ سچ کا بتا دیجئے؟“

”نہیں، مذاق نہیں ہے۔ تم میرے ساتھ چلو۔ میں آج رات کو تمہیں ایک محل غزل سنائوں گا؟“

بصیر نے اپنا ہاتھ اُس کی بغل میں ڈال دیا اور اُس کی ہڈیوں کو چھوا۔ عورت نے جواب میں اس کی طرف تڑپتی ہوئی نظروں سے دیکھا۔

جگدیش جو ایک اور عورت سے دام طے کر رہا تھا۔ اندر آیا اور انگریزی میں بولا۔

”کیسی ہے؟“

”بہت اچھی۔ چھاتیاں خوب ہیں۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ چھل ہے؟“

عورت ان کے منہ تک رہی تھی، کیونکہ یہ دونوں انگریزی میں باتیں کر رہے تھے۔ اور اس کی سمجھ میں کچھ نہ آتا تھا۔ پھر اُس نے سگرٹ مانگا۔ بصیر نے ایک سگرٹ نکال کر دے دیا۔ اُس نے ایک اور اپنی باجی کے لئے مانگا۔ بصیر نے ایک اور دے دیا۔ بصیر نے جگدیش سے پوچھا۔

”وہ کیا مانگتی ہے؟“

”ہندوہ؟“

”بہت ہیں۔ دس کہو۔ اس سے زیادہ نہیں؟“

معاہدہ دس پہلے ہو گیا اور جگدیش بھی کوٹھڑی میں بیٹھ گیا۔ عورت نے چپکے سے کہا۔

”اس سے نہ بتانا۔ میں تم دونوں کے پاس رہ لوں گی؟“

جگدیش نے بصیر سے کہا۔

”یہ تو بڑی شوخ معلوم ہوتی ہے؟“

”ہاں۔ میں نے تو پہلے ہی کہا تھا؟“

”لیکن ساتھ والی کو کہاں رکھیں گے جو اسکو پتہ نہ چل سکے؟ جگدیش نے کہا۔

یہ بات اردو میں کہی گئی تھی۔ اسلئے عورت بھی اس قصہ میں شریک ہو گئی، اور بولی۔

”اُسے دوسرے کمرے میں رکھنا۔ پھر تم دونوں میرے پاس آ سکو گے؟“

اس نے ساتھ والی کے خلاف ایک سازش کھڑی کر دی جس کی سرغنہ وہ خود بن گئی، اور ان دونوں کو رازدار بنا کر

”اہیں میں اس خوبی سے ملا دیا۔ کہ ایک دوسرے سے رقابت نہ کر سکیں اور ساتھ ساتھ مزے لیں۔ اگر وہاں کوئی تیسرا بھی ہوتا۔ تو وہ اُسے بھی سازش میں شریک کر لیتی۔ لیکن یہ دونوں اس کی عیاری کو ذرا نہ سمجھے۔ اور جوش سے ساتھ والی کو الگ کرے میں رکھنے کی تجویزیں بتانے لگے۔“

”با جی! چاہتی تھی۔ کہ دلال بھی ساتھ چلے۔ اب دیر بہت ہو چکی تھی۔ ڈھائی بج رہے تھے۔ اس لئے انہوں نے جھگڑنا مناسب نہ سمجھا۔ اور راضی ہو گئے۔ با جی نے چلنے سے پہلے رقم وصول کر لی۔ پھر انہیں دہشتناک گلیوں میں ہوتے ہوئے کا رنگ پہنچے اور پھر ویران سڑکوں کو طے کرتے ہوئے گھر۔“

دلال کو تو انہوں نے کار میں سونے کے لئے چھوڑ دیا۔ اور با جی کو ڈرائنگ روم میں رکھا۔ گوہر جان سنگھار منیر کی چیزوں اور فرنیچر کا جائزہ لینے لگی۔ بصیر نے اس کی کمر میں ہاتھ ڈال کر اُسے بستر کی طرف گھسیٹا، اور دونوں ایک دوسرے پر گر پڑے۔ عورت بصیر کی دونوں ٹانگوں میں دبی اس کے بالوں سے کھیلنے لگی۔ اتنے میں اس کی نگاہ بصیر کی انگوٹھی پر گئی۔ اور اُسے اتارنے کی کوشش کرنے لگی۔ بصیر نے پوچھا۔

”کیا تم کو پسند ہے؟“

”ہاں“

”صرف رنڈیاں ہی نہیں۔ بلکہ سب عورتیں انگوٹھیوں پر کیوں جان دیتی ہیں؟“

”ابھی گنتی ہیں؟“

اور عورتوں کی طرح اسے بھی خوبصورت چیزوں خاص کر زیوروں اور آرام اور راحت کی زندگی کی تمنائیں۔ وہ بولی۔

”یہ انگوٹھی ہم کو جسے دو؟“

یہ کہہ کر وہ انگوٹھی اتارنے لگی۔ بصیر نے ٹاننا جھکا۔ مگر وہ نہ مانی۔ اور جب تک کہ انگوٹھی اس کی انگلی میں نہ پہنچ گئی اس کو وہیں نہ آیا۔ پھر ذرا اتر کر کہنے لگی۔

”اچھا مجھے کچھ بخش دو۔ مگر با جی سے نہ کہنا؟“

”کیوں؟ کیا وہ تمہارے ساتھ بڑا برتاؤ کرتی ہے؟“

ایک عجیب سی کیفیت اس کے چہرہ پر آگئی اور وہ بہت تمنی سے بولی۔

”وہ بڑی حوازا دی ہے؟“

جلگدیش نے اتنی دیر میں برابر والے کمرے میں با جی کو اپنے ساتھ سونے کے لئے صرف ایک روپیہ پر راضی کر لیا تھا۔ گوہر جان

یہ خبر سنکر بہت خوش ہوئی اور کہنے لگی۔

”خدا مجھے بھانک لینے دینا..... ایک دفعہ میں ایک رئیس کے ہاں پندرہ روپیہ پر گئی، لیکن وہ صرف تین روپیہ میں اس

کے نوکر کے ساتھ رہ گئی؟

یہ کہہ کر وہ ہنسی کے مارے وٹنے لگی۔ پھر کھڑی ہونے لگی۔ لیکن بعیر نے اسے گھسیٹ لیا۔ وہ تھلا بازی کھا کر چنگ پڑ گئی۔ بعیر
کوہ کر لیٹ گیا اور مضبوطی سے اس کو پکڑ لیا۔ اور جگدیش سے کہا کہ باہر چلے جاؤ۔

جب وہ کپڑے اتار رہے تھے۔ تو وہ بولی۔

”تم بڑے عیاش ہو؟

”یہ تم نے کیسے جانا؟

”میں جانتی ہوں۔“

”بتاؤ تو کیسے؟“

”بس یونہی، میں جانتی ہوں۔“

دونوں بستر میں گھس گئے۔ اور کھیل اڑھ لیا۔ بعیر نے پوچھا۔

”تم نے یہ پیشہ کیسے اختیار کیا؟“

وہ تھوڑی دیر چپ رہی، پھر بولی۔

”میری ساس بڑی ظالم تھی۔ بھوکا مارتی تھی اور پٹیتی تھی۔ مجھ سے کھیتی باڑی کا کام لیتی میرا شوہر اپنی جوانی گنونا پھرتا تھا، او

وہ مجھے کام میں اُلجھائے رکھتی۔ آخر کو میں بھاگ گئی۔ اور ایک تانگہ والا یہاں لے آیا.....“

وہی مقررہ کہانی۔ ممکن ہے سچ کہہ رہی ہو۔ ممکن ہے جھوٹ، ایسی عورتیں شاد ہی سچ بولتی ہیں۔ وہ یہ بھی کہتی تھی کہ پیشہ

کہتے ہوئے مجھے صرف تین مہینہ ہونے ہیں۔ یہ تو بالکل جھوٹ تھا۔ کیونکہ وہ نہ صرف نبھی ہوئی تھی بلکہ اپنے پیشہ کے گراس کی رنگ

میں بسے ہوئے تھے لیکن اس کی داستان کی بنیاد سچ ہی ہوگی۔ سب زندگیوں بھوک یا مصیبت کی کوئی نہ کوئی داستان ساتی ہیں۔

بعیر گزری ہوئی راتوں اور پھٹری ہوئی معشوقاؤں کو یاد کرنے لگا۔ — بھولی ہوئی معشوقائیں اور زندگیوں، اس زمانہ کا

ڈکھ سکھ، محبت کرنا اور لگتا جانا، رقابت اور معشوقاؤں کے اُبھائے ہوئے پاک صاف جذبات، ان کی سوزش اور غم اور الم، رحمت

دستبرد۔ یہ سب اس کو یاد آنے لگے۔ اور وہ ان جذبات اور اس خوشی اور پیار کا جو زندگیوں ظاہر کرتی ہیں۔ مگر جس کے پیچھے بے رخی

اور ہر پروانی چھپی ہوتی ہے۔ وہ پیار جو تھوڑی دیر کے لئے دل کو بے فکری اور مسرت بخش دیتا ہے۔ مقابلہ کرنے لگا۔ مگر عورت نے اس کو اپنے

خجانت سے چونکا دیا۔

”ذرا نکلو۔ دیکھیں تو باجی کیا کر رہی ہے؟“

برآمد کے کمرے سے ایک عورت کی بھرائی ہوئی آواز آرہی تھی۔

”ہٹو پرے نہیں تو بچتا دگے؟“

بھرمد کے بولنے کی آواز آئی۔

”نہیں میں تو نہیں ہٹتا“

”تو تم جانو۔ لیکن جب تمہاری اماں روئیں کہہئے کہ میرا لال کو کن نے مارا تو پھر شکایت نہ کرنا....“

بصیر کمرے سے باہر چلا گیا۔ ہوا میں شگی تھی۔ اور دلال کاریں چا سورا تھا۔ سامنے ٹرک پر ایک آدمی نیند میں بھوتا، کان میں جینو پیٹے، اٹھ میں گٹیلے، رفع حاجت کرنے جا رہا تھا، بصیر نے اس غرضمند انسان اور سوئی ہوئی زمین سے نگاہ اٹھالی اور آسمان کی طرف دیکھا۔ اس کا تیل پن کچھ کچھ پھیکا پڑ چلا تھا۔ لیکن رات ابھی تک صبح کو اپنی تاریک گود میں چھپائے دینا پر راج کر رہی تھی، اور دن کی روشنی کا نام نشان بھی نہ تھا.....

چینی کی حکومت

مدیر معارف اعظم گڑھ کی نظر میں

یہ کتاب انگریزوں کی پُر زور سیاست اندامی، ان کے وحشیانہ مظالم اور شرافت انسانی سے ماری اطلاق کی بے نقاب تصویر ہے۔ اس کے دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہندوستان پر قبضہ کرنے میں انگریزوں نے جو مظالم ڈھائے ہیں۔ اسکی مثال چنگیز و ہاکو کی تاریخ میں بھی مشکل سے مل سکتی ہے، یہ کتاب نہایت سبق آموز اور ہندوستانیوں کے مطالعہ کے لائق ہے، ایک پہلو سے یہ انگریزوں کے مظالم کی خوئی و ہستان ہے۔ دوسرے پہلو سے ہندوستانی امراء کی ناقصیت ادیشی اسادہ لوحی، باہمی رشک و رقابت بردلی، اعلان حکومت کی خود غرضی اور قوم فروشی کی شرمناک تصویر۔ تیسری پہلو سے وہ ان شہدائے ملت اور اولوالعزمیوں اور جہاد و حریت کی زندہ جاوید پیام، جو ہندوستان کی حفاظت کیلئے خود مٹ گئے۔ لیکن جیتی ہوئی ایک جوت کاظم سرنگوں نہ چھنے دیا۔ انداز بیان دلچسپ اور طرز بیان میں دلکشی۔ قیمت ۴۰۔

مکتبہ اردو لاہور

پہننا شروع کر دیا تھا۔

برت میں لگی ہوئی گنڈیریوں کے ڈھیر پر سب ادیب دوست بڑھ کر ہاتھ مار رہے تھے۔ جونہی گنڈیری کا گلاب میں ببا ہوا سر حلق سے نیچا ترنا مولانا اندوکی آنکھوں میں ایک نئی ہی چمک آ جاتی۔

نفاست حسن کہہ رہا تھا: ”یہ گنڈیریاں تو خاص طور پر مولانا کے لئے منگوائی گئی ہیں“

”خوب“ مولانا بولے ”اور گاجرا کھلا بھی شاید میرے ہی لئے بنوایا گیا تھا۔۔۔“

”جی ہاں“

نفاست حسن کی ببا ک نما ہیں مولانا کی شوخ آنکھوں میں گڑ گڑ گئیں۔ کچھ لوگوں کا خیال تھا کہ اُسے اپنے ٹکے میں یہ نوکری دلانے میں مولانا کا بہت ہاتھ تھا۔ مگر خود نفاست حسن ایسا آدمی نہ تھا کہ احسان مندی کو قصہ میں بھی لاسکے۔ اُس کا خیال تھا کہ خود وقت کی کر دٹ کی بدولت ہی وہ یہ نوکری حاصل کر سکا ہے اور گاجرا کا لذیذ حلا اور گلاب میں بسی ہوئی گنڈیریاں کسی مولانا کا احسان اتارنے کے خیال سے ہرگز پیش نہیں کی گئیں۔

مولانا با دھر بہت موٹے ہو گئے تھے اور وہ حیران تھے کہ ہندوستان کے سب سے بڑے شہر یعنی میں چند سال گزرنے کے باوجود نفاست حسن نے اپنی بیٹھک میں ایک آدھ بڑی گرسی رکھنے کی ضرورت کیوں نہ محسوس کی تھی۔ ابھی تک بڑھیوں نے بڑی کرسیاں بنانا بالکل ترک تو نہیں کیا۔ یہ اور بات ہے کہ نئے زمانے میں اب ٹک کسی بتنے موٹے نہ بڑا کریں گے! اپنی گول گول گھومتی ہوئی آنکھیں انہوں نے میری طرف پھیری اور میں نے دیکھا کہ اُن میں غرور اور غم گھلے ہوئے ہیں اور وہ بیتے وقتوں کو پھر سے واپس آنا دیکھنے کے لئے بہتر ہر رہے ہیں۔

دھیرے دھیرے محفل چھدری ہوتی گئی۔ نئے دوست نیک خیال بیکر لڑے کہ نفاست حسن ایک نشا پسند اور دوست نواز آدمی ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ دوسری تکلفات کا کوئی بڑا حامی نہیں ہے۔ ہے بھی بیٹھک۔ دوستی ہونی چاہئے آزادانہ سی — قافیہ اور روغن کی قید سے آزاد۔

مولانا برابر جے ہوئے تھے۔ مجھ سے مخاطب ہو کر بولے ”صاحب سومرٹ ما‘م کا مطالعہ کیا ہے آپ نے؟“

انہوں نے یہ بات اس لیے میں پوچھی تھی کہ مجھے گول گول جواب پر اترنا پڑا تھا صاحب کہاں تک مطالعہ کیا جائے؟ ان گنت کتابیں ہیں۔

اور اُن گنت مصنف۔ اب میں سومرٹ ما‘م کا خاص خیال رکھوں گا:

”تو یہ کہتے تاکہ آپ نے سومرٹ ما‘م کی کوئی کتاب نہیں پڑھی“

اب میں سمجھا کہ سومرٹ ما‘م کوئی مصنف ہیں۔ نہیں لے جھینپتے ہوئے جواب دیا ”جی ہاں“ یہی سمجھ لیجئے

”تو اس کا یہی مطلب ہوتا ہے کہ اب تک آپ نے کوئی نہی عرضات کی!“

اس پر نفاست حسن بڑھا تھا۔ گرما گرم بحث چھڑ گئی۔ پتہ چلا کہ مولانا نے نفاست حسن کو چڑانے کے لئے ہی سومرٹ ما‘م کا تذکرہ

کیا تھا۔ ایک دن خود نفاست حسن نے یہی سوال مولانا سے کیا تھا اور جب انہوں نے میری طرح بات ماننی چاہی تو وہ کہہ اٹھا تھا۔ تو اس کا یہی مطلب ہوتا کہ اب تک آپ نے یوں ہی عمر ضائع کی؟

ادھر مولانا نے انگریزی ادب سے ربط بڑھانا شروع کر رکھا تھا مگر نفاست حسن بدستور یہی سمجھتا تھا کہ یہ صرت ایک دکھاوا ہے اور انگریزی ادب کے نئے رجحانوں سے انہیں کوئی لگاؤ نہیں ہے۔ جب بھی وہ ان کے ہاتھ میں کوئی انگریزی کتاب دیکھتا۔ اُس کے ذہن میں طنز جاگ اٹھتی۔ جیسے سانپ کے سر میں زہر جاگ اٹھتا ہے۔ اس دکھاوے کی آخر کیا ضرورت ہے؟ ... پیروہ دکھاوا! ... نیا نیا تو سفید کپڑے ہی پر ٹھیک پڑتا ہے!

مولانا بڑی سادہ اور پٹاثر زبان میں شعر کہتے تھے۔ معاینہ بھی کھٹے تھے۔ افسانہ نگاری کے باب میں انہوں نے کوئی کوشش نہ کی تھی۔ ان سب کوئی واقعتاً تھے تو یہی گمان ہوتا کہ کوئی کہانی جنم لے رہی ہے اور اگر اُس وقت کوئی آدمی اُن کی تعریف کرتا تو وہ خواہ مخواہ اُن کی نگاہ میں بہت اونچا اُٹھ جاتا۔ داد پا کر ہی وہ داد دے سکے ہوں یہ بات نہ تھی۔ اگر وہ کسی ایسے معاوضے کے بغیر بھی نوجوان ادیبوں کی پیٹھ ٹھونکتے رہتے۔ تھے۔ اُن کی یہ سرپرست نہ طبعیت ہی نفاست حسن کے نزدیک وہ عیب تھا جس کی وجہ سے جیسا کہ اُس کا خیال تھا نہ وہ پرانے دور کی نمائندگی کرنے میں کامیاب ہوئے تھے اور نہ نئے دور ہی سے رشتہ جوڑ سکے تھے

جب بھی نفاست حسن مولانا کے خلاف پس اُٹھا مجھے یوں محسوس ہوتا کہ ادب کا نیاروٹا اپنے سے پہلے دور کی ہنگ کر رہا ہے۔ یہ تو اپنی ہی ہنگ ہے۔ سطحی طور پر اس کا گھناؤنا پن تنہا ہی آنکھ سے اوجھل رہ سکتا ہے۔ بات سمجھ میں آ جاتی ہے کہ ادب ایک ارتقائی چیز ہے تو کوئی بھی ادیب اپنا یہ وسیلہ جاری نہیں رکھ سکتا۔

ان تو سومر سٹ مام والا مذاق نفاست حسن نہ سہار کا بولا بس بس چپ رہتے۔ اتنی زبان مت کھولتے۔
نفاست حسن کی آواز پر زندہ چلنے کا گمان ہوتا تھا۔ مولانا نے قدرے گھور کر اُس کی طرف دیکھا اور بولے اتنے کیوں گرم ہوتے ہو میاں؟
عمر ہی میری ہی میں تمہارے والد کے برابر ہوں۔
”بس بس یہ شفقت اپنے ہی پاس رکھتے۔ مجھے نہیں چاہئے یہ کہنی شفقت ... یہ سرپرست نہ شفقت ... بڑے آئے ہیں

میرے والد ... والد! اتنی زبان درازی!

مولانا نے اب تک یہی سمجھا تھا کہ وہ مذاق ہی کی سرحد پر کھڑے ہیں۔ معاملہ تو دوسرا ہی رنگ اختیار کر چکا تھا۔ اُن کے چہرے پر غصے کی تہ چڑھ گئی۔ بولے ایک سسرے سومر سٹ مام کی خاطر کیوں میری ہنگ کر لے پڑتے ہو میاں؟ ... کہتے سومر سٹ مام! ...
بات تو تو میں نہیں کی شکل اختیار کر گئی۔ مجھے تو یہی خطرہ محسوس ہونے لگا کہ کہیں دوڑوں ادیب اُٹھتا پائی پڑا اتر آئیں۔

نفاست حسن اُس دن میرا ہاتھ اور گھر پر آئے ہوئے کسی مہمان کی شان میں ہر طرح کی زبان درازی سے اُسے پر ہیر کرنا چاہتے تھا

موندھنے بہت خوب! آپ کا تخیل مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔
 میں نے جھٹ سے کہہ دیا میں تخیل! نہیں مولانا! نہیں۔ یہ میرا تخیل نہیں ہے۔ مطلب یہ کہ یہ میرا طبع اور خیال نہیں ہے۔۔۔۔۔
 تو کس کا خیال پیش کر رہے ہیں آپ؟
 "بہت کھپتی۔ ای۔ این سوسائٹی میں پہلے ہندو سب سے سوجنی ٹائیڈو نے پیری ایک تقریر پر صدارت ادا کرتے ہوئے یہ خیال پیش کیا تھا۔
 بہت خوب!۔۔۔۔۔ پہلے ہندو نے آپ کی تقریر پر صدارت کی تھی!۔۔۔۔۔ ہاں! تو اب کوئی طبع اور خیال سنائیے نا!
 "طبع اور!۔۔۔۔۔ طبع اور! کبھی خوب کہی۔ مجھے دوسرے سے یہی شک ہو رہا ہے کہ طبع اور نام کی کوئی چیز ہوتی بھی ہے یا نہیں؟
 نفاست حسن! کھلایا! کیا کہہ رہے ہو میاں! سنئے میں ایک خیال پیش کرتا ہوں۔۔۔۔۔ جو نہی صبح کی پہلی کرن! نکھیں ملتی ہوئی
 دھرتی پر اتنی پاس کی کچی دیوارا گڑائی لے رہی تھی!
 مولانا نے حیرت سے کہا: دیوارا گڑائی لے رہی تھی!
 میں نے بچ بچاؤ کرتے ہوئے کہا: اس وقت نفاست حسن ایک برہما ہیں مولانا!"

"برہما!"

جی ہاں! برہما!۔۔۔۔۔ اور نہ جانے کب تک وہ دشمن بنا ہوا یہ خیال سنبھال سنبھال کر رکھے گا۔۔۔۔۔ اور پھر ایک دن وہ دشمن بن جائیگا
 اور خدا اپنے باپوں سے اس خیال کا ٹکڑا گھونٹ ڈالے گا۔ اُسے خود اپنی تخلیق پر ہنسی آئے گی۔۔۔۔۔ مرن ہنسی اگر یہ خیال اُس کا سونفیدی طبع اور
 خیال نہیں ہے اور پوری پوری شرم! اگر یہ سچ سچ اُس کا سونفیدی طبع اور خیال ہے۔
 نفاست حسن چاہتا تو جھٹ میرے خیال کی تردید کر دیتا۔ مگر وہ چپ بیٹھا رہا۔ شاید وہ کچھ جھینپ سا گیا تھا اور اپنے کتہری کے جذبے
 کو چھپانے کی کوشش کر رہا تھا۔

مولانا نے برہما! دشمن اور دشمن کے متعلق آج میں کچھ اور بھی سننا چاہتا ہوں۔
 میں نے کہا: سنئے دشمن اور دشمن کے ہوا میں اور برہما کا ایک بھی مندر نہیں ہے کہیں۔۔۔۔۔
 "برہما کا ایک بھی مندر نہیں؟"

جی نہیں۔ سنئے تو بڑی دلچسپ کہانی ہے۔ ایک بار دشمن اور برہما میں یہ مقابلہ ہو گیا کہ کون پہلے شوٹنگ کی گہرائی ادا اور پچائی کا
 پتلا سکتا ہے۔ دشمن جوڑ کی طرف چلے چلا اور برہما چوٹی کی طرف۔ برہما پور چڑھتا گیا مگر شوٹنگ کی چوٹی کہیں نظر نہ آتی تھی۔ اوپر سے چھپلی کا ایک
 پھول گرتا تھا۔ برہما نے پہچا۔۔۔۔۔ کہ حیرت آنا ہوتا!
 پھول بولا۔۔۔۔۔ شوٹنگ کی چوٹی سے۔

”رہانے پوچھا — کتنی دُور ہے وہ چوٹی؟“

”پھول نے کہا — دُور بہت دُور!“

برہا چھپیلی کے ہمراہ واپس ہوا۔ راستے میں اُس نے اس پھول کو اتنا سا جھوٹ بولنے کے لئے رضا مندر کیا کہ وہ دشمن کے سامنے کہہ دے کہ وہ دونوں خاص شولنگ کی چوٹی سے بوتے ہوئے آ رہے ہیں۔ مگر تو ٹھہرا نتر جامی۔ برہا اور چھپیلی کو بڑی بھاری سزا دی گئی۔ — رتی دنیا تک برہا کا کہیں مندر نہ بنے گا۔ چھپیلی کسی مندر میں پر جامیں نہ چڑھائی جائے گی؛

نفاست حسن بولا۔ ”مگر یہ تو نیا ناز ہے۔ اب تو شاید برہا کا بھی مندر بن جائے کہیں۔ اور میرا یقین ہے کہ اگر برہا پر کوئی پھول پرے گا تو وہ ہاشم چھپیلی کا پھول ہی ہوگا۔“

نفاست حسن نے یقیناً اُس وقت ہی سوچا ہوگا کہ گلاب تک وہ خود فقط ایک برہا ہی ہے، کیونکہ اُس کے پیشتر نے اُس کے افسانوں کا ضخیم مجموعہ شائع کرنے سے ابھی تک گریز ہی کیا ہے، مگر جو نہی یہ کتاب شائع ہوگی اُس کی شہرت کا حقیقی مندر تعمیر ہوتے دیر نہ لگے گی۔ اور اس مندر میں چھپیلی کے پھول ہی اُس پر چڑھائے جایا کریں گے۔

اپنے متعلق اس قدر غلط فہمی رکھنے میں اُس کے دو چار گہرے دُشمن ہی کا ہاتھ تھا۔ اُن کا خیال تھا کہ اُس کے گھوٹ گھٹ کھولنے سے پہلے کی سلی سیاہی اور سُرخ — اندھیارے اور اجالے کی گنگنا جتنی سرگوشیاں — اُس کی طبع میں بہت نمایاں نظر آتی ہیں۔ اور اگر اُس نے شروع میں روسی انسانوں کے ترجمہ میں اپنی اُمتی جوانی کا زور لگانے کے بجائے طبع زاد افسانے لکھنے میں سرگرمی دکھائی ہوتی تو آج اُس کا نام یقیناً صنفِ اول کے ترقی پسند افسانہ نگاروں میں شمار ہوتا۔ اُن کا یہ بھی خیال تھا کہ اب بھی گرے ہوئے بیروں کا کچھ نہیں بگڑا۔ اگر یہ سوفیصدی طبع زاد افسانہ نگار سوفیصدی وسید ساز بھی ہوتا گیا تو یقیناً وہ ہندوستان بھر کے افسانوی ادب کی چوٹی پر نظر آتا۔ ایک بار دوستوں نے اُسے بتایا کہ وہ بڑا صاف گو ہے۔ چنانچہ پسندوں میں بھی یہ خیال اُس کا قاقب کرنے لگا کہ واقعی وہ بڑا صاف گو ہے۔ یہی وہ صفت ہے جو سوفیصدی طبع زاد افسانہ نگار کو زندگی کے مطالعے میں حقیقی مدد دے سکتی ہے۔ جب اس نوکری کیلئے اُس نے درخواست بھیجی تو اُس سے پوچھا گیا کہ اُس نے کس مضمون میں اپنا علم پایہ تکمیل تک پہنچایا ہے۔ بلا جھجک اُس نے مکہ بھیجا کہ میں نے اپنی بیشتر زندگی بیسواؤں کا مطالعہ کرنے میں گزاری ہے۔ گو اس صاف گوئی سے کہیں زیادہ کسی کی سفارش ہی نے اُسے یہ نوکری دلانے میں مدد دی تھی۔ مگر وہ برابر سستے مٹنے والوں کے روبرو اس کا ذکر بڑے غر سے کیا کرتا تھا۔ صاف گوئی — سوفیصدی صاف گوئی! میں نے سوچا شاید اس صاف گوئی کی سرحد نے ابھی تک اُس کی پیوی کو تو نہ چھلوا ہوگا۔ مگر میں اگر تو اکثر بڑے بڑے ترقی پسند ادیب لیگی پٹی بننے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔

یہ ٹھیک ہے کہ اُس کی ترقی پسندی بڑی حد تک عربی حسی بیان سے گہری رہتی تھی مگر کچھ عرصے سے اُس کے ذہن میں یہ دم

سنا گیا تھا کہ وہ کسی بھی جاذا ریا ہے جان شے کے گرد اپنے افسانے کو گھما سکتا ہے۔ اپنے ایک افسانے میں اُس نے ایک پتھر کی سرگزشت بیان کی تھی۔ جہاں ایک ایسی کنواں کی اُٹنی پھلتی برنی چھاتی سے ٹکرانے کے لئے بے قرار ہوا تھا۔ کوئی بدستور آدمی ہے۔ مگر پتھر اب پتھری نہیں ہے۔ یہ بات اُس نے بڑی گہرائی سے فطرتی نفسیات کی سرحدیں ابٹکڑی نہ دیں گئی۔ پتھر اب پتھری نہیں ہے۔ نہ بجلی کا کھمبہ بجلی کا کھمبا ہی۔ وہ چاہتا تھا کہ بگڑتے ہیں بھی دل ڈال دیتا اور اُس کے گرد نفسیات کا بابیک جال بن دیتا۔

اُس کی زبان نہ بہت مشکل تھی نہ بہت آسان۔ یہاں دماغی نئی نشیبیں بھی طرز تھیں۔ ابھی اُسے کسی کا پھولا ہوا قصیدہ دیکھ کر عالمِ محنت کے پیٹ کا دھیان آگیا، ابھی کسی کی ذہنی کمزوری اُس کو شیرازہ سی نظر آئی جو اندھی میں اپنی ساری سنبھالنے سے قاصر ہو کسی کے بول سونے کے پہلے تھے تو کسی کی ناک چھنی کی پیالی کی ٹھونٹنی جیسی۔

شام ہو چلی تھی۔ فحاشتِ حسن اٹھ کر کھڑا ہو گیا اور اپنی انگلیوں سے ہاؤں میں نگلی کرتا ہوا چھتے پر آگیا۔ الحسن روڈ پر قریب ہی کے ٹیکسٹر کی دکان میں برقی قہقہے روشن ہو چکے تھے۔ چھتے پر کھڑا کھڑا فحاشتِ حسن چھتے ہوئے بولا،
”مولانا! چلو گئے ہاتھوں سروراجی ہی سے ملے آئیں۔“

میں حیرانی سے اپنی سیٹ میں دبا بیٹھا تھا میں نے سوچا یہ سرداراجی کون ہیں جن سے ملنے کے لئے فحاشتِ حسن ایسا مشتاق نظر آتا ہے۔ پھر مجھے خیال آیا کہ وہ صرف اپنے فرق برائے فرق کے نظریہ کے مطابق ہی مجھ سے بھی بی دماغی دماغی کسی شخص سے ملنا چاہتا ہے حالانکہ خود اُس کے چہرے پر ڈرامائی تو ڈرامائی مریختہ تک کا نشان ہر دوسرے تیسرے دن مٹا ڈالا جاتا تھا۔ اس سے پہلے بھی اُس نے ایک ادیب کی گونچوں کو محض اس لئے پسند کیا تھا کہ وہ مکتب میں مولانا نے ناپسند کی تھیں۔ مجھے یقین تھا کہ اگر مولانا نے ان مکتبوں کی طرف میں ایک آدھ بات کہہ دی ہوتی تو وہ فوراً گھبراہٹا اٹھتا مولانا آپ کی اندھا دھند پسند کی تو صبر ہو چکی ہے۔ لاجلِ دلاوتہ۔ —
آپ نے بھی خوب آدمیوں میں آدمی چنا!

یہ سرداراجی کون ہیں؟ یہ سوال میرے ذہن میں پھیلنا چلا گیا۔ ان سے تعارف ہونے کی خواہش دیکھ کر فحاشتِ حسن نے مجھے بھی اپنے ہرادے لیا۔ وہ ایک عجیب سی کے عالم میں میٹرھیوں سے اتر رہا تھا۔ اپنے پاؤں کو وہ ضرورت سے زیادہ زور سے زمین پر پھینکتا تھا اور پھٹ پھٹ کی آواز سے شور پیدا کرتا ہوا پڑوسیوں کے آلام میں غل ہوتا تھا۔ اس قسم کی حرکت کو وہ آزادی تصور کرتا تھا اور اسے کسی قیمت پر بھی دینے کو تیار نہ تھا۔

ایک بڑے لمبے چڑے بانا میں گھومتے گھومتے ہم آخر سرداراجی کی دکان پر پہنچ گئے۔ پتہ چلا کہ فحاشتِ حسن اہم باسٹلی تھا۔ کیونکہ

فیر اس بات کو سمجھ نہ سکا۔ مابین میسرماٹے آئین سٹائن کا نظریہ اضافیت تھا۔ اس لئے میں نے چنناں پر دھانک اور سفا چلا گیا۔ نفاست حسن لڑا۔

مجھے غصہ تھا کہ اس حرکت پر بہت تنہی آئی اور میرا جی چاہنے لگا کہ اگر میں اس کا تذکرہ کر جاؤں تو مجھے بھی زندگی میں کوئی حسرت نہ رہ جائے گی۔

”دیکھو جانا اب تم مالو گے۔ میں سوڑیست مانم ہوں۔“

نہایت حسن نے اپنی چھاتی پر ہاتھ رکھتے ہوئے کہا:

”یہ سو مرث ما‘م ہوں“

سولانا نے کوئی مزاحمت نہ کی بلکہ اپنی جیاتی پر ہاتھ رکھتے ہوئے بولے:

”میں سو مہینے ماسم ہوں۔“

میرزا حسن کی طرف اشارہ کرتے ہوئے وہ بولے:

تم سوئسٹ نام چو۔۔۔ ہم دواں سوئسٹ نام ہیں۔۔۔۔۔ جو ہے سوئسٹ نام ہے، جو نہیں ہے وہ بھی سوئسٹ

ہاں ہے۔ سو مرث نام بھی سو مرث نام ہے!“

سعادت حسن منٹو

کالی شلوار

دہلی آنے سے پہلے وہ انبار چاولی میں تھی جہاں کئی گورے اس کے گاہک تھے۔ دن ٹوہوں سے ملنے جلنے کے باعث وہ انگریزی کے
 دس پندرہ جیسے سیکھ گئی تھی۔ اس کو وہ عام گفتگو میں استعمال نہیں کرتی تھی لیکن جب وہ یہاں آئی اور اس کا دوبارہ چلا تو ایک روز اس نے
 اپنی پڑوسن منیہ جان سے کہا: دس لیت۔۔۔ دیری بیڈ یعنی یہ زندگی بہت بُری ہے جب کہ کھانے ہی کو نہیں ملتا۔
 انبار چاولی میں اس کا دھندا بہت اچھی طرح چلتا تھا۔ چاولی کے گورے شراب پی کر اس کے پاس آجاتے تھے اور وہ تین چار
 گھنٹوں ہی میں آٹھ دس گوروں کو نپا کر بیٹھیں۔ وہ بچے پیدا کر لیا کرتی تھی۔ یہ گورے اس کے ہم وطنوں کے مقابلے میں بہت اچھے تھے۔
 اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ ایسی زبان بولتے تھے جس کا مطلب سلطانہ کی سمجھ میں نہیں آتا تھا۔ مگر ان کی زبان سے یہ لاطینی اس کے
 قریب بہت اچھی ثابت ہوتی تھی۔ مگر وہ اس سے کچھ رعایت چاہتے تو وہ سر ہلا کر کہہ دیا کرتی تھی "صاحب ہماری سمجھ میں تمہاری بات نہیں
 آتا" اور اگر وہ اس سے ضرورت سے زیادہ چھیڑ چھاڑ کرتے تو وہ انکو اپنی زبان میں گالیاں دینا شروع کر دیتی تھی۔ وہ حیرت میں اس کے منہ
 کی طرف دیکھتے تو وہ ان سے کہتی "صاحب تم ایک دم الو کا پٹنا ہے۔۔۔" مرزا زادہ ہے سمجھا یہ کہتے وقت وہ اپنے لہجے میں سختی پیدا
 نہ کرنی بلکہ بڑے پیار کے ساتھ ان سے باتیں کرتی۔ گورے نہیں دیتے اور نہ ہتے وقت وہ سلطانہ کو بالکل الو کے پٹے دکھائی دیتے۔
 مگر یہاں دہلی میں وہ جب سے آئی تھی ایک گرا بھی اس کے یہاں نہیں آیا تھا۔ تین مہینے اس کو ہندوستان کے اس شہر میں
 رہتے ہوئے تھے جہاں اس نے پہناتھا کہ بڑے لاٹ صاحب رہتے ہیں اور مرث چھ آدمی اس کے پاس آتے تھے۔ مرث چھ یعنی بیسے
 میں دو اور ان چھ گاہکوں سے اس نے خدا جھوٹ نہ بولائے تو سارے اٹھارہ روپے وصول کئے تھے۔ تین روپے سے زیادہ پر کوئی ماننا
 ہی نہیں تھا۔ سلطانہ نے ان میں سے پانچ آدمیوں کو اپنا ریٹ دس روپے بتایا تھا۔ مگر تعجب کی بات ہے کہ ان میں سے ہر ایک نے یہی
 کہا "جی ہم تین روپے سے ایک کوڑی زیادہ نہیں گے" جہاں کیا بات تھی کہ ان میں سے ہر ایک نے اسے مرث تین روپے کے قابل
 سمجھا۔ چنانچہ جب چھٹا آیا تو اس نے خود اس سے کہا: "دیکھو میں تین روپے ایک شیم کے لوں گی۔ اس سے ایک ادھیلا تم کم کہو تو میں
 زلوں گی۔ اب تمہاری مرضی ہو تو رہو نہ جاؤ" چھٹے آدمی نے یہ سنکر ٹکار نہ کی اور اس کے ہاں ٹھہر گیا۔ جب دوسرے کو یہی
 مدد مانے بند کر کے اپنا کوٹ اتارنے لگا تو بسلیہ لے کر آیا۔ ایک روپیہ دے دیا۔ اس نے ایک روپیہ تو نہ دیا لیکن نئے بادشاہ کی

خدا بخش دوسے کمرے میں اپنا فوٹو گرافی کا سامان درست کر رہا تھا اور ایک صاف تول میں ہائیڈرو کوئین ڈال رہا تھا کہ اُس نے سلطانہ کی چیخ سنی۔ دوڑ کر باہر نکلا اور سلطانہ سے کہنے لگا: کیا ہوا۔۔۔۔۔ یہ چیخ تباہی تھی؟

سلطانہ کا دل دھڑک رہا تھا: یہ تو اپنی جان ہے کیا۔۔۔۔۔ بچ میں یہ ریل گاڑیوں کی طرح زنجیر کیا ٹکا رکھی ہے میری کمریں ڈھکا۔ میں نے کہا چلو اس کا سہارا لے لوں گی، پر اس موتی زنجیر کو چھینا تھا کہ ایسا دھماکا ہوا کہ میں تم سے کیا کہوں۔

اس پر خدا بخش بہت ہنس اٹھا اور اس نے سلطانہ کو اس پچھانے کی بابت سب کچھ بتا دیا تھا کہ یہ نئے فیشن کا ہے جس میں زنجیر پلانے سے سب گندگی نیچے زمین میں دھنس جاتی ہے۔

خدا بخش اور سلطانہ کا آپس میں کیسے سمبیہ ہوا یہ ایک لمبی کہانی ہے۔ خدا بخش راولپنڈی کا تھا۔ انٹرنس پاس کرنے کے بعد اُس نے لاری چلانا سیکھا، چنانچہ چار برس تک وہ راولپنڈی اور کشمیر کے درمیان لاری چلانے کا کام کرتا رہا۔ اس کے بعد کشمیر میں اُس کی دوستی ایک عورت سے ہو گئی۔ اس کو بھگت کر وہ لاہور لے آیا۔ لاہور میں چونکہ اُس کو کوئی کام نہ ملا اس لئے اُس نے اس عورت کو پیشہ بٹھا دیا۔ دو تین برس تک یہ سلسلہ جاری رہا اور وہ عورت کسی اور کے ساتھ بھاگ گئی۔ خدا بخش کو معلوم ہوا کہ وہ انبالے میں ہے۔ وہ اس کی تلاش میں انبالے آیا اُس کو سلطانہ مل گئی۔ سلطانہ نے اُس کو پسند کیا۔ چنانچہ دونوں کا سمبیہ ہو گیا۔

خدا بخش کے آنے سے ایک دم سلطانہ کا کاروبار چمک اٹھا۔ عورت چونکہ ضعیف الاعتقاد تھی۔ اس لئے اس نے سمجھا کہ خدا بخش بڑا بھاگوں ہے۔ جس کے آنے سے اتنی ترقی ہو گئی، چنانچہ اس خوش اعتقادوی نے خدا بخش کی وقعت اسکی نغروں میں اور بھی بڑھا دی۔

خدا بخش آدمی محنتی تھا۔ وہ سامانِ ہاتھ پیرا تھ دھڑکڑھٹیا پسند نہیں کرتا تھا، چنانچہ اُس نے ایک فولوگرافرے دوستی

پیدا کی جو دیوے سٹیشن کے باہر منٹ کیری سے فوٹو کھینچ کر لیا تھا۔ اس سے اس نے فوٹو کھینچا سیکر یا پھر سلطانہ سے ساٹھ روپے لیکر کیری بھی خرید لیا۔ آہستہ آہستہ ایک پردہ ہوا، دو کرسیاں خریدیں اور فوٹو حوٹے کا سب سامان لے کر اس نے علیحدہ اپنا کام شروع کر دیا۔

کام چل نکلا چنانچہ اس نے غورزی ہی دیر کے بعد اپنا اڈہ انبالے چھائی میں قائم کر دیا۔ یہاں وہ گوروں کے فوٹو کھینچتا رہتا ایک مہینے کے اندر اندر اس کی چھائی کے متعدد لوگوں سے واقفیت ہو گئی چنانچہ وہ سلطانہ کو وہیں لے گیا۔ یہاں چھائی میں بخش کے فوٹو پیسے کئی گورے سلطانہ کے مستقل گاہک بن گئے اور اس کی آمدنی پہلے سے دو گنی ہو گئی۔

سلطانہ نے کانوں کے لئے بندے خریدے، ساڑھے پانچ تولے کی آٹھ ٹنگٹیاں بھی بنوائیں۔ دس پندرہ اچھی ساڑھیاں بھی جمع کر لیں۔ گھر میں فرنیچر وغیرہ بھی آگیا۔ قہقہہ مختصر یہ کہ انبالہ چھائی میں وہ بڑی خوش حال تھی مگر ایسا ایک نہ جانے خدا بخش کے دل میں کیا سمائی کہ اس نے دہلی جانے کی ٹھان لی سلطانہ انکار کیسے کرتی جبکہ وہ خدا بخش کو اپنے لئے بہت مبارک خیال کرتی تھی۔ اس نے خوشی خوشی دہلی جانا قبول کر لیا بلکہ اس نے یہ بھی سوچا کہ اتنے بڑے شہر میں جہاں لاٹ صاحب رہتے ہیں۔ اس کا دھندا اور بھی اچھا چلے گا۔ اپنی سہیلیوں سے وہ دہلی شہر کی تعریف سن چکی تھی۔ پھر وہاں حضرت نظام الدین اولیا کی خانقاہ تھی جس سے اسے بے حد عقیدت تھی، چنانچہ جلدی جلدی گھر کا بھاری سامان بیچ باج کر خدا بخش کے ساتھ دہلی آ گئی۔ یہاں پہنچ کر خدا بخش نے بیس روپے ماہوار پر ایک چھوٹا سا فلیٹ لے لیا جس میں وہ دونوں رہنے لگے۔

ایک ہی قسم کے نئے مکانوں کی لمبی سی قطار سرکل کیساتھ ساتھ چلی گئی تھی۔ بیسوا کیسٹ نے شہر کا یہ حصہ خاص کبجیوں کے لئے مقرر کر دیا تھا تاکہ وہ شہر میں جگہ جگہ اپنے اڈے نہ بنائیں۔ نیچے دکانیں تھیں اور اوپر دو منزلہ رہائشی فلیٹ۔ چونکہ سب عمارتیں ایک ہی ڈیزائن کی تھیں اس لئے شروع شروع میں سلطانہ کو اپنا فلیٹ تلاش کرنے میں بہت وقت محسوس ہونی لگی۔ پر جب نیچے لائڈری والے نے اپنا بورڈ گھر کی پیشانی پر لگا دیا تو اس کو ایک کئی نشانی مل گئی۔ یہاں میبلے کپڑوں کی دھلائی کی جاتی ہے یہ بورڈ پڑھتے ہی وہ اپنا فلیٹ تلاش کر لیا کرتی تھی۔ اسی طرح اس نے اور بہت سی نشانیاں قائم کر لی تھیں۔ مثلاً بڑے بڑے عروج میں جہاں کوٹلوں کی دوکان لکھا تھا وہاں اس کی سہیلی سہیلہ بانی رہتی تھی جو کبھی کبھی ریڈیو گھر میں گانے بایا کرتی تھی۔ جہاں شرفا کے کھانے کا اعلیٰ انتظام ہے لکھا تھا۔ وہاں اس کی دوسری سہیلی مختار رہتی تھی۔ نوڑ کے کارخانے کے اوپر لندی رہتی تھی۔ جو اس کا رخانے کے سیٹھ کے پاس ملازم تھی۔ چونکہ سیٹھ صاحب کرات کے وقت اپنے کارخانے کی دیکھ بھال کرنا ہوتی تھی۔ اس لئے وہ لندی کے پاس ہی رہتے تھے۔

دوکان کھولتے ہی گاہک تھوڑے ہی آتے ہیں، چنانچہ جب ایک مہینے تک سلطانہ بیکار رہی تو اس نے یہی سوچ کر اپنے دل کو تسلی دی۔ پر جب دو مہینے گزر گئے اور کوئی اکویس اس کے کوٹھے پر نہ آیا تو اسے بہت تشویش ہوئی۔ اس نے خدا بخش سے کہا کیا بات

ہے خدائش نہ جیسے آج پورے ہو گئے ہیں یہاں آئے ہوئے کسی نے ابو حراش ہی نہیں کیا۔۔۔۔۔ مانتی ہوں آج کل بازار بہت سنا ہے پر آنا مذاہبی تو نہیں کر جیسے بھری کئی شکل دیکھنے ہی میں نہ آئے: خدائش کو بھی یہ بات بہت عرصے سے شک ہی تھی۔ مگر وہ خاموش تھا، جب سلطان نے خود بات چیری تو اس نے کہا: میں کئی دنوں سے اس کی بابت سوچ رہا ہوں۔ ایک بات بھی آئی ہے۔ وہ یہ کہ جنگ کی جس کے لوگ باگ دوسرے دھند میں چکر بھر کر راستہ بھول گئے ہیں۔۔۔۔۔ یا پھر یہ ہو سکتا ہے کہ۔۔۔۔۔ وہ اس کے آگے کچھ کہنے ہی والا تھا کہ شیر مویں پر کسی کے چڑھنے کی آواز آئی۔ خدائش اور سلطان دونوں اس آواز کی طرف متوجہ ہو گئے۔ فتوری دیر کے بعد دستک ہوئی۔ خدائش نے ایک کردوازہ کھولا۔ ایک آدمی اندر داخل ہوا۔ یہ پہلا گاہک تھا جس سے تین روپے میں سوار ملے ہوا۔ اس کے بعد پانچ اور آئے یعنی تین مہینے میں چھ جن سے سلطان نے صوف ساڑھے اٹھارہ روپے وصول کئے۔

بیس روپے ماہوار ترقیٹ کے کرائے میں چلے جاتے تھے پانی لائیکس اہلی کا بل ہوا تھا۔ اس کے علاوہ گھر کے دوسرے خرچ تھے۔ کھانا پینا، کپڑے لے، دوا دار دوا آمدن کچھ بھی نہیں تھی۔ ساڑھے اٹھارہ روپے تین مہینوں میں آئیں تو اسے آمدن تو نہیں کہہ سکتے۔ سلطان پریشان ہو گئی۔ ساڑھے پانچ تو لے کی آٹھ لگائیاں جو اس نے انبار میں بنوائی تھیں، آہستہ آہستہ بک گئیں۔ آخری لگائی کی جب پوری آئی تو اس نے خدائش سے کہا: تم میری سنو اور چلو واپس آنا ہے میں۔ یہاں کیا دھڑا ہے!۔۔۔۔۔ مانتی ہوں کہ پر میں تو یہ شہر یا اس نہیں۔ تمہارا کام بھی وہاں خوب چلتا تھا، چلو وہاں چلتے ہیں۔ جو نقصان ہوا ہے اس کو پناہ سرمد کہو۔ یہ آخری لگائی بیچ کر آؤ میں اسباب وغیرہ باندھ کر تیار رکھی ہوں۔ آج رات کی گاڑی یہاں سے چلے گی۔

خدائش نے لگائی سلطان کے ہاتھ سے لے لی اور کہا: نہیں جان من! ابالاب نہیں جاتیں گے یہیں وہلی میں رہ کر کائناتیں گے یہ تہاڑی ہڈیاں سب کی سب یہیں واپس آئیں گی۔ اللہ پر بھروسہ رکھو۔ وہ بڑا کار ساز ہے۔ یہاں بھی وہ کوئی نہ کوئی اسباب بنا ہی دے گا۔ سلطان چپ بول رہی چنانچہ آخری لگائی بھی ہاتھ سے اتر گئی۔ نیچے ہاتھ دیکھ کر اس کو بہت دکھ ہوتا تھا پر کیا کئی، پیٹ کر بھی آخر کسی جیسے سے بھرنا تھا۔

جب پانچ مہینے گزر گئے اور آمدن خرچ کے مقابلے میں چوتھائی سے بھی کچھ ہی اور سلطان کی پریشانی اور دیاہ بڑھ گئی۔ خدائش بھی سارا دن اب گھر سے غائب رہنے لگا تھا۔ سلطان کو اس کا بھی دکھ تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ پڑوس میں کٹس کی دو تین لٹے مالیاں موجود تھیں جن کے ساتھ وہ اپنا وقت کاٹ سکتی تھی۔ پر ہر روز کن کے یہاں جانا اور گھنٹوں بیٹھے رہنا اس کو بہت برا لگتا تھا۔ چنانچہ آہستہ آہستہ اس نے وہی بیسیں سے غنا جن بالکل ترک کر دیا۔ سامان وہ اپنے سنان مکان میں بیٹھی رہتی کبھی چائیاں کاشت رہتی کبھی اپنے پالنے اور بچنے ہوئے کنوئیں کویتی رہتی اور کبھی باہر بالکونی میں آکر جھیلے کے ساتھ کھڑی ہو جاتی اور سامنے ریوے مشید میں ساکت اٹھ کر انجنوں کی طرف گھنٹوں بجے بلب دیکھتی رہتی۔

شک کی دوسری طرف مال گودام تھا جو اس کو لے سے اس کو نئے تک پھیلا ہوا تھا۔ دہنہ ہاتھ کو لوہے کی چھت کے نیچے بڑی بڑی گانٹھیں پڑی تھیں اور ہر قسم کے مال اسباب کے ڈھیر سے گئے رہتے تھے باتیں ہاتھ کو کھلا میدان تھا جس میں بے شمار ریل کی پٹریاں بھی ہوتی تھیں۔ دھوپ میں لوہے کی یہ پٹریاں میکتیں تو سلطان اپنے ہاتھوں کی طرف دیکھتی جن پر نیلی نیلی رنگیں بالکل ان پٹریوں کی طرح ابھری تھیں اس لیے اور کھلے میدان میں ہر وقت ان اور گاڑیاں چلتی رہتی تھیں کبھی ادھر کبھی اُدھر۔ ان انجنوں اور گاڑیوں کے جھک جھک پھک پھک کی صدا گونجتی رہتی تھی۔ صبح سویرے جب وہ اٹھ کر بالکونی میں آتی تو ایک عجیب سا اُسے نظر آتا۔ دھندلکے میں انجنوں کے منہ سے گاڑھا گاڑھا دھواں نکلتا تھا اور گلے آسمان کی جانب موٹے اور بھاری آدمیوں کی طرح اُٹھا دکھائی دیتا تھا۔ بجاپ کے بڑے بڑے بادل بھی ایک شہر کے ساتھ پٹریوں سے اُٹھتے تھے اور جو لے ہوئے ہوا کے اندر گھل جاتے تھے پھر کبھی کبھی جب وہ گاڑی کے کسی ڈبے کو جسے انجن نے رکھا دے کر چھوڑ دیا ہو اکیلے پٹریوں پر چلا دیکھتی تو اسے اپنا خیال آتا۔ وہ سوچتی کہ اُسے بھی کسی نے زندگی کی پٹری پر دھکا دے کر چھوڑ دیا ہے اور وہ خود بخود جا رہی ہے۔ دوسرے لوگ کانٹے بدل رہے ہیں اور وہ چلی جا رہی ہے۔ نہ جانے کہاں۔ پھر ایک مڑا یا ایسا عجیب اُس دھلکے کا انداز آہستہ آہستہ ختم ہو جاتے گا اور وہ کہیں ٹوک جائے گی۔ کسی ایسے مقام پر جو اس کا دیکھا بھلا نہ ہو گا۔

یوں تو وہ بے مطلب گھنٹوں ریل کی ان ٹریڈی بانکی پٹریوں اور کھڑے اور چلتے ہوئے انجنوں کی طرف دیکھتی رہتی تھی۔ پھر طرح طرح کے خیال اُس کے دماغ میں آتے رہتے تھے۔ انبالہ چھاؤنی میں جب وہ رہتی تھی تو اسٹیشن کے پاس ہی اُس کا مکان تھا۔ مگر وہاں اُس نے کبھی چیزوں کو ایسی نظروں سے نہیں دیکھا تھا۔ اب تو کبھی کبھی اُس کے دماغ میں یہ بھی خیال آتا کہ جو اس نے ریل کی پٹریوں کا جال سا بچھا ہے اور اور جگہ جگہ سے بجاپ اور دھواں اُٹھ رہا ہے ایک بہت بڑا چکلا ہے۔ بہت سی گاڑیاں ہیں۔ جن کو چند موٹے موٹے انجن اور دھواں دھکیلتے رہتے ہیں سلطان کو تو بعض اوقات یہ انجن بیٹھ معلوم ہوتے جو کبھی کبھی انبالہ میں اُس کے ہاں آیا کرتے تھے۔ پھر کبھی کبھی جب وہ کسی انجن کو آہستہ آہستہ گاڑیوں کی قطار کے پاس سے گزرتا دیکھتی تو اُسے ایسا محسوس ہوتا کہ کافی آدمی چکلے کے کسی بازو میں سے اوپر کوٹھوں کی طرف دیکھتا جا رہا ہے سلطان سمجھتی تھی کہ ایسی باتیں سرچنا دماغ کی خرابی کا باعث ہے چنانچہ جب اس قسم کے خیال اُس کو آنے لگے تو اُس نے بالکونی میں جانا چھوڑ دیا۔ خدائش سے اُس نے بار بار کہا: دیکھو میرے حال پر رحم کرو۔ یہاں گھر میں رہا کرو میں سامان یہاں بیادوں کی طرح پڑی رہتی ہوں مگر اُس نے ہر بار سلطان سے یہ کہہ کر اس کی تشفی کر دی: جاؤ من۔ میں باہر کچھ کمانے کی فکر کر رہا ہوں۔ اللہ نے چاہا تو

چند دنوں ہی میں پڑا پار ہو جائے گا۔

پورے پانچ مہینے ہو گئے تھے مگر ابھی تک نہ سلطان کا پڑا پار ہوا تھا نہ خدائش کا۔

محرم کا مہینہ سر پر آ رہا تھا مگر سلطان کے پاس کالے کپڑے بنانے کے لئے کچھ بھی نہ تھا۔ مختار نے بیڈی تھیلین کی ایک نئی وضع کی قمیص بڑائی تھی جس کی آستینیں کالی جاڑھٹ کی تھیں۔ اس کے ساتھ میچ کرنے کے لئے اُس کے پاس کالی ساٹن کی مشواہتی جو کامل کی

طرح چمکتی تھی۔ انڈی نے لیشی جا رجٹ کی ایک بڑی نفیس ساڑھی خریدی تھی۔ اس نے سلطانہ سے کہا تھا کہ وہ اس ساڑھی کے نیچے سفید
روسکی کا پٹی کوٹ پہنے گی۔ کیونکہ یہ نیا فیشن ہے۔ اس ساڑھی کے ساتھ پہننے کو انڈی کالی محل کا ایک جوٹا لاتی تھی۔ جو بڑا نازک تھا سلطانہ
نے جب یہ تمام چیزیں دیکھیں تو اس کو اس احساس نے بہت دکھ دیا کہ وہ محترم منانے کے لئے ایسا لباس حشریہ نے کی ہتھکھات
نہیں رکھتی۔

انوری اور مختار کے پاس یہ لباس دیکھ کر جب وہ گھڑائی تو اس کا دل بہت معنوم تھا۔ اس سے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ایک پہننا سا
اس کے اندر پیدا ہو گیا ہے۔ گھر بالکل خالی تھا۔ خدا بخش حسبِ معمول باہر تھا۔ دیر تک وہ دلی پرگاز تھکے کو سر کے نیچے رکھے بیٹھ رہی پر جب
اس کی گردن اونچائی کے باعث اڑھسی گئی تو وہ اٹھ کر باہر بالکونی میں چلی گئی۔ تاکہ غمِ اسنہرا خیالات کو اپنے دماغ میں سے نکال

سامنے پڑیوں پر گاڑیوں کے ذبے کھڑے تھے۔ پانچن کوئی جی نہیں تھا۔ شام کا وقت تھا۔ چھڑکاؤ ہو چکا تھا اس لئے گرد و غبار
 دب گیا تھا۔ بانادیں ایسے آدمی چلنے شروع ہو گئے تھے جو تاک جھانک کرنے کے بعد چپ چاپ گھروں کا رخ کرتے ہیں۔ ایسے ہی ایک
 آدمی نے گردن اونچی کر کے سلطانہ کی طرف دیکھا۔ سلطانہ مسکرا دی اور اس کو بھول گئی کیونکہ اب سامنے پڑیوں پر ایک انجن نمودار ہو گیا تھا۔
 سلطانہ نے غور سے اس کی طرف دیکھنا شروع کیا اور آہستہ آہستہ یہ خیال اس کے دماغ میں آیا کہ انجن نے بھی کالاباس پہن رکھا ہے
 یہ عجیب و غریب خیال دماغ میں سے نکالنے کی خاطر جب اس نے پھر سڑک کی جانب دیکھا تو وہی آدمی بیل گاڑی کے پاس کھڑا نظر آیا۔
 وہی جس نے اس کی طرف لہجائی نظروں سے دیکھا تھا۔ سلطانہ نے ہاتھ سے اسے اشارہ کیا۔ اس آدمی نے ادھر ادھر دیکھ کر اشارے سے
 پوچھا کہ ہر سے اوس سلطانہ نے اسے راستہ بتا دیا۔ وہ آدمی تھوڑی دیر کھڑا رہا مگر پھر بڑی پھرتی سے اور چلا آیا۔

سلطان نے اُسے دہری پر بٹھایا۔ جب وہ بیٹھ گیا تو اُس نے سلسلہ گفتگو شروع کرنے کے لئے کہا: آپ ادھر آتے ڈرہ ہے تھے؟ وہ آدمی ریسٹر مسکرایا: تمہیں کیسے معلوم ہوا؟ — ڈرنے کی بات ہی کیا تھی؟ اس پر سلطان نے کہا: یہ میں نے اس لئے کہا کہ آپ دیر تک وہیں کھڑے رہے اور پھر کچھ سوچ کر اُدھر آئے۔ وہ ریسٹر کھیر مسکرا دیا: تمہیں غلط فہمی ہوئی میں تمہارے ادھر والے فلیٹ کی طرف دیکھ رہا تھا۔ وہاں کوئی عورت کھڑی ایک مرد کو ٹھیکہ دکھا رہی تھی۔ مجھے یہ منظر پسند آیا۔ پھر بالکونی میں سبز طبق روشن ہوا تو میں کچھ دیر کے لئے اور ٹھیر گیا۔ سبز روشنی مجھے پسند ہے۔ آنکھوں کو بیت رچی ملتی ہے۔ یہ کہہ کر اُس نے مڑ کر کا جائزہ لینا شروع کر دیا۔ پھر وہ اٹھ کھڑا ہوا۔ سلطان نے پوچھا: آپ جا رہے ہیں؟ اُس آدمی نے جواب دیا: نہیں، میں تمہارے اسی مکان کو دیکھنا چاہتا ہوں۔ — چلو مجھے تمام کمرے دکھاؤ۔“

سدا ہونے لگا۔ اُس کو تینوں کرے ایک ایک کر کے دکھا دیئے۔ اُس آدمی نے بالکل خاموشی سے ان کردوں کا معائنہ کیا۔ جب وہ

”لوں پراسی کرے میں آگئے جہاں پہلے بیٹھے تھے۔ تو اس آوی لے کہا، ”میرا نام شکر ہے۔“
سلطان نے پہلی بار غر سے شکر کی طرف دیکھا۔ وہ متوسط قد کا معمولی شکل و صورت کا آدمی تھا۔ مگر اس کی آنکھیں غیر معمولی طور پر عات
اور شگاف تھیں۔ کبھی کبھی ان میں ایک عجیب سی چمک بھی پیدا ہوتی تھی۔ گھٹیل اور کسرتی بدن تھا۔ کپٹیوں پر اس کے بال سفید ہو رہے تھے
گرم پتلون پہنے تھا۔ سفید قمیض تھی جس کا لالہ گردن پر سے اوپر کھڑا تھا۔

شکر کچھ اس طرح دی پر میٹھا تھا کہ معلوم ہوتا تھا شکر کے بجائے سلطان کا ہک ہے۔ اس احساس نے سلطان کو تدرے
پریشان کر دیا۔ چنانچہ اس نے شکر سے کہا، ”فرمائیے۔۔۔۔۔“

شکر میٹھا تھا، یہ شکر لیٹ گیا۔ میں کیا فرماؤں، کچھ تم ہی فرماؤ، بلایا تمہیں نے ہے مجھے۔ جب سلطان کچھ نہ بولی تو وہ اٹھ بیٹھا۔ میں کچھ
رواب بھرے سنو، جو کچھ تم نے سمجھا، غلط ہے، میں ان لوگوں میں سے نہیں ہوں جو کچھ دے جایا کرتے ہیں۔ ڈاکٹر دس کی طرح میسری
بھی نہیں ہے۔ مجھے جب بلایا جائے تو نفیس دنیا ہی پڑتی ہے۔“

سلطان یہ شکر چکا لگتی۔ مگر اس کے باوجود اس سے بے اختیار سنی آگئی۔ ”آپ کیا کام کرتے ہیں؟“
شکر نے جواب دیا، ”یہی جو تم لوگ کرتے ہو۔“

”کیا؟“

”تم کیا کرتی ہو؟“

”میں۔۔۔۔۔ میں۔۔۔۔۔ میں کچھ بھی نہیں کرتی۔“

”میں بھی کچھ نہیں کرتا۔“

سلطان نے بھنا کر کہا، ”یہ تو کوئی بات نہ ہوئی۔۔۔۔۔ آپ کچھ نہ کچھ تو ضرور کرتے ہونگے۔“

شکر نے بڑے اطمینان سے جواب دیا، ”تم بھی کچھ نہ کچھ ضرور کرتی ہوگی۔“

”جھک مانتی ہوں۔“

”میں بھی جھک مانتا ہوں۔“

”تو آؤ دونوں جھک ماریں۔“

”میں حاضر ہوں مگر جھک مارنے کے دامن میں کبھی نہیں دیا کرتا۔“

”ہوش کی دوا کرو۔۔۔۔۔ یہ فکر خانہ نہیں۔“

”اور میں بھی دائیر نہیں ہوں۔“

”کیوں؟“

اس لئے کہ وہ کئی دنوں سے ایک ایسے خدا رسیدہ فقیر کے پاس اپنی قسمت کھلانے کی خاطر جا رہا ہے جس کی اپنی قسمت دھمکے تالے کی طرح بند ہے۔ یہ کہہ کر شکر منہا۔

اس پر سلطان نے کہا: تم ہندو ہزار سی لئے ہمارے ان بزرگوں کا مذاق اڑاتے ہو۔

شکر سکا دیا۔ اسی جگہ پر پندرہ سو سال پیدا نہیں ہوا کرتے۔ پندت مالویہ اور مشر خراج اگر یہاں آئیں تو وہ بھی شریف آدمی بن جائیں :-

”جانتے تم کیا اسٹ پٹانگ باتیں کرتے ہو۔۔۔ برادر ہو گئے؟“

”اُسی شرط پر جس پہلے تباہ چکا ہوں۔“

سلطانہ امجد کھڑی ہوئی : تیر جاؤ رستہ کیڑو :

شکر آرام سے اٹھا۔ پتھون کی جیبوں میں اُس نے اپنے دونوں ہاتھ ٹھونسے اور جاتے ہوئے کہا: میں کبھی کبھی اس باندا سے گزرتا ہوں۔ جب بھی تمہیں میری ضرورت ہو بلا لینا۔۔۔۔۔ میں بہت کام کا آدمی ہوں۔“

شکر چلایا اور سلطانہ کا لے لباس کو بھول کر دیر تک اُس کے متعلق سوچتی رہی۔ اس آدمی کی باتوں نے اُس کے دل کو بہت ہلکا کر دیا تھا۔ اگر وہ انبالہ میں آیا ہوتا جہاں وہ خوشحال تھی۔ تو اُس نے کسی اور ہی رنگ میں اس آدمی کو دیکھا ہوتا تو بہت ممکن ہے کہ اُسے دھکے دیکر باہر نکال دیا ہوتا۔ مگر یہاں چونکہ وہ بہت اداس رہتی تھی اس لئے شکر کی باتیں اُسے پسند آئیں۔

شام کو جب خدا بخش کیا تو سلطانہ نے اُس سے پوچھا ”تم آج مسلمان بن کر حریفانہ رہے ہو؟“

خدا بخش تھک کر چور چور ہوا تھا: کہنے لگا: پرانے قلعے کے پاس سے آ رہا ہوں۔ وہاں ایک بزرگ کچھ دنوں سے ٹھیرے ہوئے ہیں، انہی کے پاس ہر روز جاتا ہوں کہ ہمارے دن پھر جائیں۔

”کچھ آنہوں نے تم سے کہا؟“

نہیں ابھی دھیر مان نہیں ہوئے۔۔۔۔۔ پر سلطانہ امیں جو ان کی خدمت کر رہی ہوں وہ اکارت کبھی نہیں جائے گی۔ اللہ

لاخصل شامل حال رہا تو ضرور اسے پیارے ہو جائیں گے۔

سلطان کے دماغ میں محرم منانے کا خیال سایا ہوا تھا۔ خدا بخش سے دونی آواز میں کہنے لگی۔ سارا سارا دن باہر غائب رہتے ہو۔ میں یہاں بچہ سے قید رہتی ہوں۔ نگہیں جاسکتی ہوں۔ محرم سوہا گیا ہے کچھ تم نے اس کی بھی فکر کی؟ مجھے کالے کپڑے چاہئیں مگر میں پھوٹی کوڑی تک نہیں بگٹنیں تھیں سوہا ایک ایک کر کے بگٹنیں اب تم ہی بتاؤ کیا ہوگا؟۔۔۔۔۔ یوں فقیروں کے پیچھے کب تک مارے مارے پھرا کرو گے۔ مجھے تو ایسا دکھائی دیتا ہے کہ یہاں دہلی میں خدا نے بھی ہم سے منہ ڈھکیا ہے میری سسٹو تو اپنا کام شروع کر دو۔ کچھ تو سہارا دہی جانے لگا۔

خدا بخش درمی پڑیٹ گیا اور کہنے لگا۔ پر یہ کام شروع کرنے کے لئے بھی تو تھوڑا بہت سرمایہ چاہئے۔۔۔۔۔ خدا کے لئے اب ایسی دھکدھری باتیں نہ کرو۔ مجھ سے برداشت نہیں ہو سکتی۔ میں نے سچ پچ ابنا دھپڑنے میں سخت غلطی کی۔ پر جو کرتا ہے اللہ ہی کرتا ہے اور ہماری بہتری ہی کے لئے کرتا ہے۔ کیا پتہ ہے کچھ دیر اور تکلیف برداشت کرنے کے بعد ہم۔۔۔۔۔

سلطان نے بات کاٹ کر کہا۔ تم خدا کے لئے کچھ کر دو۔ چوری کرو یا ڈکٹو، پر مجھے ایک شکار کا کپڑا ضرور لا دو۔ میرے پاس سفید بوسکی کی ایک قمیض پڑی ہوئی ہے۔ اس کو میں کالا رنگواؤں گی۔ سفید نمون کا ایک نیا دوپٹہ بھی میرے پاس موجود ہے وہی جو تم نے زوالی پر مجھے لکھ دیا تھا یہ بھی قمیض کے ساتھ ہی کالا رنگوا لیا جائیگا۔ ایک صرت شکار کی کمر ہے سوہا تم کسی کسی طرح پیدا کر دو۔۔۔۔۔۔۔ دیکھو تمہیں میری جان کی قسم کسی نہ کسی طرح ضرور لا دو۔۔۔۔۔ میری جھنی کھاؤ اگر نہ لاؤ۔

خدا بخش اٹھ بیٹھا۔ اب تم خواہ مخواہ زور دینے چلی جا رہی ہو۔۔۔۔۔ میں کہاں سے لاؤں گا۔۔۔۔۔ انیم کھانے کے لئے تو میرے پاس پیسہ نہیں۔

”کچھ بھی کرو مگر مجھے ساڑھے چار گز کالی ساٹن لا دو۔“

”وہا کر دو کہ آج رات ہی اللہ دو تین آدمی بھیج دے۔“

لیکن تم کچھ نہیں کرو گے۔۔۔۔۔ تم اگر چاہو تو ضرور اتنے پیسے پیدا کر سکتے ہو جنہاں سے پہلے ساٹن بارہ چودہ آنے گز مل جاتی تھی۔ اب سو روپے گز کے حساب سے ملتی ہے۔ ساڑھے چار گزوں پر کتنے روپے خرچ ہو جائیں گے؟

”اب تم کہتی ہو تو میں کوئی حید کر دوں گا۔ یہ کہہ کر خدا بخش اٹھا۔“ اب ان باتوں کو بھول جاؤ میں ہوٹل سے کھانا لے آؤں۔“ ہوٹل سے کھانا آیا دونوں نے ملکر دہرا کر کیا اور سو گئے۔ صبح ہوئی خدا بخش پڑانے تلے والے فقیر کے پاس چلا گیا اور سلطانہ اکیلی رہ گئی۔ کچھ دیر لیٹی رہی، کچھ دیر سوئی رہی، ادھر ادھر کر دوں میں ٹھہرتی رہی۔ دوپہر کا کھانا کھانے کے بعد اس نے اپنا سفید نمون کا دوپٹہ اور سفید بوسکی کی قمیض نکالی اور نیچے لاندہری والے کو رنگنے کے لئے دے آئی۔ کپڑے دھونے کے علاوہ وہاں رنگنے کا کام

ہی ہوتا تھا۔

یہ کام کرنے کے بعد اُس نے واپس آکر غلوں کی کتابیں پڑھیں۔ جن میں اُس کے دیکھے ہوئے غلوں کی کہانی اور گیت چھپے ہوئے تھے۔ یہ کتابیں پڑھتے پڑھتے وہ سو گئی۔ جب اُٹھی تو چار بج چکے تھے کیونکہ دھوپ آگن میں موری کے پاس پہنچ چکی تھی۔ ہنا دھو کر نارغ ہوئی تو گرم چادر اوڑھ کر بالکونی میں اکھڑی ہوئی۔

قریباً ایک گھنٹہ سلطان بالکونی میں کھڑی رہی۔ اب شام ہو گئی تھی۔ بتیاں روشن ہو رہی تھیں۔ نیچے شکر میں رونے کے آثار نظر آنے لگے تھے۔ سردی میں تھوڑی سی مشقت ہو گئی تھی مگر سلطان کو یہ ناگوار معلوم نہ ہوئی۔ وہ شکر پر آتے جاتے ناگلوں اور موڑوں کی طرف، بک عرصے سے دیکھ رہی تھی۔ رفتہ رفتہ اُسے شکر نظر آیا۔ مکان کے نیچے پہنچ کر اُس نے گردن اونچی کی اور سلطانہ کی طرف دیکھ کر مسکرا دیا۔ سلطانہ نے غیر ارادی طور پر ہاتھ کا اشارہ کیا اور اُسے اوپر بلایا۔

جب شکر اوپر آگیا تو سلطانہ بہت پریشان ہوئی کہ اُس سے کیا کہے۔ دراصل اُس نے ایسے ہی بنا سوچے سمجھے اُسے اشارہ کر دیا تھا۔ شکر بے مطمئن تھا۔ جیسے اُس کا اپنا گھر ہے۔ چنانچہ بڑی بے تکلفی سے پہلے روز کی طرح وہ گاد گلیہ سر کے نیچے رکھ کر لیٹ گیا۔ جب سلطانہ نے دیر تک اُس سے کوئی بات نہ کی تو اُس نے کہا ”تم مجھے سود فہ بلا سکتی ہو اور سود فہ ہی کہہ سکتی ہو کہ چلے جاؤ۔“ میں ایسی باتیں کچھ ہی نادان نہیں ہو کرتا۔“

سلطانہ سشش دینچ میں گرفتار ہو گئی۔ کہنے لگی ”نہیں بیٹھو، تمہیں جانے کو کون کہتا ہے“

شکر اُس پر مسکرا دیا۔ ”تو میری شرطیں تمہیں منظور ہیں؟“

”کبھی شرطیں؟“ سلطانہ نے ہنس کر کہا ”کیا نکاح کر رہے ہو مجھ سے؟“

”نکاح اور شادی کیسی؟“ — ”تم عمر بھر میں کسی سے نکاح کر دلی نہیں۔“ — ”یہ تمہیں ہم لوگوں کے لئے نہیں۔“

پھر ڈرو! ان فضولیات کو کوئی کام کی بات کرو۔“

”بولو کیا بات کروں؟“

”تم عورت ہو۔“ — ”کوئی ایسی بات شروع کرو جس سے دو گھڑی دل بہل جائے۔“ — ”اس دنیا میں مرنے کا انداز ہی

ہی دوکانداری نہیں کچھ اور بھی ہے۔“

سلطانہ ذہنی طور پر اب شکر کو قبول کر چکی تھی۔ کہنے لگی ”صاف صاف کہو تم مجھ سے کیا چاہتے ہو؟“

”جو دوسرے چاہتے ہیں شکر اٹھ کر بیٹھ گیا۔“

”تم میں اور دوسروں میں پھر فرق ہی کیا رہا؟“

”تم میں اور مجھ میں کوئی فرق نہیں۔ اُن میں اور مجھ میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ ایسی بہت سی باتیں ہوتی ہیں جو پوچھنا نہیں چاہئیں خود سمجھنا چاہئیں۔“
 سلطانہ نے حقوڑی دیر تک شکر کی اس بات کو سمجھنے کی کوشش کی پھر کہا: ”میں سمجھ گئی ہوں۔“
 ”تو کہو کیا ارادہ ہے؟“

”تم جیتے‘ میں ماری‘ پر میں کہتی ہوں‘ آج تک کسی نے ایسی بات قبول نہ کی ہوگی۔“
 ”تم غلط کہتی ہو۔۔۔ اسی محلے میں تمہیں ایسی سادہ لوح عورتیں بھی مل جائیں گی جو یقین نہیں کریں گی کہ عورت ایسی ذلت قبل کر سکتی ہے جو تم بغیر کسی احساس کے قبول کرتی رہی ہو۔ لیکن اُن کے ذلیقین کرنے کے باوجود تم ہزاروں کی تعداد میں موجود ہو۔۔۔“
 ”تمہارا نام سلطانہ ہے نا؟“
 ”شکر! ٹھکڑا ہوا اور سنسنے لگا۔“ ”میرا نام شکر ہے۔۔۔ یہ نام بھی مجب اورٹ پٹانگ ہوتے ہیں۔ چلو اندر چلیں۔“

شکر اور سلطانہ دری واسے کمرے میں دسپس آئے تو دونوں ہنس رہے تھے۔ جانے کس بات پر جب شکر جانے لگا تو سلطانہ نے کہا: ”شکر! میری ایک بات مانو گے؟“
 ”شکر نے جواباً کہا: ”پہلے بات بتاؤ۔“
 ”سلطانہ کچھ جھینپ سی گئی‘ تم کہو گے میں دامن وصول کرنا چاہتی ہوں مگر۔۔۔۔۔۔“
 ”کہو کہو۔۔۔ رک کیوں گئی ہو؟“

سلطانہ نے جرات سے کام لے کر کہا: ”بات یہ ہے کہ محرم آ رہا ہے اور میرے پاس اتنے پیسے نہیں کہ میں کالی شاد اور بنواسکوں۔۔۔ یہاں کے سارے دکڑے تو تم مجھ سے سن ہی چکے ہو۔ تمہیں اور دو پڑ میرے پاس موجود تھا جو میں نے آج رنگوانے کے لئے دے دیا ہے۔“

شکر نے یہ سن کر کہا: ”تم چاہتی ہو کہ میں تمہیں کچھ روپے دیدوں جو تم یہ کالی شاد اور بنواسکو۔“
 سلطانہ نے فوراً ہی کہا: ”میرا مطلب یہ ہے اگر ہو سکے تو تم مجھے ایک کالی شاد اور بنوادو۔“
 ”شکر مسکرایا۔“ ”میری جیب میں تو اتفاق ہی سے کبھی کبھ ہوتا ہے‘ بہر حال میں کوشش کروں گا۔ محرم کی پہلی تاریخ کو تمہیں یہ شاد مل جائے گی۔ لو میں اب خوش ہو گئیں۔ پھر سلطانہ کے بندوں کی طرف دیکھ کر شکر نے پوچھا: ”کیا یہ بندے تم مجھے دے سکتی ہو؟“

سلطان نے ہنس کر کہا "تم انہیں کیا کرو گے چاندی کے معمولی بندے ہیں ————— زیادہ سے زیادہ پانچ روپے کے ہونگے۔"
اس پر شکر نے کہا "میں نے تم سے بندے مانگے ہیں۔ ان کی قیمت نہیں پوچھی۔ بولو دیتی ہو۔"
"لو" یہ کہہ کر سلطان نے بندے اتار کر شکر کو دے دیئے۔ اُس کو بعد میں افسوس ہوا مگر شکر جا چکا تھا۔

سلطان کو قطعاً یقین نہیں تھا کہ شکر اپنا وعدہ پورا کرے گا۔ مگر آٹھ روز کے بعد محرم کی پہلی تاریخ کو صبح نو بجے دروازے پر دستک ہوئی۔ سلطان نے دروازہ کھولا تو شکر کھڑا تھا۔ انہا میں لٹھی ہوئی ایک چیز اُس نے سلطان کو دی اور کہا "ساٹن کی کالی شلوار ہے۔"
دیجھ لیا۔ شاید بس ہو۔ ————— میں اب چلتا ہوں۔"

شکر شلوار دے کر چلا گیا، اور کوئی بات اُس نے سلطان سے نہ کی۔ اُس کی تپون میں تنگنیں پڑی ہوئی تھیں۔ بال بکھرے ہوئے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ ابھی سوکڑا تھا ہے اور سیدھا ادھر ہی چلا آیا ہے۔

سلطان نے کاغذ کھولا۔ ساٹن کی کالی شلوار نفی ایسی ہی جیسی کہ وہ انوری کے پاس دیکھ کر آئی تھی سلطان بہت خوش ہوئی۔ بندوں اور اُس سودے کا جو افسوس اُسے ہوا تھا اس شلوار نے اور شکر کی وعدہ ایفائی نے دودھ کر دیا۔

دوپہر کو وہ نیچے لائڈری واسے سے اپنی رنگی ہوئی قمیص اور دوپٹے آئی۔ تینوں کالے کپڑے اُس نے جب پہن لئے تو وہ واسے پر دستک ہوئی۔ سلطان نے وہ دروازہ کھولا تو انوری اندر داخل ہوئی۔ اُس نے سلطان کے تینوں کپڑوں کی طرف دیکھا اور کہا "قمیص اور دوپٹہ توڑنگا ہوا معلوم ہوتا ہے پر یہ شلوار نفی ہے۔ ————— کب بنائی؟"

سلطان نے جواب دیا "آج ہی درزی لایا ہے یہ کہتے ہوئے اُس کی نظریں انوری کے کانوں پر پڑیں" یہ بندے تم نے کہاں سے لئے؟"

انوری نے جواب دیا "آج ہی منگوائے ہیں"
اس کے بعد دونوں کو تھوڑی دیر تک خاموش رہنا پڑا۔

ٹوٹے ہوئے تارے

کرشن چندر اردو زبان کا اردو لکھنا پسند افسانہ نگار ہے۔ ٹوٹے ہوئے تارے میں آپ کے شاہکار افسانے شامل ہیں قلمبند محمد
مکتبہ اشرا و لاہور

لگان

کھیاں جل رہا تھا۔ تھو۔ ناجی۔ شیردر کے سب اس کے سہنے کڑے دیوانوں کی طرح قہقہے لگا رہے تھے تخت کا جھلنا مونسے کہا ابا
ہی ہوتا ہے۔ وہ اور زور سے ہنسنے ان کے قہقہوں کی آواز شعلوں میں مل گئی۔ یہ پہلا چہن۔ یہ پہلی چہنسی جس پر رونے پٹینے کی بجائے بے دریغ قہقہے
لگنے جا رہے تھے۔ آگ کے شعلے ان میں دکھ 'دو' دھرتی کی ہلائیں۔ بھیا لنگ آؤں میں کچھ تھا۔ مگر وہ ہنسی بوجہ کی سیوا کرنے والے ہنس
ہے تھے شعلوں میں لپٹی ہوئی پوری قوت کے ساتھ ان کے جذبات کی ترجمانی کر رہی تھی۔ یہ جڑا ہے ہماری ریاضتوں اور دعاؤں کی: بندہ کھلیاں کے
مگر کھڑا چلا کر کہہ رہا تھا۔ کسوں کے کٹھے سپینے کی کماٹی بے دریغ جل رہی ہے۔ بندہ کی آنکھوں کے سامنے یہ واقعہ جیسے واقعہ ہوئے برسوں
گزر گئے تھے سچ حقیقت سے بھی زیادہ روشن نظر آ رہا تھا۔ کھیاں جلانے والوں میں بندہ بھی شامل تھا۔ اسے امیدیں لہراتی ہوئی دکھائی دیں
شعلوں کی زبانیں۔ وہ خون کا سارنگ۔ گویا تمام گاؤں کا کھارہ دیا جا رہا تھا۔

بندہ چونک اٹھا۔ جیسے کسی ڈراؤنے خواب سے جگا دیا ہو۔ رات کا وقت تھا۔ وہ الطینان سے زمین پر لیٹا ہوا پاؤں پسے زمین کی دنیا
میں بہہ جانا چاہتا تھا۔ پرہیز اس کے نزدیک نہ آتی تھی۔ مگر گزشتہ کی یاد وہ بھولی بھلی آرزوئیں امیدیں بن بن کر آنکھوں کے سامنے آ رہی تھیں۔
چاہتا تھا۔ آواز کو بند کر دے۔ اور کہے۔ اپنے فرائض سے ہرگز غافل نہیں ہوں۔

بندہ کسان تھا۔ مریں ہوئیں اس نے اپنے گاؤں کو چھوڑ دیا تھا۔ کسان شہر میں پہنچ کر مود بن گیا تھا۔ مطلق تھا۔ کہ اس کی مشقت اسے
کسی کا محتاج نہیں ہونے دیتی اور وہ زندگی کے دن اپنے آپے نفرت کے بغیر گزار رہا ہے اس نے محسوس کیا کہ کھیاں جل رہا ہے اسی طرح
جس طرح آٹا سے برسوں پہلے جلا یا گیا تھا۔ وہ اور اس کے ساتھی کھیاں کے گرد ناپا رہے ہیں۔ قہقہے پر قہقہے لگا رہے ہیں اس کی آنکھوں کے
سہنے وہی دنیا، وہی گاؤں، وہی لوگ تھے جن کے لئے وہ ہر طرح کی اذیتیں اٹھانے کا بیڑا اٹھا چکے تھے زمین۔ لگان بنے کا قرضہ بھی کچھ تھا
جو یہ دانستہ اس نے برسوں سے بھلا رکھا تھا۔ اس نے دیکھا وہی جگہ ہے جہاں اس نے جنم لیا تھا۔ جہاں وہ پرورش پا کر بڑا ہوا تھا اس
نے ہڑی ہڑی غنٹیں اور ریاضتیں کی تھیں اور ہمیشہ خوش اعتمادی سے کہا تھا۔ یہ گاؤں ہم کو ایک دن جنت کے دروازے تک پہنچائے گا
جہاں زندگی میں شک کے سوا کچھ نہ ہوگا؟

بندہ نے جب گاؤں چھوڑا۔ تو وہ اکیلا نہ تھا۔ بھی تھے۔ وہ اور اس کے ساتھی جنہوں نے اپنی اپنی محنت اور روزی کو آگ لگا کر تماشہ

دیکھتا تھا۔ برسوں گزر جانے کے بعد بھی وہ یہ بھول نہ سکا اس احساس کو دل سے نہ نکال سکا کہ وہ شہر میں جنسی ہے شہر والوں نے بھی ایک ہی کیلئے یہ فراموش نہ کیا تھا کہ بندہ گاؤں سے آکر شہر میں آباد ہوا ہے۔ وہ اپنی روزی کے ساتھ ہمیشہ دیانتداری برتتا تھا۔ وہ خوں پسینہ ایک کر دیتا تھا لیکن جب وہ یہ سنتا کہ شہر کے لوگ اس پر رحم کھا کر اس کے لئے مزدوری مہیا کرتے ہیں تو اس کا دل بیٹھ جاتا۔ اس وقت اسے گاؤں کی یاد سنانے لگتی اور وہ دیوانوں کی طرح منہ اٹھانے وطن کو بھاگ جانا چاہتا تھا۔ لیکن ناکامی کچھ کرنے نہ دیتی تھی۔ بعداً ایک بے سانس لیتا اور کتا مٹھری اور شہر بہت اچھے ہیں۔ جہاں مزدوری کے ساتھ لگان دینا نہیں پڑتا۔

بندہ چاہتا تھا کہ نیند اس پر غلبہ پا جائے۔ وہ سو جائے، وہ تھوڑے عرصہ کے لئے ہر سب کچھ بھول جائے مگر پرانی یاد اتنی دلفریب اور دلکش تھی کہ آنکھیں بند ہوتے ہوتے اس کی نیند اچاٹ ہو گئی۔ اُسے یہی نظر آ رہا تھا کہ کھیاں جل رہا ہے وہ اور اس کے ساتھی سب کے سب غبوط اور اسوں کی طرح چلا رہے ہیں۔ اُسے یاد تھا کہ کھیاں کو آگ اسی نے لگائی تھی۔ جوانی کی ترنگ تھی۔ وہ چاہتے تھے کھیاں جل جائے اور جل کر راکھ کا ڈھیر ہو جائے۔ سال بھر کی محنت، وہ کھیاں کتنا اونچا اور کتنا بلند تھا۔ اس کے گرد ناچتے ہوئے ہمارے سائے بھوتوں کے سائے نظر آ رہے تھے کہتے ہیں بھوت کھیاں جلنے کے عادی ہیں۔ اس روز بھی تو آگ بھوتوں ہی نے لگائی تھی۔ وہ محنت کا پھل اور حاصل۔ وہ بھوتی کے دانوں کی طرح تھرا اور دھلا ہوا۔ صاف ستھرا کھیاں ہماری آنکھوں کے سامنے جل کر راکھ کا ڈھیر ہو گیا۔ کھیاں ہم ہی نے تو جلا یا تھا۔ ہم نے نکان ادا نہ کرنے کا فیصلہ کر لیا تھا۔ کھیاں جل جائے۔ راکھ ہو جائے۔ قحط پڑ جائے۔ گاؤں کا گاؤں بھوکا مر جائے، میں مر جاؤں۔ تو مچانے۔ تحصیلدار کتا تھا۔ مگر نکان کسی معاف نہ ہو گا۔ ذیلدار نے کہا تھا۔ زمیندار نے سمجھا یا تھا۔ جو آتا تھا۔ یہی کہتا تھا۔ پر ہم کسی کی بات سے متاثر نہ ہوئے۔ ہم میں سے کسی کا رنگ زرد نہیں پڑا۔ ناچ بھی تو بند نہ ہوا۔ فضا رنگین ہو گئی تھی۔ اور ان شعلوں کے سوا کچھ نظر نہ آتا تھا۔ جن میں نکان جل رہا تھا۔

بندہ کو یاد تھا۔ سب سے مل کر فیصلہ کیا تھا۔ کہ اپنی کمائی کو اپنے حاصل کو سال بھر خوں پسینہ ایک کر کے پیدا کی ہوئی دولت کو آگ چھڑا دیں۔ کیونکہ بننے کا قرضہ اور نکان کی ادائیگی کھیاں نہیں چکا سکتا۔ وہ چپ چاپ خیالات کی رو میں پہلو بدل کر اوندھالیٹ گیا۔ اس کا اضطراب اور سہانہ بڑھ رہا تھا۔ پاس ہی اس کی بیوی پڑی سو رہی تھی۔ چاہتا تھا بیوی کے قریب ہو جائے اس پر اپنا بازو رکھ دے۔ تاکہ وہ ہانگ لٹھے لیکن گاؤں کی یاد تھی۔ کہ تازہ ہوتی جا رہی تھی۔ اور وہ تھا بے کل ہوتا جا رہا تھا۔ رات قدم بڑھانے بڑھتی آ رہی تھی۔ اسے یاد آیا۔ آج کی رات اور اس رات میں کوئی نمایاں فرق نہیں جب انہوں نے کھیاں جلا یا تھا۔

دیا خاموشی کے ساتھ جل رہا تھا۔ سرسوں کا تیل۔ دھواں نقش کی ہوئی تصویروں کی مانند خیالوں کے تسلسل کی طرح پھیلتا۔ جل کھاتا۔ اور اندھیرے میں کھو جاتا۔ نہ کوئی تپنگ، نہ پردہ، نہ دیسے کے گرد کچھ بھی نہ تھا۔ جس سے اس کی توجہ بدل جاتی۔ رات کا ہر قدم آگے کی طرف بڑھ رہا تھا۔ وہ واقعات جو برسوں ہوئے پیش آنے لگے۔ اسے تازہ دم بناتے جا رہے تھے۔ چاہتا تھا کہ اُٹھ کر بھاگ جائے۔ باقیوں

کی دیکھ بھال کو اسے ان کھڑوؤں پر نکالے، ان کا منہ چم لے، اور کہے ارادوں کو پورا کرنے کے لئے کھلیاں تو کیا بڑی بڑی قربانیاں ہی پڑتی ہیں۔ بندہ کی بیوی اس کے پہلو میں طینان کی نیند سو رہی تھی۔ وہ ایک دوسرے سے دوئی محسوس نہ کرتے تھے۔ وہ ایک دوسرے سے ذرا بھی خائف نہ تھے۔ وہ تو ایسے تھے گویا ایک دوسرے کے لئے بنائے گئے ہوں۔

بندہ سوچنے لگا آخر ہم نے کھلیاں جلا یا کیوں تھا۔ اس بے دردی اور پرواہی سے کھلیاں جلانے کی آخر ضرورت کیا تھی۔ گاؤں والے ہمدردی کر رہے تھے۔ مگر ہم تو سب پر پھبتیاں کس رہے تھے۔ قہقہے پھینکے لگا رہے تھے۔ اور کسی کو بھی خاطر میں نہ لاتے تھے۔ وہ دن کسے یاد نہیں جب بل جلا گیا۔ پھر بیچ ڈالا گیا پانی لگایا۔ ایک ایک دانے کی سیوا کی گئی۔ ٹیوٹ نکالا تو ہر طرف سبز ہی سبز لہرائے لگا۔ جب ایک گیتا تو اس کا سنہری رنگ کیا بھلا معلوم ہوتا تھا۔ سونے کی طرح دانہ دانہ چمک رہا تھا۔ مجھے یاد ہے جب کھلیاں لگایا جا رہا تھا۔ تو ہم نے کتنی دھن کی تھیں۔ کھلیاں کتنا شادمانہ لگتا اور بچا لگا گیا تھا۔ لگا ہیں اس سے سیراب ہوتی تھیں۔ جو آتا تھا یہی کتا تھا۔ بگھیوں پر کھلیاں سونے اور جواہرات کا ڈھیر ہے۔ ایک ایک اندھ سونے کی ایک ایک اشرفی سے کیا کم ہوگا۔

ہم نے دھاؤں کا ناش کر دیا تھا۔ امیدوں کو آگ لگا دی تھی۔ آرزوؤں کا خون بہا دیا تھا۔ دنیا کہتی تھی کسان کا خوش مل رہا ہے کسان کے گاؤں سے پسینے کی کمانی برباد ہو رہی ہے۔ مگر پروا بھی اور میری آنکھوں کے سامنے جو کچھ دکھائی دے رہا تھا۔ گاؤں والوں نے کبھی بیکھا سو نہ تھا۔ گاؤں ہمارے جیسے مرنے کا سہارا اور کھلیاں ہماری محنتوں کا نتیجہ تھا۔ لیکن کسی کو جرات نہ تھی کہ وہ ہمارے عمل پر نقطہ عینی کرتا تحصیلدار خیدار چھپ چھپ کر اٹھ رہے پھیلانے تھے۔ اپنی اپنی رلے بیان کرتے۔ لگان کی معافی اور اپنی سفارشوں کا ذکر کرتے تھے۔ لیکن ہم کہتے تھے پہلے قرضے ادا نہیں ہوئے، بننے کے تمکات ہماری گردنوں کے ساتھ بندھے ہوئے ہیں۔ زمینوں کے نئے پٹے اور لگان کسان کو کیا کچھ کرنا ہے۔

کھلیاں کا جلنا ایک نظام کے مٹنے کا خاکہ تھا۔ جو ہم نے تیار کیا تھا۔ وہ ہماری جان بازی کی آخری ہچک تھی۔ جوٹ کی نوعیت اور اثرات کو سمجھنے کی کس میں اہلیت تھی۔ لیکن مستقبل بھر کے مرنے اور کھلیاں جلانے کے بعد ہی نظر آتا ہے۔ اندھیرے میں اس کی آنکھیں خطرناک طور پر چمک رہی تھیں۔ صحن کے سامنے والی دیوار میں ایک روزن تھا۔ اس میں سے بکھرے ہوئے ستارے نظر آ رہے تھے۔ آسمان پر ایک ستارہ ٹوٹا۔ آسمان میں ایک سچان سا نظر آیا۔ اسے یاد آیا۔ ماتونے گاؤں میں ایک قتل کر دیا تھا۔ بندہ ستاروں کو ٹنک کی نگاہ سے دیکھنے لگا۔ آج سے چند سال پیشتر قتل کی رات بھی ستارے اسی طرح بکھرے ہوئے تھے۔ اس رات بھی ایک ستارہ ٹوٹ کر مغرب کی جانب آسمان میں گم ہو گیا تھا۔ وہ قتل دراصل ماتو کی غیریت کا امتحان تھا۔ لاش کو بیش قیمت زیوروں کے ساتھ ہی دبا دیا گیا تھا۔ پھر اسے وہ دھڑ یاد آیا۔ جو ساری رات ایک ہی سر میں راگ اپنے کا حادی تھا۔ اور وہ شکستہ دیوار بھی جس پر ٹکڑاؤ لی پیل چڑھی ہوئی تھی۔ وہ ابھی تک جوں کی توں تھی۔ لاش کو اسی کے نیچے تو دبا دیا گیا تھا۔ پھر وہ پیل کا بڑا سا تاجو بڑے کے کنارے سے جاتا

تھا۔ خوفناک شکل و صورت میں دکھائی دیا۔ اس قتل نے گاؤں میں ایک بھل سی بھادی مٹی۔ ماتو نے فیصلہ کیا تھا۔ اگر وہیں قاتل کا سراغ لگانے میں کامیاب ہو گئی۔ تو اسے ایک دو اور بھی قتل کرنے ہونگے۔ ماتو کی منگیتر ایک کھاتے پیتے زمیندار کی بیٹی تھی۔

جب ہم گاؤں سے نکلے تو ہم سب اکٹھے تھے۔ ہماری آنکھیں دنیا کی انتہائی بلندیوں کی طرف لگی ہوئی تھیں۔ ماں جہاں انسان کا مستقبل اس کے سوار کے مطابق کندہ نظر آتا ہے۔ ماتو راستہ میں بیمار ہو گیا تھا۔ ایسا بیمار کہ پھر جان بڑھو سکا۔ کتنا صبر والا کتنا صاحب دل انسان تھا۔ اس وقت بوڑھی ماں۔ جوان بیوی۔ ننھا سا بچہ کچھ بھی یاد نہ تھا۔ اس نے صرف یہی کہا۔ گاؤں کی طرف ہٹ کر بھی نہ دیکھنا۔ وہی کرنا جو آئندہ کے لیے سوچا ہے۔ وہ جگہ جہاں وہ بیمار ہوا اور چل بسا۔ ایک چھوٹی سی بستی تھی۔ بستی کے لوگوں نے ہمارے ساتھ کتنی ہمدردی کی تھی۔ ماتو نے کہا تھا۔ خالی پیٹ رہنما راتوں کو تھک کر چور ہو جانا۔ اپنے آپ پر رحم نہ کرنا۔ کیونکہ ارادوں کو چھوڑ دینا۔ قدم کا ڈنگنا جانا غلامی کی لعنت سے بھی بدتر ہے۔ ماتو کو بستی کے لوگوں نے کفن دیا تھا۔ جوان بوڑھے سب ماتم میں شامل ہوئے تھے جب ہم دوسری رسومات سے فارغ ہو چکے۔ تو بستی والوں نے ہماری بہت خدمت کی تھی۔ انہوں نے ہمیں بھائی بندو کی طرح رخصت کیا تھا۔ اُس وقت ماتو کی موت کی وجہ سے ہمیں اپنی گزشتگی کا احساس ہونے لگا تھا۔ ارادوں میں بلندی نہ رہی تھی۔ آنکھوں کے اگلے ہانے نظام کو بدل دینے کی توقعات تھیں۔ ماری معلوم ہونے لگی تھیں۔ زمیندار تحصیلدار۔ بنیا۔ لنگان سبھی یاد آتے تھے۔ وہی جہنوں نے ہمیں مجبور کر دیا تھا۔ کہ ہم اپنے پیغام کو ملک کے کونے کونے میں پھیلا دیں اور آنا دی سے یہ کتنے پھر کی زندگی کی بہتری کے لئے موجودہ نظام کو بدلنا ہی پڑے گا۔

اور بستی سے باہر وہ نہایت پر امن جگہ جہاں ہم نے نئے نئے حمد باندھے تھے۔ پھر ہم ایک ایک کر کے ایک دوسرے سے جدا ہو گئے تھے۔ میں گھبرا گیا تھا۔ ابھی تو چھین نکل گئی تھیں شہر کی گردن جھک گئی تھی۔ ہم زور زور سے ایک دوسرے کو آوازیں دے رہے تھے۔ گو با ایک دوسرے کو بھلا رہے ہیں۔ ہم ایک دوسرے سے نیک اور اعلیٰ مقصد کے لئے جدا ہو رہے تھے۔ ہم باق کی طرح نادار تھوڑے ہی تھے۔ جو چند روپے لے کر جنگ پھیل گیا تھا۔ اور پھر آج تک واپس نہیں آیا۔ اُن دنوں خوب یاد ہے جنگ نے بھی ایک ادھم مچا رکھا تھا۔ گاؤں میں سونے جنگ کے اندر ہی نہ تھا۔ سینکڑوں گاؤں خالی ہو گئے تھے۔ ہزاروں عورتیں مزدوروں کی راہ دیکھ رہی تھیں۔ لوگوں کو کیا ملا تھا۔ کسی نے بھی کسی کا لنگان یاد کیا تھا۔ اسے یاد آیا جب وہ شہر میں داخل ہوا تو گرد سے اس کا حق خشک تھا۔ سر کے بال اس کے اپنے معلوم نہ جیتے تھے۔ مٹی سے اٹے ہوئے پاؤں۔ بالوں میں پڑی ہوئی گرد۔ اجنبیت اور شہر و دور کوئی ساتھی نہ تھا۔ قدم رک رک کر اٹھتے تھے۔ گرد و ہوتا رہا جتا رہا۔ یہ سوچتے ہوئے کہ اس نے ایک نیا جہاں آباد کرنا ہے جہاں لنگان تحصیلدار۔ ذیلدار۔ زمیندار۔ گاؤں کا خوش بنیا کچھ بھی نہ ہو گا۔ کئی دفعہ مشکلات کے قصہ سے تھلا اٹھا تھا۔ اس نے سوچا تھا۔ کہ میری روح کبھی سیراب نہ ہوگی۔ کوئی ساتھی نہیں۔ زمین نہیں۔ کھلیاں نہیں۔ روح کی تشنگی اور دیوانگی کے سوا کچھ نظر نہیں آتا۔ کھلیاں گیا گاؤں گیا۔ بہم گئے اور لنگان تو ادا کرنا ہی پڑے گا۔ وہ باقی ہے۔ وہ سب کے ذمہ ہے۔ کوئی گاؤں۔ کوئی کسان اس سے نہیں بچا۔ کسی کسان نے کھلیاں کو آگ نہیں لگائی۔ کسی نے کسی بڑی قربانی کا تہیہ نہیں کیا۔

اسے یاد تھا کہ جب وہ گاؤں سے نکل رہے تھے۔ تو ان کو دیکھتے جام کی ماں ملی تھی۔ اس نے بڑی دھمکی دی تھیں۔ وہ ہم سب کو اکٹھے دیکھ کر بہت خوش ہوئی تھی۔ مائیں نے اُسے گیسوں میں سے کا دھوا کر رکھا تھا۔ اس نے اسکا وعدہ یاد بھی دلایا۔ وہ غریب بالکل نہ جانتی تھی۔ کہ ہم لوگ گاؤں سے ہمیشہ کے لئے جا رہے ہیں۔ اور کسی ایسی سمت کو جا رہے ہیں۔ جہاں قرضہ بنیا تحصیلدار اور لگان کچن ہوگا۔ ہم نے جب گاؤں چھوڑا۔ تو ایک ایک درخت گن رہے تھے۔ زمینوں کی وسعت گاؤں کا ہر مکان ایک ایک زخم نظر آ رہا تھا۔ وہ شہوت کا پرانا درخت وہ آرڈو کا بل کھاتا ہوا پانی۔ وہ میدانوں میں کھیتے ہوئے بچے کتنے خوش نظر آتے تھے۔ انہوں نے شہر اور ناچی کو پہچان لیا تھا۔ وہ بڑھ کے تنے کے پیچھے چھپ گئے تھے۔ ایک نے کہا تھا۔ دار دہنیہ جا رہے ہیں۔ دوسرے بولا ڈھلوان کے پیچھے بٹھ کر جڑا کیلیں گے۔ تیسرا کہنے لگا سائیں کا تو کے ٹیکہ میں سب مل کر خپکا اڑائیں گے۔ بچوں کا خیال آیا۔ تو بچے بھی یاد آ گئے۔ جو جو کچھ یاد آ رہا تھا۔ جندہ کے بیان سے باہر تھا اس نے خیال کیا کہ جب سے گاؤں چھوڑا ہے میں نے اپنی بساط سے زیادہ محنت کی ہے اسے شرمندگی کا احساس ڈھونڈ رہا تھا۔ اس نے اپنی حالت کو بہتر بنانے کیلئے کیا کچھ نہیں کیا۔ چوری بھی کی۔ جڑا بھی کھیلا تھا۔ کونسی برائی ہے جو نہیں کی۔ نیکیاں بھی کر کے دیکھ چکا ہوں۔ مگر وہ حالت جس نے ہر ممکن اور ناممکن کام پر مجبور کیا۔ آج تک نہ بدل سکی۔ میری بیوی کو شک سا ہونے لگا ہے۔ کہ میں اب محنت کی طرف لپدی تو جہ نہیں دیتا۔ دو ہی ضرورت کے مطابق پیدا نہیں کرتا۔ وہ نہیں جانتی۔ میں کیا چاہتا ہوں اور وہ کیوں نہیں ہوتا

وہ کل کہ رہی تھی۔ پرچمن کا سوس ہے۔ دیکھنے جاؤ گی۔ بھوں پرسی لوں گی۔ لہجے لہجے کڑے بہنوں کی۔ وہ میرے ساتھ ٹٹلے سے شانہ ٹٹلے جوم میں جالے گی۔ میری بیوی میری راحت کا سامان ہے جب میں محنت و مشقت کے بعد گھروا پس آتا ہوں۔ تو میری زندگی میں اُٹھارو غرور پیدا جاتا ہے۔ اس کا انول پیار مجھے ایسی دنیا میں اٹھائے رکھتا ہے۔ جہاں سوائے ایک دوسرے کے اعتماد کے اور کچھ موجود نہیں۔ وہ کتنی اچھی ہے۔ اس کا برتاؤ ہمیشہ خوش کن ہوتا ہے۔ میری بیوی کے دل میں اکثر انگلیں پیدا ہوتی ہیں۔ وہ ان کے زیر اثر ہمیشہ اپنے آپ کو دوسروں سے بلند تصور کرتی ہے۔ وہ مجھ پر بڑا غر کر رہی ہے۔ اس کو میری کمائی کا احساس ہے۔ وہ اسے پاک اور صاف کی کمائی خیال کرتی ہے۔ ایک دفعہ میں اسے سرکس دکھانے لے گیا تھا۔ اسے دھمکی دیکھنے کا بہت شوق ہے۔ اب بھی جب کہیں کہتا ہوں کہ تجھے پھر سرکس دکھانے لے جاؤنگا۔ تو بڑے پیار میں آجاتی ہے۔ میری بڑی خاطر و مدارات کرتی ہے۔ اس وقت اس کے دل میں گدگدیاں سی ہونے لگتی ہیں۔ اُسے خوش رکھنا بھی کتنا آسان ہے!

جب وہ پہلے پہل سرکس دیکھنے گئی تھی۔ تو وہاں اس نے بہت سی مختلف قسم کی عورتوں کو دیکھا تھا۔ انکے متعلق اس کے نظریے بہت دلچسپ تھے۔ وہاں ایک میم تھی جب وہ کسی بات پر ہنس دیتی تھی۔ تو وہ کہتی تھی۔ دوسروں کو دکھانے کے لئے ہنس رہی ہے۔ اس کا اپنا آدمی تو کہیں نظر ہی نہیں آتا۔

ماموں کی بھی بیوی تھی۔ ماموں کی بیوی ہم سب کی بہن تھی۔ ہم سب سے بہن کہہ کر پکارتے تھے۔ ہم میں سے وہی تو ایک شادی شدہ تھا۔ جب ہم نے گاؤں چھوڑا تھا۔ اس وقت اس نے بہت سی روٹیاں پکا کر دی تھیں۔ آم کا آچار، پیاز، کیا کچھ نہ دیا تھا۔ اس کی آنکھوں میں کتنی آس تھی۔ کہ ہم جلد واپس لوٹ آئیں گے۔ بھلی عودت تھی۔ وہ ہماری راہ دیکھ رہی ہوگی۔ اسے کس نے بتایا ہوگا کہ اس کا خانہ راستہ میں چل بسا۔ اچھے گھرانے کی لڑکیاں ہمیشہ اچھی ہوتی ہیں۔ ایک دفعہ کھیتوں میں ہم سب اتنی پالسی مایے بیٹھے تھے۔ تو وہ ماموں کے لئے روٹی لائی۔ سہی اور آچار بھی تھا۔ کانسی کے پیالے میں سب کو چھابھ ملاتی جاتی اور مسکراتی جاتی تھی۔ آہ! اگر زمیندار نے اسے تنگ کیا تو میں اس کا خون پی جاؤں گا۔

اسے یاد آیا کہ پہلا زمیندار ایک نیک دل انسان تھا۔ اس کا زمانہ بہت اچھا تھا۔ لیکن وہ جلد ہی مر گیا تھا۔ ہم سب مل کر اس سے چوس کر کھیل کرتے تھے۔ کتنا تھا ہم سب ایک ہی مٹی سے بنے ہیں۔ ہم سب بھائی بھائی ہیں۔ ایک دفعہ جو ہڑکے قریب ایک سیاہ ناگ نکل آیا تھا۔ تو وہ زمیندار نے ہی مارا تھا۔ کتنا تھا یہ میرا ہی حق ہے۔ ممکن تھا کہ وہ جو ہڑکے سائے پانی میں زہر ملا دیتا۔ جب کبھی وہ کوئی نئی بات سن پاتا۔ تو ہمیں سنانے کے لئے کھیتوں کی طرف اس طرح بھاگا آتا۔ گویا اسے کوئی اشد ضروری کام یاد آ گیا ہو۔

ہماری گاؤں کا جو ہڑکنا من موہنا تھا۔ اس کا پانی کیسا نچرا ہوا ہوتا تھا۔ برسات کے دنوں میں تو اس کی کیفیت نہایت ہی خوشگوار ہوتی تھی۔ ہم اس میں چھپیاں پکڑا کرتے تھے۔ وہاں کبھی کبھی مرغابیاں بھی آکر سیرالیتی تھیں ایک دفعہ جو ہڑکے کنارے جینیاں کو مجھ سے پتھر لگ گیا تھا۔ جینیاں کا نام یاد آتے ہی بلندہ کی حالت غیر سی ہو گئی۔ جینیاں بالکل نہ روئی تھی۔ وہ زبان پر نہ نکالت تھیں نہ لائی تھی۔ بلکہ ہنس کر کہتی تھی۔ جینیاں کی آنکھ ہے نورآں کا گھڑا نہیں جو ذرا سی ٹھوک سے ٹوٹ جائے۔ وہ کتنی دلفریب تھی۔ گاؤں میں جینیاں تھی نورآں بھی تھیں۔ ہمارا گاؤں گاؤں ہی تھا۔ شہر میں رکھا ہی کہا ہے۔ شہر بھی کبھی گاؤں بن سکتے ہیں؟ ہم تو اپنے جو ہڑکے میں اکٹھے ہی نہایا کرتے تھے۔ جینیاں دیکھتے دیکھتے تیراک بن گئی تھی۔ وہ ایک تند تیراک تھی۔ سوچتی تھی میں ایسے خزانے نہ بھرے ہرنگے وہ کس طرح بے دھڑک میرے بازوؤں پر سے چکینی بھلی کی طرح اچھل جاتی تھی نورآں بھی اچھی تھی۔ وہ جینیاں کی رازدار تھی۔ مگر وہ اس سے کتنا رشک کرتی تھی۔ جینیاں کی یاد۔ اور دوسری یادوں کے بہاؤ کو وہ کیسے روکتا۔ وہ کسی کو بھی ٹھکرا نہ سکتا تھا۔

گیسوں اور ہارے کے ٹھیک اور ان کی عارضی پگھلندیاں جو جینیاں کی راہ گزر کے نشان تھے۔ اس کی آنکھوں کے سامنے آتا ہے تھے۔ ہرے بھرے پوچھے کو نہوں جیسے بھٹے کھیلنے اور جھکتے ہوئے جوں کے توں نظر آتے۔ وہ ہرے ہرے کھیت ان میں جینیاں کو بچ کی مانند گردن اٹھائے کچھ ڈھونڈتی ہوئی جیسے کچھ کھو گئی ہو اس کا رواں رواں جوان تھا۔ وہ گاؤں کے سینے پر اٹھکیلیاں۔ کوئی پھرتی تھی۔ وہ ہلایے لیتی۔ بل کھاتی۔ خود میں گھمن۔ ہرگز بے ہوشے دن سے زیادہ نشیل نظر آتی تھی۔ جینیاں اسی گاؤں میں رہتی تھی جس کو ہم سب چھوڑ دیا تھا۔ شدنی ہو کر رہتی ہے۔ جینیاں نے بڑے وثوق سے کہا تھا: ماموں ایک پل کے لئے چھوٹ جائے تو

بہنوں کا عہد سہمی کی کوڑا نہیں کوسکتا۔ وہ ہمارے ساتھ مل کر دھان کے کھیت لگا کر تھی۔ جیناں کی آنکھیں صبح کے نعرے ہوئے
مٹھانوں کی مانند تھیں۔ اسکے لمبے لمبے ہندو دھان کے کھیت پر اترتے ہوئے راج ہنسوں کے کھلے چہرے پر معلوم دیتے تھے۔ وہ اپنے
ہاتھوں کو جو اس کی نشیل آنکھوں کے سامنے آکر نہا چنے لگتے گھڑی گھڑی سنبھالتی رہتی تھی۔ جیناں گاؤں کی پاستور ہرنی تھی۔ وہ گاؤں
کا نشان تھی۔ میں اکثر شہوت کے درخت کے نیچے کھڑا اس کی بازیوں کی جھنکار پر کان لگائے رہتا تھا۔ میں اس کو بے دھڑک
سیٹھ سے لگا لیتا تھا۔ میں اس کی آنکھوں اور ہونٹوں کو چوم لیتا تھا۔ وہ اپنی معصومیت سے تھر تھرا اٹھتی۔ اور صرف اتنا کہتی تھی۔
"بابا کتا ہے۔ ہندو کا اس گاؤں میں کیا دکھا ہے۔ نہ زمین ہے، نہ کھلیاں!"

ہندو زمین پر دراز تھا۔ واقعات خود بخود اس کے ذہن میں آ جاتے تھے۔ ہوں پر زندگی کے آثار تھے۔ کبھی ہوئی امیدیں بھر
چمک اٹھتی تھیں۔ وہ صرف اتنا جانتا تھا کہ جیناں اور وہ۔ چاہتا تھا۔ جیناں کو ایک مار پھر یہ کہتے ہوئے سُننے۔ "ہندو کی زندگی ہے۔
وہی اس کی جوانی کی مسکراہٹ ہے۔" جیناں ایک دفعہ دوسرے گاؤں میں نادیا دیکھنے گئی تھی۔ وہ سب بیل گاڑی پر سوار ہو کر گئی تھیں
گاڑی کا پیچہ جو بڑے قریب دلدل میں پھنس گیا تھا۔ جب میں کا ندھا جینے کو بڑھا تو جیناں نے مجھے باجے کا بٹھا دے مارا تھا۔ وہ سب
آگے بیٹھی تھی۔ شرخ کپڑے موٹے موٹے چاندی کے زیور ظالم کو کیسے بچے معلوم دے رہے تھے۔ آہ! کیا پر لطف منظر تھا۔ میں نے پیچے کو زور
لگا کر اٹھا دیا تھا۔ اور جیناں کو کہا تھا۔ کہ ذرا سیلوں کو مانگ دے تو سیلوں نے مڑ جانے کی کوشش کی تھی۔ اور میں جھکے سے گر گیا تھا جیناں
کس طرح بلبلا اٹھی تھی۔ اس نے سب کو نیچے اتار دیا تھا۔ اور بھی بہت سی لڑکیوں کے چہرے اسے باری باری یاد آئے جن سے وہ مانوس
تھا۔ ایک کے بازو کھل گئے اور وہ اٹھ کر بیٹھ گیا۔ اِدھر اُدھر دیکھا۔ اور پھر لیٹ گیا۔ اس کے دل کو ایک ٹھیس سی لگی۔ اس نے کہا: "کتنے
اچھے اور معصوم لوگ تھے۔ وہ جو گاؤں میں رہتے تھے:"

جو بڑے پاس پیش آئے ہوئے اسے اور بھی کئی واقعات یاد آئے، نقشہ بدل گیا۔ گیسوں کے کھیت دور تک جاتے ہوئے نظر آنے
لگے۔ اس کا دل کھل گیا۔ کسانوں کی امیدوں کا یہی تو حاصل ہوتا ہے۔ مابرج کے مینے میں جب گیسوں پک جاتے ہیں۔ کھیت وہ سبز کے
سمندر دیکھنے کے قابل ہوتے ہیں۔ بوڑھوں سے لے کر بچوں تک خوشی سے بھولے نہیں ملتے۔ سفری ہندو وہ رُور سے آکر جمع ہو جاتے ہیں۔
اُن کی آوازوں سے وہ ہرے بھرے کھیت اور بھی خوشنما معلوم دینے لگتے ہیں۔ صبح و شام ان کی میٹھی میٹھی آوازیں لہرائے ہوئے کھیتوں میں یوں
سنائی دیتی ہیں۔ جیسے کوئی کہہ رہا ہو تمہاری محنت کا پھل پک کر تیار ہو گیا ہے۔

پھر اسے وہ مختلف کردار نظر پڑے جن سے گاؤں کی زندگی تھی۔ ان میں ایک نہایت شاندار کردار بابا تیرو تھا۔ اُسے یاد آیا۔ بابا تیرو
شہر سے تیرا و بیئر پکڑنے آیا کرتا تھا۔ کتنا ہندو قاست بھاری بھر کم انسان تھا۔ اس کی آواز میں غیر معمولی جاہلیت تھی۔ ڈاڑھی ہندی سے
شرخ۔ آنکھیں موٹی موٹی پر مٹی۔ ناک نعل نما۔ سر کے بال کھڑے کھڑے ہندو حوصلہ ہونے کا ثبوت تھے۔ جب بات کرتا تھا۔ تو نیچے کا ہونٹ آگے

بڑھ جاتا اور پھر پڑا تاں ہمارا معلوم دیتا تھا۔ اس سے اس کی زبان میں لکنت سی آجاتی تھی۔ اور وہ معصوم سادہ کھائی دینے لگتا تھا گاؤں میں ایک دفعہ ایک نفل ہوا تھا۔ لوگ جوت جوت ہارے گاؤں میں جمع ہوئے تھے۔ نوجوان کیسے سنوے ہوئے نظر آتے تھے۔ آقا اور بیوی کی گشتی تھی۔ آقا نے بیرو کو پیٹ دیا تھا۔ اس کا بازو ٹوٹ گیا تھا۔ وہ ماں باپ کا اکھوتا بیٹا تھا۔ گاؤں میں ایک سنسنی سی پھیل گئی تھی۔ لوگوں کے دل پگھلے تھے۔ لیکن بابا تیر نے بیرو کو گود میں ڈال کر اس کا بازو تھام لیا تھا۔ اور اس حدت سے ہادھا تھا۔ کہ صحت مند ہو جانے پر بیرو خود بھی ٹھول جھکتا تھا۔ کہ اس کا بازو کبھی ٹوٹا بھی ہے۔ بابا تیر اس وقت کتنا جوان نظر آ رہا تھا۔ اسے اپنے فن پر کتنا بھروسہ اور کتنا اعتماد تھا۔ وہ کبھی کسی بھی شہرے جایا کرتا تھا۔ اسے ہم گاؤں والوں سے گوارا نہیں تھا۔ وہ ہمیں اپنے بچوں کی طرح مانتا تھا۔ وہ تنگ بھی ڈرایا کرتا تھا۔ ایسے ایسے کھیلوں میں زندگی نظر آتی تھی۔ کہا کرتا تھا۔ یہ سب کچھ تازہ دم اور جوان رہنے کے ذریعے میں۔ وہ شہر کا رہنے والا تھا۔ شہر سے اس نے ہمیں ٹوس کر لایا میں آج شہر میں ہوں۔ شہر میری روزی کا ذریعہ ہے۔ ان دنوں تو شہر رومان نظر آتے تھے۔ آج میرا گاؤں ہر گاؤں ایک دماغ بن رہا ہے۔ مجھے کوئی گاؤں سے جانے۔ مجھے کوئی گاؤں کا باشندہ کہہ کر پکارتے۔ آج برسوں کے بعد بندہ کو گاؤں کی وصول آنکھوں کی بھارت کا سامان نظر آ رہی تھی۔ اٹھتا اور لیٹ جاتا۔ وہ جھجلا اٹھا۔ کہ گاؤں چھوڑا کیوں۔ جوں جوں سوچتا۔ پریشان ہوتا جاتا تھا۔ خینڈ آنکھوں سے خفا تھی۔ بے مائیگی نے گزشتہ یاد کو اور بھی تازہ بنا دیا تھا۔ بے کلی میں شاذ بیوی کے جسم سے چھو گیا تھا۔ بیوی نے پہلو بدلا اُس نے دیکھا کہ بندہ منہ موڑے پڑا تھا۔ اور وہ اس کے تاثرات کا احساس نہ کر سکی اور پہلے کی سی خینڈ سو گئی۔

اس نے خیال کیا وہ گاؤں چلا جائے۔ اور زمین کا تقاضہ شروع کر دے۔ لیکن میری گردن پر ہے۔ میں ادا کر سکتا ہوں۔ بنیا کیوں مرا ہوگا۔ اس کا بھی ایک ایک پیہ چکا سکتا ہوں۔ مجھے گاؤں جانا چاہیے۔ مجھ میں حالات پر قابو پانے کی اہلیت ہے۔ تحصیلدار۔ ذیلدار۔ بنیا ذرا بھی بچکھائے تو انہیں قتل کر دوں گا۔ قتل ہو گیا تو کیا۔ پھانسی لگ گیا تو کیا۔ گاؤں میں پھر ایک تبدیلی واقع ہوگی جس کا باعث آقا ناجی ادریشرو کا ساتھی بندہ ہوگا۔

گاؤں کی یاد کے ساتھ ساتھ ہر بات کی یاد عود کرتی چلی آتی تھی۔ کھیتوں کی ڈھلوانوں پر وہ رومان بھری راتوں میں بیٹھا، وہ گیت بھی یاد آ رہے تھے۔ جو وہ راتوں میں گایا کرتے تھے۔ اور ان گیتوں میں کن کن من بھائی لڑکیوں کو خطاب کیا جاتا تھا۔ بندہ کا انتخاب جینا نوران اس کو سب کچھ یاد تھا۔ صرف اتنا چاہتا۔ پھر ایک بار وہ سب کچھ اپنی آنکھوں سے جا دیکھے۔ زمین پر قبضہ کر لے۔ بیویوں کو مانگنے لگے۔ گاؤں کی یاد کے ساتھ گاؤں کے سامنے فرائض کا بوجھ اُسے اپنے کندھوں پر عسوس ہونے لگا۔ ماتو کی بیوی مامو کا بچہ اس کی بوڑھی ماں کیا کیا بھلاتا اور کیا یاد میں لاتا۔ یہاں بھی دلوں بھی مزدور کی حیات تنگ ہے۔ ادا دھر آدھرا لٹے پاؤں مار رہا تھا۔ اس بیوی گری بند سونی پڑی تھی۔ اس کے سانسوں میں سوائے بے فکری کے اور کچھ نہ تھا۔ وہ اٹھکر بیٹھ گیا۔ آنکھوں میں تازگی تھی۔ چہرے سے بند بھتی برس رہی تھی۔ بولہ جو کچھ ہے گاؤں میں ہے۔ میں سب کچھ چھوڑ کر گاؤں چلا جاؤں گا۔ مجھے جانا ہی ہوگا۔ کچھ نہیں تو اُسے دوسرے ہی دیکھ آؤں گا۔ وہ میری بیوی

کی جگہ ہے۔ ہیرا خیر اس کی مٹی سے بنا ہے۔ روح کی تسکین کے لئے انسان کیا کچھ نہیں کرتا۔ میں ایک بار پھر معتقد آزمائی کروں بہت کموں اپنا گھوڑا ایک بار تو ضرور دیکھنا ہی ہوگا۔ مجھے گاؤں ضرور دیکھنا ہے۔

اندھیرا ہندوں طرف اندھیرا تھا۔ سرسوں کا تیل ختم، دیا بج چکا تھا۔ سردی لکڑی بھڑ بھڑ رہی تھی۔ بیوی کی طرف ہٹا تو وہ سسٹی سسٹائی پہلی سی گہری نیند سو رہی تھی۔ خود بھی دوبارہ دوازہ ہو جانا چاہتا تھا۔ اسے علم تھا کہ وہ احاطہ جہاں وہ رہتا ہے۔ جہاں اسے المیناں مقبضے ایک بھدی سی دیوار سے گھرا ہوا ہے۔ جو جگہ جگہ سے شکستہ ہو چکی ہے۔ ذرا سے دھماکے سے اس کی اینٹیں گرنے لگتی ہیں۔ اسے محسوس ہونے لگا۔ کہ لوگوں کے چلنے پھرنے کی آوازیں آرہی ہیں۔ وہ سمجھا رات ختم ہو رہی ہے۔ رات کے ختم ہونے ہی تمام پریشانیوں کو دور ہو جائیگی اور صبح وہ پھر اپنی مزدوری میں پہلے المیناں سے محو ہو جائیگا۔

دوسرے ایک گھوڑے کے ہنسنے کی آواز آئی۔ ایک مرغ پھر بھڑایا۔ اسے نشی سی ہوئی۔ اب دن چڑھا کر چڑا۔ بلند جس احاطہ میں رہتا تھا۔ وہ کئی قسم کے لوگوں سے آباد تھا۔ فرسودہ دیواریں ٹوٹے پھوٹے تختے۔ گھانسی پھونس اور بھوسے کے ڈھیر الٹی سیدی چٹایاں گورہ اور اونٹوں سے اٹی ہوئی دیواریں۔ گاڑی بانوں کے بے مدتی سے گھرانے کے ٹانگے۔ ٹوٹی ہوئی گاڑیاں بشکستہ پتے یہ وہاں کی دولت تھی۔ یہ وہاں کی کائنات تھی۔ جو قدم قدم پر ڈھیر ہوئی چڑی تھی۔ گاڑی بانوں نے اس احاطے کا کافی سے زیادہ حصہ اپنے قبضے میں کر رکھا تھا۔ اور بھی بیسویں قسم کے لوگ اودان کے بھائی بند ان کے ساتھ آباد تھے۔ اور ان کا آبائی پیشہ ان سے ملتا جلتا تھا۔ گاڑی بانوں نے خطاں مچھتا میں کافی سے زیادہ دلچسپی لے رکھی تھی۔ مگر پھر بھی صبح ہوتے ہوتے اتنا گورہ جمع ہو جاتا تھا۔ کہ گھوڑوں کے ٹم کچ کچ کرتے ان میں دھنسنے جاتے احاطہ میں ایک گروہ اود بھی رہتا تھا۔ جن کی عورتوں نے مرغ اور مرغیاں کثرت سے پال رکھی تھیں۔ گاڑی بانوں میں اور ان وحشت خیز

عورتوں میں اکثر جنگ چھڑی رہتی تھی۔ اور یہ سلسلہ اتنا دلچسپ ہوتا تھا کہ ہفتوں ختم ہونے میں نہ آتا تھا۔ گاڑی بان بھی بڑی جرأت سے کام لیتے تھے۔ مرغے مرغیاں انٹے جو ہاتھ لگتا تھا چٹ کر جاتے تھے۔ کبھی کبھی یہ جنگ جنگ عظیم کی صورت اختیار کر لیتی تھی۔ اور ان دونوں فریقوں کو پہنے پہنے جو ہر دکانے کا بہت موقع ملتا تھا۔ احاطہ کے اندر ایک بوسیدہ سی باغبانی تھی۔ اس میں ایک مہم سا انسانی جوڑا رہتا تھا۔ غلوں پر بے درجے کا شرابی اور جواریا تھا۔ عورت کی شکل ڈائن کی سی، گویا رنگی ہوئی سنڈیا کسی مکان کی دیوار پر ٹسکا دی گئی ہو۔ پریشانی بال چٹا ناک کھلے ہوئے ہونٹ، پیٹی پیٹی آنکھیں۔ لیکن جتنا اتفاق اور پیار اس جوڑے میں تھا۔ اتنا کسی اود میں نہ تھا۔ کوئی ان کی مثال پیش نہ کر سکتا تھا۔ ان کی محبت اور چاہ پر سب احاطہ حیران تھا۔ ان کے راز محبت کو جاننے کے لئے ہر کوئی تیار ہی رہتا تھا۔ ایک چادران کی کوٹھڑی کے دروازے پر برسوں سے پڑی چلی آتی تھی۔ اب اس کے چھوٹے ہو گئے تھے۔ کئی روزن تھے جن کے پیچھے وہ برسوں سے اکٹھے رہتے تھے چلتے آتے تھے۔ بلند بھی اس بستی کا ایک باشندہ بن گیا تھا۔ وہ ان سے مانوس ہو چکا تھا۔ لیکن اجنبیت کا احساس ابھی تک اس کے ذہن سے گم نہ ہوا تھا۔ مرغوں کی بانگ گھوڑوں کے ہنسنے کی آوازیں بھی کچھ تھا۔ وہ اس ماحول کا رہنے والا تھا۔ لیکن گاؤں کی یاد نے اودان فراموش

نے جو اُسے ستا رہے تھے۔ ہاٹل بیگانہ سا بنا دیا تھا۔ دورِ احاطہ کی دیوار کے پار آنے جانے والوں کے چلنے کی آوازیں کچھ امدِ بلند ہوتی تھیں۔ ان کی آہٹ اُسے کچھ ایسی معلوم ہونے لگی۔ جیسے چلنے والوں کے جوتوں کے نیچے لوہے کی بڑی بڑی میخیں ٹکی ہوئی ہیں۔ گو کوئی پہلے فتح کمرچ کر رہی ہو۔

اس کی آنکھوں میں جنگ کا نقشہ کچھ گیا۔ جھوٹے افسانے، جنگ کے کردار کیا کیا تھا۔ جس سے اس کے دل میں بھی ایک جنگ امدِ یک دورہ سا اُٹ گیا۔ اس کا ہیجان بڑھتا جا رہا تھا۔ وہ دیکھ رہا تھا۔ کہ جنگ ساری دنیا کو ایک سمت کی طرف کھینچے جا رہی ہے میں بھی جانے والوں کے ساتھ ہوں۔ جنگ پر گیا ہوا کوئی قسمت والا ہی لگتا ہے۔ باقوا اور اس کے ساتھ جو گاؤں سے جنگ پر گئے تھے واپس نہ آئے تھے دیوار کے پار چلنے والوں کی آوازیں کچھ اور نزدیک آگئیں، اس کا جوش اور بڑھ گیا۔ اور ساتھ ہی بہت بھی بڑھ گئی تھی۔ یک لخت بیتاب سا ہو گیا۔ بدن میں ایک کپکپی سی دوڑ گئی تھی۔ نگاہیں دیکھ بھال میں تھیں۔ کہ دور ایک ستارہ چاند کی مانند چمکتا کشش کشش بڑھتا ہوا دکھائی دیا۔ یہ ستارہ صبح سے پہلے پورے حال پر ہوتا ہے۔ وہ اٹھ کر کھڑا ہو گیا۔ جیسے اُٹنے کے لئے پر تول رہا ہو۔ باہر بھاگنے لگا۔ دیوار کے ساتھ ساتھ کھانے کا دبے آگے کی طرف سرکتے ہوئے دکھائی دئے۔ آوازیں اور بھی بلند ہو گئی تھیں۔ وہ زیادہ توجہ اور نگاہوں کو پھاڑ پھاڑ کر دیکھنے لگا۔ گاؤں کے اکثر لوگ فوجی وردیوں میں ملبوس نظر آ رہے تھے۔ اب پوچھٹ رہی تھی۔ نظر آنے والے چہروں کے متعلق کچھ فیصلہ نہ کر سکا سمجھتا تھا۔ کہ سب دیکھے بھلے ہیں۔ وہ دیوار پر چڑھ گیا۔ اور بے دھڑک لپکا اور دیوار چاند گیا۔

وہ سوچ رہا تھا کہ سبھی ہیں۔ قطار در قطار چلے جا رہے ہیں۔ قربان گاہ کی طرف وہ بھی ان میں مل گیا۔ اُسے کچھ یاد نہ تھا۔ سوچا اس کے غلوں کے سر پر یہ بھی ایک نگاہ ہے۔

نغمہ حرم

مدیرِ مہمنہ، بجنور کی نظر میں

انتہر شیرانی کا نام دنیائے شاعری میں آنا مشہور ہے۔ کہ ان کے کسی محبوبہ کلام کا تعارف کرنا نا فہم جہٹ ہے۔ آپ نے اردو میں جذبات و احساسات کے اظہار کا جو فطری طرزِ ادا اختیار کیا ہے۔ اور مختلف عنوانوں پر بے ساختگی و سبک تکلفی کے ساتھ جو نظمیں لکھی ہیں۔ اس پر تبصرہ کرنے کا یہ موقع نہیں۔ اس محبوبہ میں ۲۴ نظمیں شامل ہیں۔..... جن میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا مشکل ہے۔ قیمت چھ

مکتبہ اردو لاہور

حیات اللہ انصاری

ہانت

اس زمانے کا قصہ ہے جب ہم لوگ دنیا کے پندرہ ہزار برس پرانے تمدن موبخودارو کی نشانیاں کھوکھودنریاں رہے تھے۔ ایک شام کو کام سے فارغ ہو کر جیسے ہی ہم لوگ کیمپ پر آنے چاروں طرف سے بادل گھرائے۔ اور کھانے سے فارغ ہونے تک تو اتنا اندھیرا ہو گیا تھا کہ ہاتھ کو ہاتھ نہیں سمجھائی دیتا تھا۔ کنبہ چالپک رہا تھا۔ اس کی روشنی میں ہماری کھودائی سے بنے ہوئے ٹیپے اور گڈھے بے حد بڑے اور پراسرار معلوم ہو رہے تھے۔ اتنے میں ہم نے سر پر ایک گھڑ گھڑا ہٹ سی سنی۔ اوپر اندھیرے میں کچھ نظر نہیں آیا۔ وہ گھڑ گھڑا ہٹ بہت تیزی سے بھاگتی ہوئی موبخودارو کے کمندروں تک پہنچ کر بند ہو گئی۔ اتنا تو سب کو یقین ہو گیا کہ یہ بادل کی گرج نہیں ہے۔ پھر کیا ہے؟ میرا خیال تھا کہ کوئی ہوائی جہاز ہے جو مشین کی غرابی کی وجہ سے نیچے اترنے پر مجبور ہو چکی ہے۔ لیکن میرے دوسرے ساتھی پر دفیروں کو اس میں شک تھا۔ تھوڑی دیر میں کمندروں کے پاس پھر وہ آواز سنائی دی۔ اتنے میں کوئذا حالہکا۔ کیمتاکیا ہوں کہ ایک ہیٹ بڑا پرندہ اڑا جا رہا ہے اس کے پردوں پر سرخ نیلے زرد اور سبز رنگ سے معلوم ہوئے ٹراک ایک دوسرے میں ایسے بٹے چلے نظر آئے کہ یہ انداز نہ ہو سکا کہ کون جھبہ کس رنگ کا ہے۔ میرا خیال تھا کہ میں نے اس کے پروں کی حرکت جو دیکھی ہے وہ قدرتی نہیں مصنوعی ہے۔ اس لئے وہ یقینی ہوائی جہاز ہے لیکن میرے ساتھیوں کو اب بھی شک تھا۔

صبح کو جب ہم لوگ موبخودارو کے کمندروں میں پہنچے تو وہاں کی نرم مٹی پر ایسا نشان ملا جو مرث کسی لوہے کی مشین کا ہو سکتا تھا۔ میرے ساتھیوں کا شک اب بھی دور نہیں ہوا تھا کہ اتنے میں ایک کتاب پر نگاہ پڑی۔ میں نے دوڑ کر اسے اٹھایا تو وہ کتاب نہیں ایک کاپی تھی جس کی تقریر تو میں اس وقت نہیں پڑھ سکا۔ مگنا س کے وجود نے میرے ساتھیوں کا شک دور کر دیا

کاپی کی جلد پر نقوش و نگار تھے وہ ایسے انوکھے تھے کہ بہت غور کرنے پر بھی نہیں ملے ہو سکا کہ یہ کس تمدن کی پیداوار ہیں۔ اس میں کریسٹل پر کریسٹل اسی طرح بنی ہوئی تھیں جیسے بدھیا کے مندر پر مگر ان میں کنگورے اس طرح کچے ہوئے تھے کہ دونوں چیزیں الگ نہیں معلوم ہوتی تھیں۔ کنگوروں کی بناوٹ کا شک تھی۔ انسانی شکلوں کا تناسب وہی تھا جو اورا اور اجٹا میں نظر آتا ہے۔ لیکن گردن کی لمبائی میں مصری آرٹ کی شبابہت تھی۔ عمائدوں کی بناوٹ وہی تھی مگر اس میں ہندو کاریگری کی دیدہ ریزی سے کچھ ایسے نقوش بنے تھے جو قصر الحرا کے طغروں سے ملتے جلتے تھے۔ بعض بعض شکلیں ایسی بھی تھیں جو چینی آئدے سے مشابہتیں۔ یہ سمندر سمندر کے موتی اس طرح پردے ہوئے تھے کہ مل کر

بکریٹا ہارن گئے تھے۔

قدروں کا آنا گھڑلاپ نہ تو دوچار شخص پیدا کر سکتے ہیں اور نہ اس کے لئے ایک آدمی فیصدی کافی ہو سکتی ہے۔ یہ اُسٹ کسی متحرک قدم کی صدیوں کی ترقی کی نشانی معلوم ہوتا تھا۔ مگر سوال یہ اٹھاتا تھا کہ خیالات و جذبات کا وہ مشترک رشتہ کیا ہو سکتا ہے جس نے ایسے رنگ برنگ سوتی نخی کر لئے ؟

بعد کے نقوش کی طرح کاپی کی زبان اور رسم خط بھی مختلف زبانوں اور خطوں کا بھون مرکب تھا۔ اس وجہ سے ایسے اشارے مل گئے کہ پڑھنے میں زیادہ وقت نہیں اٹھانا پڑی۔ یہ کسی شخص کی ڈائری تھی۔ اسے پڑھ کر مجھے اتنی جرأت ہوئی جتنی زندگی میں کسی نہیں ہوئی تھی۔ یقیناً آتا تھا کہ یہ واقعہ ہے اور یہ یقیناً آتا تھا کہ دنیا میں کوئی ملک ایسا ہو سکتا ہے جہاں سائنس اور فلسفہ اتنی ترقی کر گیا ہو۔ اور پھر بھی وہ نگاہوں سے اوجھل ہو۔ اگر میں نے وہ عجیب ہوئی جہاز اپنی آنکھوں سے تدرستی کی حالت میں دیکھا ہوتا تو میں اس ساری تفریح کو کسی تخیل پسند مصنف کی پر از خیال سمجھتا۔

ڈائری کے لئے پڑھنے والا اب اتنا بے چین ہو گا کہ اسے میری حیرت کی رام کہانی سے الجھن ہونے لگی ہوگی۔ اچھا! لیجئے ڈائری دیکھئے۔ آتا اور بتا دوں کہ ڈائری میں بہت سے انگریزی، سنسکرت، فرانسیسی، چینی اور ہر اکرتی زبانوں کے الفاظ تھے۔ جو اپنی اپنی جگہ پر بالکل ناموزوں معلوم ہوتے تھے۔ غالباً اس عجیب تمدن میں ہر ٹھکانے کے معنی بدل گئے تھے۔ میں نے قیاس سے ان کی جگہ بامعنی الفاظ لکھ دیے ہیں۔ جہاں جہاں موزوں لفظ نہیں ملا وہاں اسی لفظ کا ترجمہ کر دیا ہے۔ ان باتوں کی تشریح جا بجا حاشیہ میں دجس کا ڈائری کے ساتھ ساتھ دیکھنا بہت ضروری ہے، اگر دی گئی ہے۔

ڈائری

۱۲ سمجھتے اندر میں بال بال پڑ گیا مدد بڑی بڑی موت کا شکار ہو گیا ہوتا۔ جان بچنے کو تو بچ گئی۔ مگر دماغ کو ایسا دھچکا پونچا ہے کہ ابھی تک حواس بجا نہیں۔ دل ایسا کانپ رہا ہے جیسے پانی پر تیرا ہوا پتہ۔ کیسی آفت لگئی! یا تو گول بانا میں اتنی چہل پہل تھی یا دیکھتے دیکھتے یہ حال ہو گیا۔ کہ بچے کھچے کرتے اور ساریاں ادھر ہیں تو گھبراہٹ میں چھوٹی ہوئی ٹوپیاں اور جوتیاں ادھر۔ ادھر زخمی مسک رہے ہیں تو ادھر کچی کپلائی لاشیں پڑی ہوئی ہیں۔ یہ حالت یاد کر کے اپنے جان بچنے کی خوشی کا احساس تک نہیں ہوتا۔ بے اختیار جی چاہ رہا ہے کہ پھوٹ پھوٹ روؤں۔ کیسا غصہ ہے! کیسا اندھیر ہے! کیسی اچانک تباہی ہے!

آج دن بھر وہ لوگوں کے جھکڑ چپے اور وہ گرد و غبار اڑا! سورج کو دیکھ کر معلوم ہوتا تھا کہ کسی نے اسکی کھال کھینچ لی ہے اور نیچے سے جیتا جیتا گوشت گوشت نکال آیا ہے۔ دن بھر لوگ تو گھروں میں دیکھے پڑے رہے اور سڑکوں اور گلیوں پر گولوں کے غول تاپتے رہے۔ اس لئے اس دن مہینوں کی کون کھینچ نہیں رہی۔

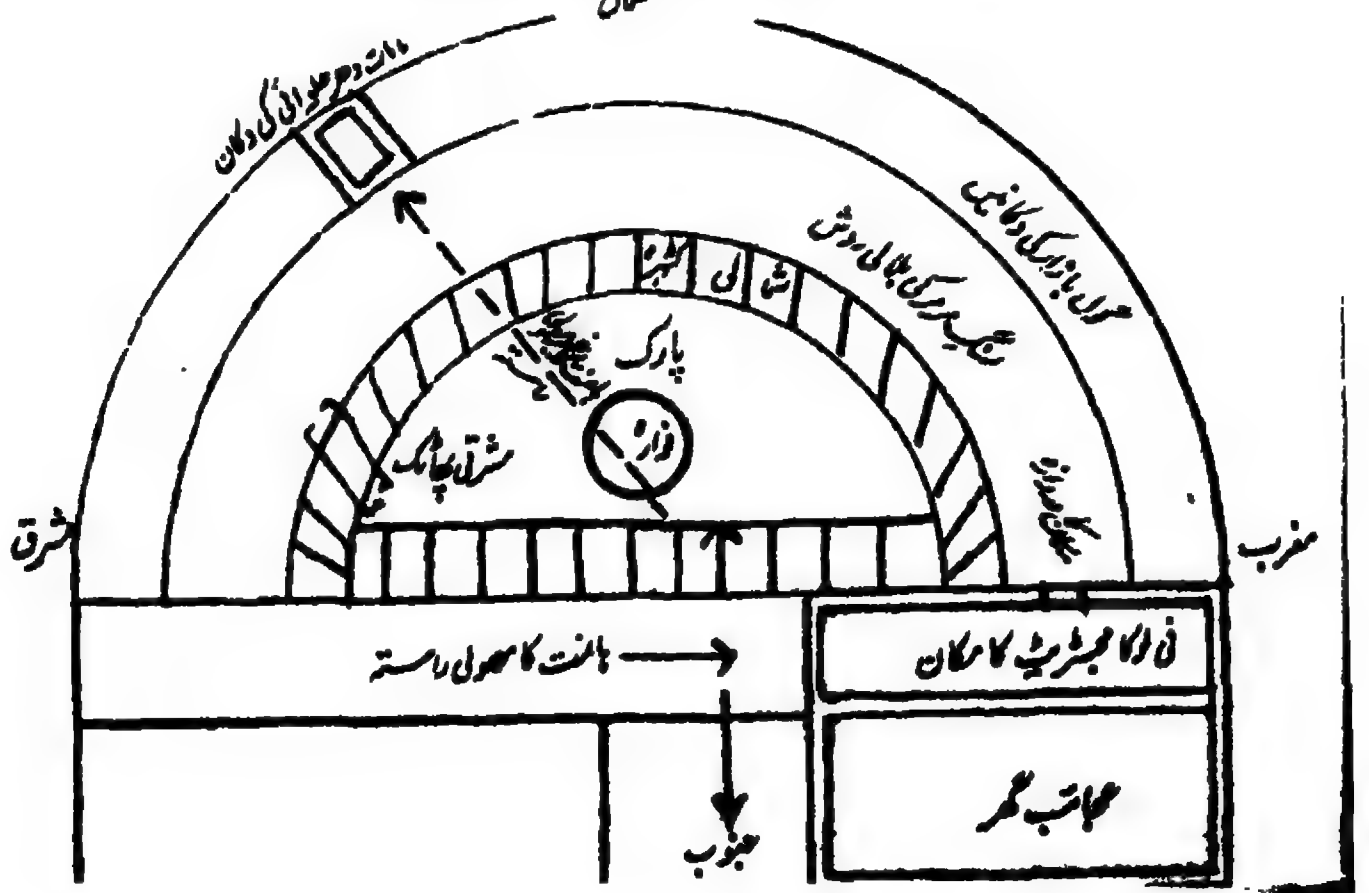
دی کی شدت کی کسریوں کی کہ اوپر پہر ہوئی توں کی اور شمالی ٹھنڈی ہوا کا پہلا جھونکا آ کر لوگ ہبا دھو کپڑے بدل ٹھروں سے نکل پڑے۔
آج کی اتنی بھیڑ تو مہینوں سے گول بازار میں دیکھنے میں نہیں آئی۔

شریت والوں گنڈیری والوں اور بالائی کی برت والوں کی صدائیں ہزاروں قدموں کی چاپ۔ مردوں اور عورتوں کا ایک دوسرے کو دور سے پکارنا سلام کرنا اور ہنسا۔ بچوں کی سیٹیاں اور خوشی کی چٹخیں سفید گڑیاں اور رنگ برنگی ساڑیاں جم جم کرتے مال اور کالے جوتے اور برکے پڑوں کی دبی دہن چلیں گئی مچھل کے اوپر جوانی کی موتی چڑھیں۔ سیاہ بالوں کے دل میں سفید نگوں کے کانٹے۔ سکون اور سنجیدگی سے بھرپور سفید اڑھیاں پہنتے ہوئے رومال مضبوط کلائیوں اور مڑھی دار گردنوں میں پہنے ہوئے ٹجرے۔ ہر طرف ہنسی۔ ہر طرف رنگ ہر طرف خوشبو و باں پہنچتے ہی خوشی کا نشہ چھتا تھا معلوم ہوتا تھا ساری دنیا خوشگوار موسم سے منگت کر کے سافلی شام کی پیشوا کی گیت گا رہی ہے۔

میں رنگ مڑھی ہلالی روشنی بٹھاتا دامن طرٹ کی سچی دوکانوں اور ان کے خریداروں کو دیکھتا۔ بائیں طرف پارک کے پھولوں کی کاریوں سے آٹھ سینکڑا پارک کے گردیم دائرہ بنا کر اس کے شرقی بھاٹک تک پہنچ گئی۔ پارک کے اندر گیا۔ وہاں کارٹ کے ٹرکے رڑیاں شام منانے کو آگئیں تھیں۔ لڑکے کھڑی کھیل رہے تھے اور لڑکیں گھاس پر لٹٹی کچھ بیٹھی لیسیں بنا رہی تھیں۔ بالائی کی ریت کھا رہی تھیں اور سنس ہی تھیں۔ ان سے گزر کر فوارے کے پاس بچے کھیل رہے تھے۔ ایک بچہ اپنے دوست کے ساتھ کپ بکٹ کھلا رہا تھا۔

یہ وہی چلتا ہوا ہے پارک کے کٹہرے کے جنوبی حصہ کی طرف جا پہنچا یہاں ٹھل ٹھل۔ توں جڑاؤں بڑھوں اور بچوں کے ٹھٹ کے ٹھٹ تھے نہت۔
کچھتے ایک سال سے زیادہ ہو گیا ہے گرا بچی تک لوگوں کا شوق گھٹا نہیں۔ میں نے اب تک اس کو صرف دوبارہ دیکھا تھا۔ اس لمحے میں آیا لاؤ آج اس کی زیارت پھر کی جاسے۔ میں عجائب گھر کے بار جہاں سے ہانت جنوب کی طرف مدانت۔ روڈ پر مڑا کرتا تھا گھر ہو گیا۔ ہانت کے آنے کا وقت آگیا تھا۔

لہذا کوئی پڑوسی علاقہ ہے۔ گھر جہاں گھر میں ہے۔ لہذا بازو پارک عجائب گھر اور ہانت کے راستے کی خبرانیہ ہوگی۔ سے فون غنہ پڑھا جائے



نیچے آسمان اور سفید عمارتوں کے پس منظر میں بارہ فٹ کا سرخ پرش ہانت دیو کا دیو ایک ہاتھ سے پانی کا چھکڑا گھسیٹتا اور دوسرے میں مپ لئے پانی چھڑکتا چلا رہا تھا۔ پاؤں بھاری تو باقی کے ایسے مگر پھرتی ان میں تازی کتوں کی ایسی۔ سینہ کاٹل جیسے ریل کے انجن کی ٹکی ٹکڑی میں چھتے کا لوج۔ گردن جیسے تپ کی ٹال۔ ٹکڑیوں میں کالے سانپ کی لہر آواز جیسے بادل کی گرج گھاس میں چلی کی پکار کا آواز۔ چڑھاؤ۔ اس میں شبہ نہیں کہ انجینئر نے ہانت بنا کر مشین ترقی کی کمال پر پہنچا دیا۔ جب انسان بنایا تو رہ گیا۔

ہانت ایک فرلانگ پر تھا تب ہی سے اس کے پاؤں کی دھمک آنے لگی۔ دھم دھم۔ دھم دھم۔ ساتھ ساتھ اس کا ٹوک اور ہٹوچ اور چھکڑے کی گھڑ گھڑاہٹ معلوم ہوتا تھا کہ کسی بہت بڑی ٹرک کی تیاری میں ٹرک کٹنے والا انجن لگا ہے اور سینکڑوں دھڑیل چل رہے ہیں یا کوئی پلٹن کی پلٹن تو میں گھسیٹتی دھاوا کرتی چلی آ رہی ہے۔

جب ہانت اپنی مرغی کے اندوں کے برابر کی آنکھیں چکر مکر کرتا ہٹوچ چلاتا پارک کے سامنے آگیا تو اس نے حسب معمول گڑن جھاکر ذما مسکرا کر ہم سب کو سلام کیا۔ اُسے دیکھ کر یہ یاد بھی نہیں رہتا تھا کہ یہ جھوٹ موٹ کا آدمی ہے۔ وہ پانی چھڑکتا ہوا عجائب گھر کے بارہ ٹرک کے موٹر تک پہنچ گیا۔ اب اُسے عدالت روڈ پر جنوب کی طرف مڑنا پڑا ہے۔ تھوڑا سا عجائب گھر سے ٹکرا جاتا۔ آج زما نے اُسے کیا سوچا کہ جنوب کے بجائے شمال کی طرف مڑ گیا۔ یعنی جدھر ہم لوگ کھڑے تھے یا پارک اور گول بانڈ تھا۔ وہ اسی طرح پانی چھڑکتا کھڑے تک آگیا۔ اس کی ایک ٹھوکر لگتے ہی کھڑا اس طرح بیٹ گیا۔ جیسے وہ لوہے کا نہیں سیرکیوں کا بنا ہوا تھا۔ ہانت تو نکل گیا۔ مگر جب چھکڑا گڈرنے لگا تو جھکے ہوئے کھڑے نے بڑی بے بسی سے اس کے پیسے تمام لئے۔ شاید ہانت پر اس کا کچھ اثر ہوا اور وہ رکا۔ رکا تو نہیں۔ رکنے کا ارادہ کیا ہی تھا کہ بدل دیا۔ ایک تھیلے میں چھکڑے کے ساتھ کھڑا اس طرح نچا چلا آیا جیسے کھڑا نہیں ٹل کا تھا۔ اس کا دھڑل پڑا ہانت کو غصہ آگیا اور وہ بہت زور زور سے چلانے لگا۔ اس کی ہٹوچ "ہاؤ ہاؤ" ہو کر رہ گئی۔ کان پھٹے جا رہے تھے اور اس پاس کی عمارتیں تھراہٹیں ہانت کو اپنی طرف آتے دیکھ کر سارے مجمع کی وہ حالت ہو گئی جو بکریوں کے گلے کی ہوتی ہے۔ جب بھیڑ یا حملہ کرتا ہے۔ آدمی پر آدمی گرنے لگا۔ مرد اور عورتیں چپخنی لگے۔ بچے رونے لگے۔ سب بدحواسی سے ادھر ادھر بھاگنے اور ایک دوسرے کو پکارنے لگے۔ آپس میں کرا کر گر پڑے اور بھاگنے والوں کی لاتوں سے کچل کچل گئے۔ دو ایک تو ایسے بدحواس ہوئے کہ سیدھے ہانت سے جا کر کرا گئے اور اُسکے پاؤں کے نیچے آ گئے۔

ہانت فوارے کے پاس پہنچا۔ ایک آیانچے کی گاڑی چھوڑ کر بھاگ گئی تھی۔ وہ ہانت کے سامنے پڑ گئی اور ایک ٹھوکر میں فٹ بال کی طرح اڑ گئی۔

اب ہانت کی راہ میں فوارہ تھا۔ اُس نے ضرور کچھ رکاوٹ ڈالی۔ یہی کوئی آدھا سکڑا۔ مگر پھر فوارہ ہی فوارہ سمجھو جس کے دھڑام

سہ اس جگہ جوتا تھا اس کی تحقیق نہیں ہو سکی۔ میں نے صرف قیاس سے اس کا ترجمہ انجینئر کیا ہے۔

سے نہیں پیارا۔ اور ہانت چکر اگیشٹا گول بازار کی دوکان کی طرف چلا۔ اس کا رخ مامات دھرمائی کی طرف تھا۔
 فوارے کی لگاؤ سے اس کا غصہ اور بڑھ گیا تھا۔ اب وہ آنا چھ رہا تھا کہ معلوم ہوتا تھا کہ فواروں کی گرج آکاش میں چبھ جانے والے
 پہاڑوں سے ٹکرا رہی ہے

اتنی دیر میں ساوا پارک اور گول بازار غالی ہو گیا۔ عورت کبھرے ہوئے جوتے چل اور لڑکیاں کٹھنرے سے اٹکی ہوئی ساڑیوں اور کرتوں کی
 دھبیاں۔ چلانے کے لئے زخمی اور کھلی ہوئی انبان لاشیں چند لمبے پیسے کی چیل پہل کی یادگار رہ گئیں تھیں۔ فوارے کے پاس کتے کو بکٹ کھلانے
 والا بچہ مہا پنے کتے کے کچل گیا تھا مگر اس کا ہاتھ اور بکٹ ہانت کے قدموں سے پڑ گئے تھے۔ کتا جس طرح پڑا تھا اس سے معلوم ہوتا
 تھا کہ بچارے نے اپنے ننھے مالک کو بچانے کے لئے ہانت پر حملہ بھی کیا تھا۔

ہانت مامات دھرمائی کی دوکان تک پہنچا۔ اندر جانے سے پہلے سانبان سے اُس کا سر کرایا۔ سانبان پاش پاش ہو کر زمین
 پر آ رہا۔ اتنے میں بڑے سخت دھماکے کی آواز آئی اور فواروں سے اپنی منزل عالی شان مہانت کے ہانت پر آ رہی۔

۱۳۱ سمجھ سکتے ہو؟ | مات بھر تھے میدان میں آئی۔ گول بازار کی تباہی کی تصویر آنکھوں کے سامنے اس طرح چھری ہے۔ جیسے میں
 ابھی وہیں ہوں۔ رات ڈائری لکھنے کے بعد ایک بات اور یاد آئی۔ عجیب سی بات ہے۔ جب ہانت مامات دھرمائی
 کی دوکان کا رخ کیا تھا تو اُس کی دوکان پر جتنے خریدار تھے سب اپنی اپنی جان سے بھاگ گئے۔ مامات دھرمائی کا نہیں جانتے ہو اُس نے
 کیا کیا؟ ایک تھال برفیوں کا اٹھایا۔ اس میں بارہ چول رکھے۔ ہانت میں کب بندور لیا اور رام نام چیتا ہانت کی طرف بڑھا۔ اُس کے چہرے
 اور آنکھوں میں کیا سکون اور بھروسہ تھا جس نے دیکھا اُسے یقین ہو گیا کہ ہانت ان کے پاس پہنچ کر اپنے ماتھے پر سینہ دوڑ لگوا لیتا۔
 گلے میں ہار پہنے گا اور مٹھائی کا تھال بیکر واپس چلا آئے گا۔ شاید اسی لئے اس نے اتنی زحمت کی ہے۔ یا ممکن ہے کہ پہلے سے کچھ
 کہی بدی ہو۔

مامات دھرمائی کا قدرت پانچ فٹ کا تھا۔ ہانت کے ٹیکہ لگانے کے لئے بچارے نے سوا اقدام کیا تھا۔ افسوس بادل کی
 دل ہی میں رہ گئی مامات دھرمائی کے قریب آنے سے پہلے ہی ہانت ایک ڈگ رکھ کر سانبان کے پاس پہنچ گیا اور اس کے بعد گرد و غبار اور
 گرتی ہوئی اینٹوں اور شہتیروں نے مامات دھرمائی کو ہانت دوزخ کو چھپا لیا۔ اللہ جانے مامات دھرمائی کی کیا جانی ہوئی۔

۱۳۲ سمجھ سکتے ہو؟ | سنا اس کلمہ میں بھی ایسے لوگ ہیں جو عاقبت اندیشی کے پیچھے اپنی جان تک خطرے میں ڈال دیتے ہیں جسٹ
 شام | نی وقت نے اس کی مثال بڑی بہادری سے پیش کی۔ کل جس وقت ہانت کھڑا توڑ کر بارک میں گھسا۔ اس
 وقت جسٹ صاحب اپنے مکان کی چھت پر جو عجائب گھر کے بغل میں ہے تشریف فرما تھے۔ ہانت کے کھڑا توڑنے کا انہوں نے غور
 سے معائنہ کیا پھر فوراً اپنے بیوی بچوں کو بلا بھیجا اور کہا کہ ہانت نے بے راہ روی اختیار کی ہے۔ یہ دھرمائی کی طرف ایک سست ہوتی ہے

لیکن بے راہ روی کی کوئی قسمت نہیں۔ اس کے لئے سبکدوش ہوتی ہیں۔ اب ہانٹ کا کوئی ٹھیک نہیں کہہ کیا کہے گا اور کدھر جائیگا۔ اس وقت ہم لوگوں کی جان سخت خطرے میں ہے نہ جانے کس وقت وہ ہمارے گھر میں گھس آئے۔ اور ہم پر حملہ کر دے۔

بیوی نے اس پر وہی زبان سے کہا۔

”اول تو امنت اب دور نکل گیا ہے۔ دوسرے وہ چھت پر کیسے آ سکے گا؟“ مجسٹریٹ صاحب اس احمقانہ خیال پر ہنسنے اور بولنے

”تم کیا جانو کہ بے ماہ روی کتنی بُری چیز ہے۔ یہاں اس کا تجربہ کرتے زندگی جیتی ہے زندگی! جب کوئی راہ سے ہٹا تو پھر مٹا۔ اب ہامنہ سے یہ بھی محب نہیں، مہرت ہم پر حملہ کرنے کے لئے یہاں اڑا آئے۔“

پھر وہ کہنے لگے۔

خیر زیادہ باتوں کا وقت نہیں جو کچھ کرنا چاہئے۔ ہم لوگوں کا گول بازار سے جانا تو اب سخت خطرناک ہے۔ اس لئے صرف ایک صورت رہ گئی ہے وہ یہ کہ چھت پر سے کود پڑیں اور اگر نیچے زندہ پہنچیں تو فوراً تھانے کے دامن میں پناہ لیں۔ اس وقت سنتے ہیں کہ مجسٹریٹ صاحب کے چہرے پر وہ شان مٹی جو بڑے سے بڑے فیصلے سناتے وقت بھی نہیں دیکھی گئی تھی۔ وڈھی کا ایک ایک بال ایسا کھڑا تھا جیسے پولیس کے سپاہی پر ٹیڈر اور ملکوں کے اُس پار سے آنکھیں اس اُن بان سے تک رہی تھیں جیسے جیل کی سلاخوں کے باہر سے جیل کا افسر کسی کی مجال مٹی کہ ان کے فیصلے سے سرتابی کرے۔ سب فوراً حکم منت پر تیار ہو گئے۔ بہادر فی زرقانے پہل خود کی اور بڑی بہادری سے کوٹھے پر سے نیچے کود پڑے مگر افسوس! سڑک تک پہنچتے ہی وہ بہانہ کی زد سے ہمیشہ کے لئے بچ گئے۔ اس سے زیادہ افسوس کی بات یہ ہے کہ اُن کے بیوی بچوں میں سے کسی نے اُن کا ساتھ نہیں دیا۔ اس گندی دنیا میں بہت کم سہوت ایسے نکلتے ہیں۔ جو اپنے بزرگوں کے مرنے کے بعد اُن کے نقش قدم پر چلیں۔

بار ایڈیٹیشن میں فی نوٹا کی عاقبت اندیشہ شہادت کی خبر جب سنی گئی تو ممبران بہت متاثر ہوئے اور فرمایا تجویز پیش کی کہ مرحوم نے مسیحی قانونی ذہنیت کا مظاہرہ کیا ہے۔ اس پر ان کا ایک شاندار مجسمہ بڑا کر عدالت عالیہ پر کھڑا کیا جائے۔ مگر بعد سے یہ تجویز یہ کہہ کر مسترد کر دی کہ مرحوم کا قربانی کا فیصلہ چاہے جتنا بڑا اور ہم لوگوں کے لئے باعث تاکید ہو، لیکن اس کے عمل درآمد میں ایک قانونی کمزوری رہ گئی۔ وہ یہ کہ انہیں چاہئے تھا کہ اپنے فیصلہ پر خود نہیں بلکہ دوسروں سے عمل کراتے۔

سمتے ہیں کہ یہ پوائنٹ صدر نے ایسا نکالا تھا کہ اس پر سب ممبروں نے فوراً اپنی تجویز واپس لے لی اور ایک تجویز یہ پیش کر دی کہ ممبر ٹیڈ نی فوفا کی جگہ صدر بار الیوسی اٹین کا مجسمہ عدالت عالیہ پر لگایا جائے۔

۴۴ سمجھو نہ! لہٰذا اندازنی نکتے بھی کیسے نازک ہوتے ہیں! ان باتوں کو کون سمجھ سکتا ہے؟ ابھی ابھی اخبار سے ایک بڑی دردناک خبر معلوم ہوئی ہے۔ مامات دھر کی دکان کی ادپردہ والی خنزروں پر کوئی شخص رسی زابا اپنے ماں

باپ بھائی بہنوں اور چچی بچوں سمیت رہتا تھا۔ ہانٹ کی ٹکر سے مکان جو گرا تو سب دب کر مر گئے۔ گو خدا کا کرنا ایسا ہوا کہ وہ خود بچ رہا صاف بچ رہا۔ نامہ نگار کا بیان ہے کہ وہ اپنے بچنے کی خوشی میں راگ و رنگ کا جلسہ کرنے والا ہے۔ مائے کرنا تو چاہئے۔

اخبار میں ان لوگوں کی فہرست چھپی ہے جو اس حادثے سے مر گئے یا زخمی ہوئے۔ بڑی سب فہرست ہے۔ مرنے والوں میں کچھ تو ایسے ہیں جن کی کمائی پر خاندان بھر کا پیٹ چلتا تھا۔ افسوس! کیسا دردناک حادثہ ہوا ہے۔ ان لوگوں پر ترس آتا ہے۔ آج کتنے گھروں میں کھلم مچا ہوگا۔

۱۴ ستمبر ۱۹۰۲ء شام
غضب ہے! انھیر ہے! ری زابا راگ رنگ کا جلسہ نہیں کر رہا ہے۔ بلکہ وہ کیا تاؤں ہانٹ کی نفی میں بھی نہیں بلکہ خود انجینئر کی مخالفت میں احتجاج کر رہا ہے۔ جیسے انجینئر نے ہانٹ کو اسی دردناک حادثہ کے لئے تو بھیجا ہی تھا۔ اور ری زابا کے ساتھ۔ بری بات میں بھی کتنی کشش ہوتی ہے اور بھی بہت سے لوگ شریک ہیں۔ جس شخص کا بھی کوئی عزیز مارا گیا ہے اس کو ری زابا نے پہلا پھل اپنے ساتھ کر لیا ہے۔

۱۵ ستمبر ۱۹۰۲ء شام
کو نہیں روکتی تو ہم سب اس کو زبردستی روکیں گے۔ پبلک کو اتنا جوش ہے کہ کل بارہ بجے رات تک انجینئر زندہ باد اور ری زابا پر لعنت کے نعروں کی آوازیں آتی رہیں۔

۱۶ ستمبر ۱۹۰۲ء رات
خبر ہے کہ آج رات کو کسی وقت شہری کونسل کا اجلاس ہے اور صبح تک صدر کونسل کا کوئی بیان نکلنے والا ہے۔ آج ہماری انجمن کا جلسہ تھا۔ شاید ہی کوئی ممبر آنے سے رو گیا ہو۔ سارا ہال کچا کچ بھرا تھا۔ برآمدہ گیلری اور صحن ہر جگہ بھیر لگی تھی ضعیف بڈھے رند شرب جان بچے والی عورتیں اکھنڈ ڈرے بچے سب ہی تو موجود تھے۔ وہ ہزاروں برس کا پتھر والا ممبر جو تبرک کی طرح عبادت خانے میں رکھا رہتا ہے۔ آج کم اہتمام میں احتیاط سے نکال کر بیچ مال میں رکھا گیا تھا۔ زمانے کی رگڑ سے گھسے ہوئے اُس کے زینے اور اُس کی برٹ کی ایسی ٹھنڈی سفیدی ہم لوگوں کے دلوں میں وہی اثر پیدا کر رہی تھی جو چاندنی میں گور غریباں کا نظارہ پیدا کرتا ہے۔ میرا دل دھک دھک کر رہا تھا کہ دیکھا جاہتے کہ اس ری زابا کے قصہ کا انجام کیا ہوتا ہے۔

جس وقت صدر صاحب صبح صادق کے چاند کی ایسی سفید پگڑی اور سفید عبا میں نورانی سفید دھڑھی پر ہاتھ پھیرتے تشریف لائے تو انجینئر زندہ باد کا وہ شور ہوا کہ معلوم ہوتا تھا درود دیوار مہراب و منبر ہر چیز نعرے لگا رہی ہے۔ پھر فوراً ہی ایسی خاموشی چھا گئی جیسے سب طرف انسان نہیں ترشے ہوئے بت دھرے تھے۔ گو د کے بچے تک خاموش تھے۔ صدر صاحب نے کھنکھار کر نعرہ شروع کی۔ بتایا کہ ہمارے اوپر انجینئر کے کیا کیا احسانات ہیں۔ اسی کا رحم و کرم کہ اس

کو ہستانی علاقے میں جہاں گھاس ٹمک نہیں پیدا ہوتی ہے اور جہاں منزلوں تک پانی نظر نہیں آتا ہے۔ آج ہم سب اسی کا دیا کھاتے ہیں۔ اسی کا دیا پیتے ہیں۔ اسی کا دیا ہم چمے ہیں اسی پر خواتے۔

ہم سب ہنس کر ڈھاریں مار مار کر رونے لگے۔ خود صدر صاحب کی سفید فادرسی پر بھی آنسو باسی شبنم کے قطروں کی طرح چمک رہے تھے۔ صدر صاحب نے بتایا کہ یہی ری زابا جو آج یوں انجینئر کے خلاف اکڑتے گھومتے ہیں ان کی ماں کی پیدائش سے پہلے ایسی ہار پڑی تھیں کہ بچنے کی کوئی امید نہیں تھی۔ جب وہ انجینئر کے اسپتال میں جا کر رہیں۔ تب اچھی ہوئیں۔ اگر انجینئر کی حمایت اگر عورت پر نہ ہوتی تو آج یہ پیدا تک نہ ہوتے۔ تب ان کو اپنی قدر و عافیت معلوم ہوتی۔

صدر صاحب نے بتایا کہ حکومت نے اس ری زابا کو انجینئر کے خلاف مقدمہ چلانے کی اجازت دیدی ہے اور دو چار روزہ میں وہ منہوس دن آجائے گا جبکہ عدالت کے ہال میں انجینئر کے خلاف گندگی اچھال کر ری زابا ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اپنا منہ کالا کرے گا۔ میرے خیال میں اس کو ایک بار سمجھانا تو چاہئے کہ وہ کیا کر رہا ہے۔ شاید وہ نہ جانتا ہو کہ وہ کیا کر رہا ہے۔ اتمام محبت کے لئے ہم کو اپنا ایک نمائندہ بھیجنا چاہئے۔

صدر صاحب نے نائب صدر کو نمائندہ بنایا اور مجھے گواہ کی حیثیت سے ساتھ جانے کا حکم دیا اور پھر کہا کہ اگر مقدمہ چلا تو اپنی آنکھ کی جانب سے میں انجینئر کی صفائی پیش کر دوں گا۔

خوشی کی تاہیاں بھیں۔ نورے لگے اور پھر جلسہ ختم ہو گیا۔ معلوم ہوا کہ شہر بھر کی انجمنوں نے ملے کیا ہے کہ انجینئر کی طرف سے صفائی پیش کرنے کے لئے اپنے اپنے نمائندے اسی طرح بھیجیں گی۔

آج ہم اور انجمن کے نائب صدر ری زابا سے ملنے گئے۔ جب میں ملنے کے لئے گھر سے نکلا ہوں تو میری آنکھوں کے سامنے ایک ٹوٹا چھوٹا کھنڈ رتھ جو چار روزہ ہونے والی شان محل تھا۔ غلگین آنکھوں کا جوڑا جو دو تے روتے خشک ہو گیا ہے۔ سوکھے ہوتے ہونٹ اور مرجھائے ہوئے ٹال تھے۔ لیکن جب وہاں پہنچا تو دنگ رہ گیا۔ ایک ہال کے نیچے کچھ ٹکڑے میں بیٹن پکس آدمیوں کے دربار میں گاؤں کی لگائے شان سے ری زابا بیٹھا تھا۔ اسے دیکھ کر مجھے اپنا پڑوسی قوال یاد آگیا۔ جس کے نام لاٹری نکل آئی تھی اور ہم سب مبارکباد دینے گئے تھے۔ ری زابا دائیں بائیں ہر طرف اپنا تبسم ازراہ مہربانی بانٹ رہا تھا۔ ہم دونوں سے وہ بہت اخلاق سے ملائکہ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ تو پہاڑ پر ہے اور ہم لوگ نیچے کھڑے ہیں۔ پر وہ اپنے اخلاق سے اس بلندی و پستی کو ڈھانکنا چاہتا ہے۔ خوب بالکل کے ترشے ہوئے بت آج خدا بنتے ہیں۔ ری زابا کو کھنڈ تھا کہ اس پر جو مصیبت پڑی ہے کسی پر نہیں پڑی۔ اسی مصیبت کے سرمائے سے وہ لیڈر بن گیا تھا۔

لے ممکن ہے کہ انجینئر ڈاکٹر بھی ہو۔ یا پھر اس نے اپنے روپیہ سے کوئی اسپتال بنوایا ہو گا۔ لے وہاں حرکات کا دستور بالکل جدا گانہ معلوم ہوتا ہے۔

جب ہم لوگ پہنچے ہیں اس وقت شہر کے ایک امیر کبیر شریف مانتے تھے۔ پہلے دونوں میں سلاموں کا تبادلہ ہوا۔
پھر ایک دوسرے کی تعریفوں کا۔ اس کے بعد امیر کبیر صاحب نے بہت ترقیہ سے مطلب کی بات کہی کہ آپ پر غم کا اتنا بڑا پہاڑ چھٹ پڑا
میں چاہتا ہوں کہ جتنا حصہ جاسکتا ہوں ثباؤں میں باغ والی کوٹھی آپ کے مذکر کرنا چاہتا ہوں
ری زابا نے فوراً پہلو بدلا۔ وہ تارنے کی کوشش کر رہا تھا کہ اس ہیرانی کی قیمت کیا ہوگی۔
”حضور کیا عرض کر رہے ہیں؟“ غم کو اب کوئی غم نہیں مجھے تو اپنے ایسے اور سیکڑوں غمزدوں کی فکر ہے بہانہ پاتے ہی امیر کبیر
صاحب مسکرا کر چلے گئے۔

جی نہیں اس سلسلے میں بھی کچھ کرنا چاہتا ہوں۔ ان غمزدوں کی مالی مدد اور عداوت میں ان لوگوں کی وکالت۔
شاید ری زابا پہلے ہی سے سمجھ رہا تھا کہ یہ امیر کبیر صاحب کو بچا کر سرپرست بنانا چاہتے ہیں۔ یعنی کچھ لایمینی ہمدردی اور دپیہ کے
بدلے مصیبت زدوں کی وکالت کو جو اس وقت ناموری اور لیڈری کا نایاب ذریعہ ہے۔ ٹرپ کرنا چاہتے ہیں۔ اس نے مسکرا کر کہا ”حضور!
اس سلسلے میں جو بدنامیاں اٹھانا پڑ رہی ہیں وہ آپ کے شایاں نشن نہیں۔ اس کے لئے تو وہ بیڑی ایسا گناہم وناکارہ شخص چاہتے۔
سب سمجھ گئے کہ گناہم وناکارہ کے معنی اس جگہ ”عقلمند اور معزز کے ہیں“ بیچارے امیر کبیر صاحب یہ صاف انکار پا کر چڑھے گئے
زادیر خاموش بیٹھے رہے اور پھر آداب بجا لا کر رخصت ہو گئے۔

ان کے جانے کے بعد ری زابا صاحب ہم لوگوں سے ایسی آواز میں جو گنگناتے کے لئے زیادہ موزوں تھی مخاطب ہوئے اور بلا تہدید
سمجھانے لگے کہ ہم کو لوگوں کی مخالفت سے خوفزدہ نہ ہونا چاہئے وہ یہ سمجھ رہے تھے کہ ہم بھی ان کے دربار کی حاضری کے لئے آئے ہیں
میں نے وہی زبان سے عرض کیا کہ ہم ایک اور مطلب سے آئے ہیں۔ انہوں نے سنتے ہی کہا ہاں ہاں میں سمجھ گیا اور پھر اپنی نصیحت شروع
کر دی۔ نائب صدر صاحب سنتے رہے بیچ میں جیسے ہی ری زابا صاحب ذرا سانس لینے کوڑکے انہوں نے فوراً تیزی سے
بولنا شروع کر دیا۔ کہنے لگے۔

”حضور ہم لوگ دارمان ای انجن کے ممبر ہیں۔ اس نے ہم کو آپ کے پاس بھیجا ہے تاکہ ہم آپ کو معاملے کی اوپنچ بیچ“۔۔۔۔۔

ری زابا صاحب فوراً بولے ”ہاں اوپنچ بیچ۔ میں تو یہی سمجھا رہا تھا۔۔۔۔۔“
یہ کہہ کر وہ پھر تقریر کرنے لگے۔ وہاں بات کہنے کی گنجائش ہی نہیں تھی اس لئے ہم لوگ بلا کچھ بے سے واپس چلے آئے۔

۱۹ ستمبر ۱۹۷۷ء | چھوٹی بچی بہت تیز بخار میں مغم رہی ہے۔ پہلے اُس کے لئے ڈاکٹر سے دو الادینا تب جانا۔
رات | آج ری زابا کا مقدمہ تھا۔ جیسے میں گھر سے نکلنے لگا بیوی سنہ یہ کہا۔ میں نے بھی سوچا کہ یہی مناسب
ہے۔ جب باہر نکلا تو دیکھتا آیا ہوں کہ سب دکانیں بند پڑی ہیں۔ وہ مکانات جو ہر وقت ہنستے اور گاتے رہتے تھے۔ اس وقت منہ

لکائے افسردہ کھڑے ہیں۔ سڑکوں پر جھوٹے پتے اور روی کاغذ اڑے اڑے پھر رہے ہیں۔ ہر طرف بیوگی برس رہی ہے۔ خاموشی سے سوجھکائے ہوئے آدمیوں کے غول عدالت کی طرف جارہے ہیں۔ بس ان کے قدموں کی چاپ اور کھسکھس سے جو آواز پیدا ہوتی ہے وہی دنیا کی آواز ہے۔ ایسے میں ڈاکٹر کا پتہ کہاں ملتا۔ مجھے گھر واپس آکر بیوی کو خبر کر دینا چاہئے تھی۔ مگر اس وقت کی رو میں جاسونے سمجھے ہوئے۔ عدالت کی عمارت کے اندر پہنچ گیا تب ہوش آیا

عدالت اندر باہر ہر طرف سے اتنی بھری ہوئی تھی کہ کہیں تل دھرنے کی جگہ نہ تھی۔ مرد و عورت بوڑھا بچہ جوان ادھیڑ سب ہی توجہ تھے۔ ہال کے بیچ میں ری زابا سرخ شیروانی اور آڑی ٹوپی پہنے اپنے مریدوں کے جھڑ میں گھرا ہوا چیخ رہا تھا۔ جیسے شراہوں کی غسل میں دیہاتی پتیریا مرید تھے کہ اس کی بے بات کی بات پر بھی ان کو سنسی آ رہی تھی۔ ہاں اور یہ بھی بتا دوں کہ ان لوگوں نے اس ٹڈ سے کہ پلک ان کی تکابوٹی نہ کر ڈالے اپنے چاروں طرف پولیس کھڑی کر رکھی تھی۔ اتنے میں ججوں کی آمد ہوئی۔ اور فوراً سناٹا چھا گیا۔

جیسے ججوں کا حکم ملاری زابا نے اپنے کپڑوں کی شکلیں برابر کیں حالانکہ وہاں ایک شکن بھی نہ تھی۔ پھر کھیس کاڑھ کر اپنے مریدوں کی طرف دیکھا اور بحث شروع کی۔

”حضور والا!“

اس وقت آنا سناٹا تھا کہ ججوں کے کاغذ اُلٹنے پلٹنے تک کی آواز سنائی دے رہی تھی۔

ری زابا کی تقریر کر گیا تھی؟ مجھے تو اس سے الجھن ہونے لگی۔ ذرا سی بات چھ گھنٹہ میں کہی۔ وہی بات جو وہ لوگ پہلے دن رٹ رہے ہیں کہ ہانت کو انجینئر نے بنایا ہے۔ اس کی شکل صورت وضع قطع، چال ڈھال بونا چانا، رفتار فلاں جگہ سے چلتا فلاں جگہ سے ٹرانا۔ یہ سب انجینئر نے اس میں پیدا کیا ہے۔ ہانت میں مجال نہیں کہ اپنے میں ایک بات بھی از خود پیدا کرے۔ چنانچہ انجینئر نے ہانت کے بنانے کے بعد جو بیان نکالا تھا اس میں یہ فقرہ تھا کہ یہ میرے ارادے سے چلے گا اور میرے ارادے سے ٹوٹے گا اور میرے ارادے سے باتیں کرے گا۔ میں اس سے میلوں دور رہوں گا مگر میرا ارادہ اس کے ساتھ رہے گا۔

اس کے بعد دکیل کہنے لگا کہ ہانت کو شہر میں چلنے پھرنے کی صرف اسی وجہ سے اجازت دی گئی تھی کہ اس کے حرکات و سکنات کا ذمہ دار انجینئر ہے اور انجینئر کے کاموں پر پورا بھروسہ کیا جاسکتا ہے۔

اچھا! اگر تھوڑی دیر کے لئے مان لیا جائے کہ ہانت کی بے راہ روی کا ذمہ دار انجینئر نہیں بلکہ کوئی اور مثلاً الف ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آج سے ہم کو انجینئر کی کاریگری اور اس کے الفاظ پر کوئی بھروسہ نہ رکھنا چاہئے۔ کیونکہ ہر چیز کے ہارے میں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ اے الف خراب نہ کر دے۔ ایسی حالت میں حکومت نے جو ہم سب کو انجینئر کے دھم و کرم پر چھوڑ دیا ہے ہمت

غسل کی ہے۔ بہت ممکن ہے کہ اس کی چلاتی ہوئی خوراک بنانے والی مشینیں کل زہر بنانے لگیں۔ اس کو پہاڑوں پر بنایا ہوا آبپاشی کا بند بھٹ جائے اور ہم سب غرقاب ہو جائیں۔

میں سمجھتا ہوں کہ میرے جواب میں کہا جائے گا کہ انجینئر نے ہانت کو بنایا۔ اس نے مشینری فنٹ کی اور ایک انداز پر چلاتی۔ یہ سب ٹھیک ہے۔ چنانچہ ہانت اسی کے حکم پر چلا اور اتنے دن تک چلتا رہا۔ لیکن اب جو یہ غلطی ہو گئی ہے ایک ناگہانی بات ہے جس کی ذمہ داری اس پر کسی طرح نہیں آسکتی ہے۔ یہ وہ دلیل ہے جس سے ہمارے شہر کے اخباروں کے کالم کے کالم نگار نے کئے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ انجینئر نے جب ہانت کو تیار کیا ہے تو اسے اس بات کا علم تھا کہ یہ مشین بگڑ سکتی ہے؟ اور یہ کہ اگر بگڑ جائے تو اس کا کتنا وقت کا انجام ہوگا؟ اگر اسے یہ علم تھا اور پھر بھی اس نے ہانت کو شہر میں چلایا۔ پھر تو انجینئر کی ذمہ داری اتنی بڑھ جاتی ہے گویا تمام خوفناک حادثات اس نے خود کئے ہیں۔ اگر اسے علم نہیں تھا تو پھر ایسے شخص کو قطعی اتنا بڑا انجینئر سمجھنا چاہیے کہ ہماری موت اور زندگی بھلا بڑا سب اس کے ہاتھوں میں سوئپ دیا جائے۔

لوگ یہ دلیلیں سن رہے تھے اور دل ہی دل میں نفرت کر رہے تھے۔ دلیل سے ثابت کرنے کا کیا۔ کوئی مشتاق ہو تو یہ شک ثابت کر سکتا ہے کہ دن کے وقت رات اور رات کے وقت دن ہوتا ہے۔ ابھی اس کی تقریر ختم بھی نہیں ہوئی تھی کہ آسمان سے گرجنے کی آوازیں آنے لگیں۔ میں نے سراسمٹا کر دیکھا تو بادل کا کہیں دور دور پہ نشان نہیں تھا۔ شمالی پہاڑ گرج رہے تھے۔ میں نے دل میں کہا الہی خیر کیجئے۔

جب واپس آیا ہوں تو لڑکی کی حالت سرسامی تھی۔ مگر میں کچھ اتنا پریشان تھا کہ اس کے پاس گیا تک نہیں۔ کیا ہونے والا ہے؟ انجینئر اور غلطی! یہ کبھی نہ رہی۔ اب پاگل ہو گیا ہے۔ ایسے ہی کچھ شوک سننے تو ہماری انجمن کے صدر سے رفع کر لئے ہوتے۔ وہ لوبلا کی چلا رہی ہے۔ اولاد بھی رحمت نہیں زحمت ہوتی ہے۔ اس کی وجہ سے نہ دن کو چین۔ بلے نہ رات کو نیند۔

۲۰ سمجھ سکتے تھے | آج میری وہ حالت تھی جو گھوڑوں اور دالے کی ہو جاتی ہے۔ جب گھوڑے منزل پر پہنچنے والے ہوں۔ رات راستے بھر دل دھڑک رہا تھا۔ کہ دیکھا چاہئے کہ آج مقدمہ کس کل بیٹھتا ہے۔ آج ہماری انجمن کا صدر

دکالت کرے گا۔ دوسری طرف یہ بھی فکر تھی کہ لڑکی کو بھرائی حالت میں چھوڑ کر آ رہا ہوں۔ بچانے رات کو طے کی یا نہیں۔ عدالت جب پہونچا ہوں تو سوائے ری زابا اور اس کے مریدوں کے سب کے ہونٹوں پر مہر لگی ہوئی تھی۔ ری زابا اپنے مریدوں سے چلا چلا کر باتیں کر رہا تھا اور وہ لوگ بات بات پر ہنسی کے مارے تیار ہوئے جا رہے تھے۔ اس وقت ہنسی کی

لہ لہا اس ملک میں سانس اتنی ترقی کر گئی ہے کہ وہاں کی عادی طریقوں پر مشینوں سے خوراک تیار کر لی جاتی ہے۔ جس کی بیاں ابھی کو شش رہی، سو رہی ہے۔

کوئی بات تھی؟ کامیابی کا نشہ بھی کیا چیز ہے
 ہمارے وکیل نے کھڑے ہوتے ہی پوچھا کہ اصل مجرم یعنی ہانت کو حاضر عدالت کیوں نہیں کیا گیا؟ اس پر عدالت نے کہا کہ وہ
 نہیں سمجھا گیا اس لئے حاضر نہیں کیا گیا۔ وکیل نے اس پر کیا خوب کہا۔ کیا اس سے میں یہ سمجھوں کہ عدالت نے پہلے ہی سے فیصلہ کر لیا ہے
 کہ مجرم نہیں ہے؟ یہ اعتراض اس کا ایسا چپکا کہ فوراً عدالت نے ہانت کی حاضری کا حکم دیا۔ تھوڑی دیر میں ہانت آیا۔ اس کے پانڈ
 اور کمزخیروں میں کسے ہوئے تھے اور پولیس کے سپاہی گھسیٹ رہے تھے۔ اس کی غلہ ایسی اٹکیں اب پہلے کی طرح چکر مکر کرنے
 کی جگہ نیچے جھکی ہوئی تھیں۔ چہرے کا رنگ ایسا اٹا ہوا تھا جیسے مر گیا ہو۔ پتہ ہے کہ کیسا ہی پتھردل کیوں نہ ہو کئے پر کچھ نہ کچھ نہایت ہرز
 ہی ہے۔ مجھے حالانکہ یقین آ گیا تھا۔ کہ اصل مجرم وہی ہے مگر پھر بھی کج بخت پر ترس آ ہی گیا
 وکیل صاحب نے سوال کیا کہ مجرم کیسے آیا؟ کیا خود چل کر آیا ہے؟ مخالف کے وکیل نے جواب دیا نہیں خود سے نہیں آیا ہے بلکہ اسے
 سپاہی زخمیروں سے گھسیٹ کر لائے ہیں۔

دو چار ادھر ادھر کے سوالوں کے بعد پھر ہمارے وکیل نے پوچھا کہ کیا اسی طرح ہانت بازار میں نکلتا تھا۔ وکیل مخالف نے جواب دیا نہیں
 وہاں وہ خود چلتا تھا۔ ہمارے وکیل نے اب عدالت کو مخاطب کر کے کہا دیکھئے حضور! وکیل صاحب قبول رہے ہیں کہ ہانت کی دو حرکتیں ہوتی ہیں
 ایک غیر اختیاری جس سے وہ عدالت میں آیا ہے اور ایک اختیاری جس سے وہ بازار میں چلتا تھا۔ مخالف وکیل کے بیان سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے
 کہ ہانت نے جو جرم کیا ہے وہ اختیاری حرکت سے کیا ہے جب اس نے اختیاری حرکت سے جرم کیا ہے۔ تو پھر وہ قصور وار کیوں نہیں؟
 اس نکتہ پر وکیل مخالف کا منہ اتر آیا۔ عدالت نے بھی بہت داد داک۔ اور پبلک کی تو حالت نہ پوچھو اس نے تو ایسے ایسے نعرے
 لگائے ہیں۔ اتنی تالیاں پیٹی ہیں کہ پانچ منٹ تک کوئی کارروائی ہی نہ ہو سکی۔ میں نے ہانت کی طرف دیکھا تو اس کا منہ کھلے کا کھلا رہ گیا
 تھا۔ میں نے دل میں کہا لو اور بے قصور بنو۔

ہمارے وکیل نے عدالت سے کہا میں یہ نہیں کہتا ہوں کہ ہانت خود جاندار اور بارادہ انسان ہے۔ نہیں۔ اس کی جان لو اور بارادہ چمچ
 ہے انجنیر کا حلق کیا ہوتا ہے۔ اسی کی طاقت اور ارادے سے یہ چلتا ہے اور اسی کی طاقت اور ارادے سے ٹھہرتا ہے۔ بغیر اس کی مرضی کے یہ اپنے
 بھی نہیں چل سکتا۔ مگر ساتھ ساتھ انجنیر نے اپنی اجازت سے اسے اپنے فعل کا مختار بنا دیا ہے۔ اگر شک ہو تو اس کا دماغ کھول کر دیکھ لیجئے۔
 اس میں یہ بتانے کے لئے کہ کدھر شمال ہے اور کدھر جنوب کدھر مشرق ہے اور کدھر مغرب قطب بن بھی لگا ہوا ہے۔ مزاج کی گرمی کو اعتدال
 پر رکھنے کے لئے تھرماسٹر لگا ہوا ہے۔ بے راہ روی سے بچنے کے لئے برک بھی ہے۔ اس کے بعد بھی اگر اس نے قصور کیا ہے تو اس کا ذمہ دار کون؟
 اب ہمارا وکیل کہنے لگا کہ اگر غور کیجئے تو ہم انسان ہمیشہ سے مرن ہانت ہی کو نہیں بلکہ تمام انجنوں کو جاندار اور فاعل مختار مانتے چلے

لے گا نا انجنیر عدالت کی حاضری سے مستثنیٰ ہو گا۔

انے میں۔ مثلاً ہم کہتے ہیں "ابن آرا ہے" "ابن گیا" "ابن بولا" یہ تمام فقرے بتاتے ہیں کہ دن میں ہم ابن کو دبی درجہ دیتے ہیں جو ایک نسلی کو۔ مروت بھی نہیں۔ بلکہ ان پر اخلاقی فیصلے بھی کرتے ہیں۔ "یہ ابن اچھا ہے" "وہ ابن بُرا ہے" اس کی سب سے اچھی مثال اخبار کے ایک بیان میں ملتی ہے وہ لکھتا ہے: "جب ہانت بیڑ میں گھستا اور لوگوں کو کھلتا جارہا تھا تو عورتیں اُسے کوس رہی تھیں" "عوامی حکومت آئے" "یہ تو نے کھنت کے پاؤں ٹوٹیں" اس کا مان مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے تحت الشعور میں اسے جاندار فاعل جتنا سمجھ رہی تھیں جب ہانت جاندار فاعل نہ تھا۔ اور اس پر اخلاقی فیصلے نازل ہو سکتے ہیں تو پھر وہ اپنے اس جرم کی سزا کیوں نہ پائے؟

کہا جائے گا کہ اگر ہانت فاعل متناہ ہے تو انجینئر کا اس کے افعال میں کیا دخل؟ یہ سوال ایک مغالطہ ہے۔ درجہ ہانت کے برغل میں اس کا ذاتی ارادہ اور انجینئر کا ارادہ دونوں پائے جلتے ہیں۔ انجینئر چلاتا ہے ہانت چلتا ہے انجینئر موڑتا ہے ہانت موڑتا ہے انجینئر بلوتا ہے ہانت ہوتا ہے۔

کسی نے یہ سوال کیا کہ اگر ہانت میں ایسا ہی ارادہ ہے تو پھر وہ خود ہی اپنا انجینئر ہے۔ دلیل نے کہا نہیں۔ اس سے یہ نہیں ثابت ہوتا۔ ہانت کو اختیار اور ارادہ ملا ہے مگر ایک حد تک۔ مثلاً وہ زمین پر چل سکتا ہے۔ گڑا ہان پر نہیں اڑ سکتا۔ آنا سن کر لوگوں کے دلوں پر سے ایک بوجھ سا دور ہو گیا۔ انہوں نے اپنا شور مچایا۔ بات بات پر آئی تالیاں مٹیں کہ میں تو تقریر بھی نہیں سن سکا۔ مروت آنا سمجھ سکا کہ دلیل نے یہ بھی ثابت کر دیا کہ انجینئر کو ہانت کی بے راہ روی کا ملحق تو ضرور مگر اس پر بھی انجینئر پر یہ الزام نہیں آتا ہے کہ اس نے ہانت کو پیسے سے کیوں نہیں درست کر لیا۔

اب صدر نے عدالت سے مخاطب ہو کر کہا:

"حضور یہ وہ عدالت ہے جو ہزاروں سال سے انسان کے دکھ سکھ رنج و خوشی سزا و جزا کا فیصلہ کرتی آئی ہے۔

یہاں پہنچ کر صدر کی آواز بھرا گئی۔

اس کی ابتدا نامی کی لمبی اندھیاری رات کو چیرتی ہوئی اتنی دور نکل گئی ہے کہ آج ہماری آنکھوں سے بالکل ادھمبل ہے۔ اسی مقدس عدالت کے سامنے ہم انصاف کی روتیوں کا اتنا قدیم ذخیرہ لئے فریادی ہیں کہ اس بے عقلی کے فتنے کو بانسہ سرے لائے۔ جب ہمارا صدر تقریر کرنے بیٹھا ہے تو زبان پر تاثر کی مہر لگی تھی۔ مگر آنکھوں سے شکر یہ کی پیشیں نکل رہی تھیں۔

عدالت نے ہانت کی طرف مخاطب ہو کر پوچھا تم اپنی صفائی میں کچھ کہنا چاہتے ہو؟ ہانت بالکل خاموش تھا شاید سوچ رہا تھا کہ کیا کہوں۔ کون جانے اس کے دل پر کیا بیت رہی ہے۔ مگر ماننا پڑتا ہے کہ چہرے پر بلا کا ضبط تھا۔ اس کی خاموشی پر عدالت نے ڈانٹا اور پولیس والوں نے ٹھیکلا اور چمکایا۔ اب تو سورج کی ایسی جھپتی سپائی کے سامنے ہانت نے گردن جھٹائی۔ اور پاؤں کی طرف دیکھنے لگا۔ اس وقت اس کی آنکھوں کی سیاہی کا ہلکا سا خط جو سامنے سے دکھائی دیتا تھا۔ صاف دل کی سیاہی کا پتہ دے رہا تھا۔

پتھ ہے کہ انصاف کی پکڑ میں دیر ہے اندھیر نہیں۔

پبلک کے شور و تالیوں کے درمیان میں میں نے ری زابا اور اس کے مریدوں کے مجنوں پر نظر ڈالی۔ اسے وہ تو اس طرح جھٹ گیا تھا۔ جیسے مرغیل کا نال بلی کے حملے پر۔ ری زابا تو ذرا آگے بڑھا ہوا کھڑا تھا اور اس کے ساتھی نہ جانے چپکے چپکے کدھر کھسک گئے تھے۔ عوچار جو کھڑے تھے وہ بھی ری زابا سے ایسے کئے کئے کہ سرسری دیکھنے والے کو پتہ بھی نہیں چل سکتا تھا کہ ان کا ری زابا سے کوئی تعلق بھی ہے۔ وہ مارا۔ اور خوش ہوا اور منہ منہ کر تھرا کر!

اب عدالت نے پبلک سے پوچھا کہ ہانت کی طرف سے کسی کو صفائی تو نہیں پیش کرنا ہے؟ ہر طرف سناٹا تھا۔ ایسے سیاہ کا دم بھرم کی طرف سے کون بولتا۔ اتنے میں ایک سپر جیپ کرتی ہوئی آواز سنائی دی۔ میں صفائی پیش کر دوں گی۔ یہ ایک بارہ سال کی لڑکی تھی جو ایک کونے سے چلا رہی تھی۔ اس کی ماں نے فوراً اس کا منہ دبایا اور کہنے لگی۔ جی نہیں حضور یہ یوں ہی کہتی ہے۔

عدالت نے کہا ہم اسے بھی موقع دینا چاہتے ہیں۔ کہ جو کہنا ہو کہے۔
لڑکی دوڑ کر ہانت کے پاس گئی اس کی ٹانگوں سے پٹ کر کہنے لگی۔
”اس کا کوئی قصور نہیں ہے۔ یہ تو بالکل نیک ہے بہت اچھا ہے۔“

حدالت۔ بس ایا اور کچھ کہنا ہے۔

لڑکی۔ یہ بہت نیک ہے۔ بہت اچھا ہے۔

ہماری لڑکی ہانت کو کھلونا سمجھے ہوئے تھی سب اس پر ہنس دیتے اور عدالت پر غصہ ہو گئی۔

اس وقت ہر طرف اتنی خوشی تھی۔ اتنا شور تھا کہ معلوم ہوتا تھا ہر شخص کی زندگی کی ساری مصیبتیں اک دم سے ختم ہو گئی ہیں۔ اس ہنگامہ میں کہیں میری گھڑی گر گئی۔ میں اسے ڈھونڈنے لگا۔ اس کے ڈھونڈنے میں اتنی دیر ہو گئی کہ ساری عمارات خالی ہو گئی۔ چہرے اسی دروازے بند کر کے چلے گئے اور شام کا اندھیرا آمدوں اور درختوں کے نیچے بسیرا لینے لگا تب اکدم سے گھڑی ایک اینٹ کے پیچھے چپکتی نظر آ گئی۔ میں اسے لیکر جب واپس آنے لگا تو دیکھتا کیا ہوں کہ ایسے سناٹے میں ری زابا کسی طرف سے نکل کر جا رہا ہے۔ کیا وہ ابھی تک کہیں چھپا ہوا تھا؟ اس کے

چہرے پر ایسی سوگ منا رہی تھی۔ سر جھونٹیں اور ہلکی اس بڑھیا کی طرح جو گئی جوانی ڈھونڈتی پھرتی ہو۔ زمین کی طرف جھکی ہوئی تھیں۔ اس کی نگاہ میرے اوپر نہیں پڑی۔ میں کھڑا دیکھتا رہا۔ آگے دھند لگا پیچھے دھند لگا اور اس طرح وہ عمارت سے نکل گیا۔

شمالی پہاڑوں کی چوٹیاں جو ہزاروں لاکھوں برسوں سے انسانی کارناموں کا مشاہدہ کرتی آئی ہیں۔ اس وقت ہلکی سیابھی کا دوپٹہ اوڑھے آسمان کی نیلا ہٹ میں دو رنگ گھسی ہوئی صرٹ ایک ٹٹا تے ستارے کی روشنی میں ہماری دنیا کو بے توجہی سے دیکھ رہی تھیں۔ ان سنگین چوٹیوں کو کیا اندازہ ہو سکتا ہے کہ ہم انسانوں نے کیا کامیابی حاصل کی ہے۔

راستہ ہمیں یہ دیکھتا آیا کہ لوگ گھروں کو چراغاں کر رہے ہیں۔ جب اپنے گھر آیا تو دہاں بھی چراغاں نظر آیا۔ اندر آکر یہ بھی خوشخبری لی کہ بھی کا بھلا تر گیا۔

۲۱۔ سمجھ ۱۴۰۲ھ ند | آج اخباروں نے ری زابا پر سخت من طعن کی ہے۔ لیکن اسی سلسلے میں ایک تبیب بحث چھڑ گئی ہے۔ یہ تو سب مانتے ہیں کہ ری زابا نے انجینئر کی مخالفت کر کے بہت بُرا کیا ہے۔ مگر اختلاف اس میں ہے کہ فعل کی برائی اس بات میں ہے کہ اس نے ایسا سوچا کیوں یا اس بات میں کہ اگر سوچا تھا تو زبان سے کیوں نکالا۔ یہ بحث اتنا طویل ہو گئی کہ آج دو جماعتوں میں اس پر پار پیٹ ہو گئی۔ تین شخص زخمی ہوئے۔

میرے خیال میں اصل جرم اسی میں ہے کہ ایسا سوچا کیوں؟ جو بات مافی ہوتی ہے بس وہ مافی ہوتی ہے۔

یہ بھی خبر ہے کہ ابھی دو ایک انجمنوں کی طرف سے اور بحث ہوئی۔ آج انجمن کے صدر کی بحث منکروں پر سے بڑا بوجھ اتر گیا۔ دل تو بڑا پانی ہوتا ہے نا۔ وہ ری زابا کے کہنے میں کچھ نہ کچھ آگیا تھا۔ کبھی کبھی ایک کٹھک سی ہو جاتی تھی کہ اگر انجینئر قصور وار نکلتا تو ————— مگر تو بہ تو م۔ یہ کیسی بات ہے۔ آج ری زابا کی ہر بی صورت دیکھ کر تو دل کو اتنا سکون ہے گویا جیتے جی جنت مل گئی۔

۲۱۔ سمجھ ۱۴۰۲ھ ند | آج عدالت میں تین انجمنوں کی طرف سے کیل سپیش ہو گئے۔ ایک کیل نے کہا میں مانتا ہوں کہ ہانٹ مشب | قصور وار ہے میں اس کی طرف سے صفائی نہیں کرنا چاہتا ہوں۔ میں صرف یہ چاہتا ہوں کہ حق کی حمایت

اور حق یہ کہتا ہے کہ ہانٹ کو قصور وار ٹھہرانے سے پہلے دیکھ لینا چاہئے کہ اس میں تحریک کی ہے۔ اصل مجرم وہی ہے جس کی تحریک ہے۔ اگر ذرا بھی غور کیا جائے تو کھل جاتا ہے کہ ساری حرکت سڑک کی ہے۔ اس کو چاہئے تھا کہ ہانٹ کو شمال کی طرف موڑتی۔ مگر اس نے جنوب کی طرف موڑ دیا۔ ہانٹ بچا رہے گا جو کچھ قصور ہے وہ یہ کہ اس کے ہیکلے میں آگیا۔

دوسرے کیل نے بھی صرف 'حق' کی حمایت کے لئے ہانٹ کی صفائی پیش کی۔ کہنے لگا کہ ہانٹ کو قصور وار ٹھہرانے سے پہلے دیکھ لینا چاہئے کہ اس نے جرم کن حالات میں کیا ہے۔ وہ بہت لمبا راستہ طے کر کے ٹھکا ماندہ گول بازار تک آیا تھا۔ یہاں کالی آنکھیں ہنستے ہونٹ اور رنگین تالیوں نے اس کا استقبال کیا۔ اس پر اس نے خوش ہو کر ان سب کو سلام بھی کیا۔ اسی حالت میں بڑھتا ہوا جب وہ عجائب گھر تک پہنچ گیا تو اس کے داہنی طرف سناٹا تھا اور بائیں طرف حسن وزنگ کے جھرمٹ۔ اخباروں کے بیانون سے یہاں تک معلوم ہوتا ہے کہ اس نے مرنے کا ارادہ کیا تھا مگر نہیں مڑا۔ کیا اس سے یہ صاف سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ اس رنگیں مغل نے اپنی اداؤں سے آگے ایسا بھالیا کہ غریب کو شمال حزب کی نیز نہیں رہی۔ اب میں عدالت سے پوچھتا ہوں کہ ایسی حالت میں قصور ہانٹ کا ٹھہرنا ہے یا اس مجمع کا جس نے اسے گمراہ کیا۔

تیسرے کیل نے کہا کہ میں مانتا ہوں کہ ہانٹ مختار ہے اور یہ بھی مانتا ہوں کہ یہ قصور اس نے اپنی سمجھ سے کیا۔ لیکن پھر بھی میں

پوچھتا ہوں کہ اس کی کچھ میں یہ خرابی کیسے آئی؟ یہ یقینی بات ہے کہ انجینیر نے اس کو بے عیب ہی بنایا ہو گا۔ اسی سوال کے جواب میں ذرا ان دستروں پر نظر دوڑائیے جن کے ہاتھوں یہ تیار ہوا ہے۔ جنہوں نے اس کی آواز اس کی چال درست کی ہے اور جو کئی سال سے اس کی نگرانی کر رہے ہیں۔ کیا وہ ان قصوروں کے ذمہ دار نہیں ٹھہرتے ہیں؟ عدالت کو یہ اعتراض ایسا مناسب معلوم ہوا کہ اس نے فوراً دستروں کو گرفتار کر بلوایا۔

دوستری بانٹتے کانپتے آئے۔ دُور سے چہرے ایسے سفید جیسے دھلا کپڑا۔ آنکھیں آنکھی سے پریشان چڑیوں کی طرح ہنسی ہوئی۔ عدالت نے ان کا قصور انہیں بتا کر پوچھا کہ کہو تم اپنی صفائی میں کیا کہتے ہو؟ دونوں نے ہاتھ جوڑ کر گڑ گڑا کر کہا۔

حضور! ہم لوگ بالکل جاہل اور نا سمجہ ہیں۔ ہم کو جیسا جیسا انجینیر کی طرف سے حکم ملتا ہے ویسا ہم کر دیتے ہیں۔ اگر اس سے ہم ندامتی کم و بیش کنا چاہیں تو کبھی نہیں سکتے ہیں۔ اس کی ہم میں اہلیت ہی نہیں ہے۔ عدالت نے یہ عذر مان لیا۔

پھر دستری ہاتھ باندھ کر کہنے لگے: "اجازت ہو تو کہیں قصور کس کا ہے؟"

عدالت: کس کا؟

"حضور ہم نے ہانت کو اپنے ہاتھوں سے تیار کیا۔ اس کے چلنے پھرنے بولنے اور پانی چھڑکنے کی سال بھر سے نگہداشت کر رہے ہیں ہم جانتے ہیں کہ وہ کتنا سمجھدار ہے اور اس کا ہر قدم کتنا صحیح پڑتا ہے۔ وہ کبھی اپنی مرضی سے ایسا جرم نہیں کر سکتا ہے۔ یہ سارا کیا دھرا اس بے وقوف چھکڑے کا ہے۔ یقین مانتے کہ وہ اتنا بے وقوف ہے کہ آکا پچھا دانا بایاں کچھ نہیں جانتا ہے۔ اسی بے وقوف کی صحبت میں رہتے رہتے نہایت کی ساری بد عمارتیں گئی اور اس کے لئے بھی دانا بایاں کیساں ہو گیا۔"

آج کی بجڑوں پر جو خاروں میں تبصرے ہو رہے ہیں وہ بھی خراب ہیں۔ باتیں تو سب پر متفق ہیں کہ قصور چھکڑے کا ہے۔ ہانت کو بالکل چھوڑ دینا چاہئے۔ باپوں میں سے کچھ تو سڑک سمجھتے ہیں اور کچھ چھکڑے کا۔

رہی بھالی لینے والی دلیل۔ اس پر گول بازار میں روز کے جمع ہونے والے تو بہت ہی ناراض ہیں۔ ان کا بس بچے تو جس کیل نے یہ بات کہی تھی اسے توپ دم کر دیں۔ لیکن ان کے علاوہ شہر بھر کے جوانوں کے ماں باپ اس بات کو معمول بات سمجھتے ہیں اور اس پر غور کر رہے ہیں۔

۲۲ ستمبر ۱۹۴۷ء | آج بزرگوں کی آہن کا کیل پیش ہوا۔ اس نے کہا کہ ہم کہتے ہیں چھت اوپر ہے۔ زمین نیچے۔ اسی طرح ہمارے بیاں چار تین ہوتی ہیں مشرق مغرب شمال جنوب چار سمتوں کے کونے اعداد کہنے بھی ہیں ہم ذرا ہی سنتے بہتے ہیں اور سننے سننے سمجھنے لگتے ہیں کہ کہیں واقعی ہیں۔

رات

اگر ذرا اس نظام سنی سے باہر نکل کر اتنی دنیا پر نگاہ ڈالتے تو اوپر نیچے کیا ہو گا۔ کون حصہ اوپر ہو گا کون نیچے؟ اس طرح پھر تمہیں کیا

ہوں گی۔ کون مشرق ہوگا اور کون مغرب؟ ہم ذرا بھی اپنا تخیل بڑھا دیں تو معلوم ہو جائے گا کہ سب فرضی چیزیں ہیں اور پرانیچے مشرق، مغرب، یہ کچھ نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یا تو ہر سمت ایک سمت ہے یا کوئی سمت کوئی سمت نہیں ہے۔

اس حقیقت کے جاننے کے بعد یہ سوال ہی فضول ہو جاتا ہے کہ ہانمت دانی ہٹ کے بجائے بائیں طرف کیوں مڑ گیا۔ دائینی طرف اور بائیں طرف کیا؟ اسے مڑنا تھا مڑ گیا۔ بلکہ اگر وسیع نظر سے دیکھو تو مڑنا ہی کوئی چیز نہیں۔ اسے حرکت کا عکود یا گیا تھا۔ وہ حرکت کرتا رہا اور اگر اس سے بھی وسیع نظر سے دیکھو۔ وہ وسیع نظر جہاں پہنچے کہ کائنات کی سرحدیں ٹوٹ جاتی ہیں۔ جہاں پہنچے فساد بقا کا سنگ بنتا ہے۔ تو صاف نظر آئے گا کہ حرکت و سکون بھی کوئی چیز نہیں ہیں۔ ہانمت کو ایک حکم ملا تھا وہ اسے انجام دیتا رہا۔ تب حرکت نفس الامر میں کوئی چیز نہیں تو یہ سوال کہ ہانمت ادھر کیوں مڑا، ادھر کیوں نہیں مڑا۔ بالکل فضول اور بیکار ہے۔

اس لئے ہمارا خیال یہ ہے کہ ہانمت کو سزا دینا کہ وہ جنوب کی طرف کیوں مڑا۔ یا چھکڑے کو سزا دینا کہ اس نے ہانمت کو کیوں بے راہ کیا ایک فضول سی بات ہے۔ لیکن اگر سزا دے بھی دی جائے تو بھی کوئی مضائقہ نہیں۔ اس کی محفلت کرنا بھی ایک فضول سی بات ہے۔

ان دلیلوں پر لوگ بے طرح داد دے رہے تھے۔ بعض تو اس طرح جھوم رہے تھے جیسے بین پر سانپ اور عدالت تو ایسی بے خود ہوتی کہ حالانکہ صریحاً اصول کی خلاف ورزی تھی، مگر اس نے اسی وقت وعدہ کر لیا کہ ہم آپ کی رائے پر ضرور عمل کریں گے اس کے بعد اور وکیل آئے مگر وہ دہی کی ہوئی باتوں کو آٹ پیس کر کہنے رہے۔

عدالت پر خاست ہو جانے کے بعد لوگوں میں پھر وہی تشویش پھیل گئی۔ جو پہلے دن تھی کہ بچانے عدالت کا فیصلہ کیا ہو۔ مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے۔ جیسے اندر سے کوئی کہہ رہا ہو کہ سزا ہانمت ہی کو ملے گی۔ لیکن اگر..... نہیں۔ ایسا ہو ہی نہیں

سکتا۔ تو بہ! تو بہ!

عدالت کا فیصلہ آگیا۔ ہانمت کو پچاس سال کی قید بامشقت۔ وہ اٹکٹا یا گیا۔ اور دو آدمی بیٹھے ہر وقت اس کے پیٹے گھمایا کریں گے چھٹی صبح رات کو چار گھنٹے کی لمبی گی۔ ہانمت کی

سزا تو غیر معقول ہے۔ مگر چھکڑے کے لئے پچاس سال کی قید اور وہ بھی ایسی مشقت کے ساتھ ذرا زیادہ رہی۔

دو گھپ سنا ۱۷۵۲ء ند | ہانمت کو پچاس سال کی قید اور وہ بھی ایسی مشقت کے ساتھ ذرا زیادہ رہی۔

کے کندھوں پر سوار تھے۔ پھرتوں کے غول کے غول رنگین کپڑے پہنے، گلوں میں ہار ڈالے گاتے ادھر سے ادھر جا رہے تھے، کھلونے والے، خوشے والے صدائیں دیتے گھوم رہے تھے۔ بالکل یہی معلوم ہوتا تھا کہ عید کا میدان ہے۔

جب ہانت ان لوگوں کے بیچ سے گزر رہا تھا۔ تو اس پر ہر طرف سے گالیوں کی بوجھاڑ ہو رہی تھی۔ شرے گلے پھل گندے انڈے اور کچھڑ کے ٹوندے اتنے پھیلے تھے اتنے پھیلے گئے کہ ساری سڑک گندی ہو گئی۔ اور واپسی میں ہر ایک کے کپڑے خراب ہو گئے۔

عدالت کے انصاف کی بر شخص تعریف کر رہا تھا اور ہر شخص خوش تھا اگر کسی کو افسوس تھا تو اس بارہ برس کی لڑکی کو جو آج دن ہانت کی طرف داری کرنے آئی تھی۔ آج تو جسے دیکھو لڑکی کی ماں کو نصیحت کر رہا تھا۔ کہ اس لڑکی کے چال چلن بگڑ رہے ہیں ابھی سے بیاہا کر ٹھیک کر لو۔

ایسے ہی لوگ بڑے ہو کر ری زابا بنتے ہیں۔ ان کی پیدائش ہی بند ہو جاتی تو کیسا اچھا ہوتا۔
جا بجا وہ لوگ بھی نظر آئے جو کبھی ری زابا کے ساتھ تھے۔ وہ بھی خوش تھے۔ کہ ان کا دشمن اپنے کئے کو پہنچا۔ مگر ری زابا کہیں نظر نہیں آیا۔

۲۔ گھپ سٹالہ ند | اس وقت ایک عجیب حادثہ ہوا۔ میں اپنی انجمن کے صدر کو مبارک باد دے کر واپس آ رہا تھا کہ اتنے میں درخت کے سایہ میں ایک پرچھائیں نظر آئی۔ اس نے مجھے بہت ادب سے پکارا۔ دیکھا تو ری زابا تھا ری زابا بچا وہ اپنے کئے پر بہت نادم تھا۔ رو رہا تھا۔ کہتا تھا کہ اب میں دنیا کو کیا منہ دکھاؤں۔ میں اسے کیا مشورہ دیتا۔ ساتھ سے کراہی انجمن کے صدر کے پاس گیا۔ وہ پہلے تو اس کی صورت دیکھتے ہی بگڑ گئے۔ مگر جب ری زابا نے ان کے پاؤں پکڑ لئے اور ان کی تعریف کی تعریفیں پر تعریفیں کرنے لگا تو وہ ٹھیک ٹھیک گئے اور بولے کہ تم کچھ غلط نہ کرو۔ جا کر اخبار میں یہ بیان دیدو کہ میں نے جو کچھ کیا صرف اس غرض سے کیا تاکہ امتحان ہو جائے کہ انجمن کا دوست کون ہے اور دشمن کون؟ اس کے بعد سب خود بخود درست ہو جائے گا۔

نہ تو اب عشق کے قابل رہا ہے
نہ مجھ کو وہ دماغ و دل رہا ہے
خدا کے واسطے اس کو نہ روکو
یہی اک شہر میں قاتل رہا ہے

منہر جانجاناں

بلراج سامنی

واپسی بواپسی

نور احمد نے صبح کے وقت نماز پڑھتے ہوئے توپوں کی آواز میں سنی تھیں۔ اُس کے بعد چھپڑیوں کوئی در دیاں پہنے اور خردم
ٹھکے ہوئے دیکھا۔ اُس نے پروردگار سے یہ پوچھنے کی کوشش نہ کی کہ کیا ہے۔ وہ حسب معمول خداوند تعالیٰ سے سارے کشمیریوں کی
اور خالص داروغے کی چٹری کتوں کے آگے ڈالنے کی دعا کر کے چپ چاپ اپنی لوتی کی تہوں میں سمٹ کر بیٹھ گیا اور کئی گھنٹے بیٹھا رہا۔
حسب دستور بارہ بجے لوہے کا بڑا پھانک کھڑکھرایا اور داروغہ صاحب اپنی چٹری گھاتے ہوئے داخل ہوئے۔ انہیں دیکھتے ہی
نور احمد نے حسب معمول اپنا چھٹ چار پنچ مباحم ایک ٹانگ کے مہارے کھڑکھرایا اور بڑی محنت سے گھاساٹ کر کے استقبال کے طور پر
کوئی تولہ بھر کھٹ دالان میں بھٹکا۔ آج دہائیں بائیں کی کوٹھڑیوں سے منہ کی بجائے شور و غل کی آواز آتی تھی سے تنہائی میں رہنے والے
نور احمد کو تپہ چلا کہ آج مہاراجہ کا جنم دن ہے۔ اور شاید اس خوشی میں کچھ قیدی بھڑو دیئے جاتیں۔
اگر آٹھ سال ان توپوں کے پھرنے کا کچھ اثر نہیں ہوا تو آج کیا ہوگا، لنگڑے نور احمد کو اس کا خیال نہ تھا۔ لیکن جب پھیلے
ساروں کی طرح قیدی کوٹھڑیوں میں سے لٹیاں سنبھالے ہوئے نکلے۔ تو نور مجبوراً سوچنے لگا کہ اب اس کی بیوی کی جوانی پر ایک
سال اور پڑ جائیگا۔

اور جب اس کی کوٹھڑی کے آگے سے گذرتے ہوئے داروغہ صاحب کے قدم یکایک ٹک گئے تو اُس کا دل بھی رگ گیا۔
اور اُس کی لال آنکھیں ڈبڈبائیں۔

چاتی فضل میں گھومی اور اُس کو باہر آنے کا حکم ملا۔ نکلتے ہی داروغہ صاحب نے ایک زنانے فاختہ رسید کیا اور اُس کی ٹوپی زمین
پر اڑھی۔ نور دلے چپکے سے اُسے اٹھایا اور لاہالیا نہ انداز میں چل دیا۔ وہ زمانہ کب کا ختم ہو چکا تھا جب فاختہ گھٹنے سے اُس کی
پیشانی پر پل پڑ جایا کرتے تھے۔

بدقسمت قیدی اُسے جاتے ہوئے دیکھ کر اپنی اپنی کوٹھڑی سے الوداع کہہ رہے تھے۔ لیکن اُس نے نہ منا اور نہ ہی سوچا کہ
اُس کے جانے کے بعد ان بیماروں کا وقت کیسے گزرے گا۔ جیل کے مضمک خیز دستور کو مطابق اسے کسی نے ایک پڑانے کپڑوں کی مٹی لادی
کسی نے پیسے دیئے۔ کسی نے انگوٹھا لگایا اور کسی نے مشین پر چڑھنے کو کہا۔ نور ایک سحر زدہ کی طرح ان ہدایتوں پر عمل کرتا رہا

اور اپنی بڑبڑاہٹ سے کام کرنے والوں کا دل بہلاتا رہا۔ بچا ہک کے باہر پہنچکر اُس نے باقی لوگوں سے آگے بڑھ کر اپنی چھاتی پر ہاتھ رکھا اپنی گستاخیوں کی معذرت کے لئے داروغہ صاحب کے آگے سر جھکا دیا۔ اور اپنے ساتھیوں کے الوداعی کلمات سننا ہوا پہاڑی سے نیچے اترنے لگا۔

دس پندرہ قدم اتر کر وہ ٹھیرا ایک دفعہ سر نیچر کے شہر اور اس کے گرد و نواح کی تفصیل پر نظر دوڑائی۔ اپنے محلہ کو پہچاننے کی کوشش کی بھیل پر ننھے ننھے شکاروں کو دیکھتے ہوئے دیکھا اور مطمئن ہو کر پھر نیچے اترنے لگا۔ شرک پر قیدیوں کے عزیزوں کا جھگڑا لگا ہوا تھا۔ ایک ہنگامہ مریا تھا۔ جسے دیکھ کر اُسے نفرت ہونے لگی۔ — آزادی کی خواہش کرتے وقت اُس نے کبھی یہ نہ سوچا تھا کہ باہر کی زمیں میں رونا دھونا بھی ہوگا۔

پھر اُس کی گردن مجمع سے ادا پر ابھری ہوئی گھوم گھوم کر کسی کو تلاش کرنے لگی۔ لیکن تھوڑی ہی دیر کے بعد مایوس ہو گئی اور وہ چل پڑا۔ دیکھ کر بھیر سے الگ دو پہل پر بیٹھا ہوا ایک جوان اُٹھا اور نور کی طرت چلا۔ اُس کی ڈاڑھی پان کے بادشاہ کی طرح تراشی ہوئی تھی۔ اسکا رنگ گورا تھا اور وہ سبز کوٹ اور لال پٹی والی پگڑی پہنے تھا۔ نزدیک آ کر وہ اچانک نور کے پاؤں پر گر پڑا۔ نندو گھبرا سا گیا۔ اور لازمی واچسپ خیر چپس کے بعد کھسکنے لگا۔ صاف کپڑوں سے اُسے خفقان سا ہوتا تھا۔ لیکن نوجوان نے اُس کی ہانہ پر کڑک کر کہا۔

”لالہ! مجھے پہچانا نہیں؟“

نور دیر طے نہ کر سکا کہ یہ اصلیت ہے یا محض مذاق۔ اُس نے نوجوان کو سر سے پیر تک دیکھا۔ یہ چھٹیر خواتین نہیں تھیں۔ نوجوان کی آنکھوں میں سادگی تھی۔ وہ اس کی طرت کھنچا جا رہا تھا۔ نوجوان نے کہا۔

”لالہ! میں حبیب ہوں!“

”ادبیت؟ ادبے شرم؟“ نور نے نوجوان کو چھاتی سے لگایا۔ اُس کی لال آنکھیں پھر اُٹھ آئیں۔ اور اُس کی مسکراہٹ خوشی اور غم کی حدوں کے درمیان ایک بے کاری کیے کھینچنے لگی۔ لیکن نوجوان کو یہ جذباتیت اچھی نہ لگی۔ کیونکہ اُس میں آٹھ سال بن نہانے جسم کی بوھٹی۔

وہ الگ ہونے کی کوشش کرنے لگا۔

”حبیب؟ ادبے شرم؟ تو اتنا بڑا ہو گیا“ باپ نے بیٹے کو غور سے دیکھتے ہوئے کہا۔

”لالہ! آٹھ سال تو ہو گئے“

”ہاں آٹھ سال ہو گئے“ نور نے جواب دیا وہ کچھ آگے بڑھے اور کچھ دیر چپ رہنے کے بعد حبیب نے سنجیدگی کے ساتھ پوچھا۔

”لاہ اب تم کیا کرو گے؟“

نور کو یہ سوال بہت بُرا لگا۔ اٹھ سال کی محنت قید سے چھٹکارا پاکر دوزخ کی پہاڑی سے ابھی اترا ہوں اور میرے بیٹے کے پاس خیر مقدم کا یہی ایک ہی ذریعہ تھا۔ کرمجھ سے پوچھے اب میں کیا کروں گا؟ کیا اسے کسی نے یہ نہیں سکھایا کہ یہ باقی ایسی حالت میں نہیں کی جاتی۔۔۔۔۔؟ نور دچلا اٹھا۔ یہ وہ حقیر نہیں ہے۔ جو پولیس والوں کی کوشش کے باوجود اس کے کندھے سے نہیں اترتا تھا جس کے روتے ہوئے چہرے کی یاد نے اس کی زندگی میں انقلاب پیدا کر دیا تھا۔ اور اب اس کو اپنے باپ کے ساتھ رہتے ہوئے شرم آتی ہے شاید اسی وجہ سے ”رہتی“ بھی نہیں آتی۔ کیوں آئے؟ کبھی چور کے گھر آنے پر بھی کسی کو خوشی ہوئی ہے؟ لیکن نہیں نہیں۔ اس نے محبت بھری نظروں سے اپنے بیٹے کی طرف دیکھا۔ کتنا خوبصورت چہرہ ہے۔ کیسا سڈل جسم ہے کچھ دنوں تک یہ خود ہی دیکھ لیں گے کہ نور اب کتنا بدل گیا ہے۔

لیکن رہتی ”کیوں نہیں آتی کہیں بیمار نہ ہو کہیں مر ہی نہ گئی ہو۔ بھلا پوچھیں تو؟ پھر رگ لگی۔ حبیب سوچے گا باپ کتنا بیشرم ہو گیا ہے۔ اسے اب یہ موقع نہیں دینا چاہئے۔ اس نے بیٹے کے سوال کا جواب سوال میں دیا۔

”تو اپنا احوال سنا“

حبیب کا چہرہ ہلکا گیا۔ وہ اسی انتظار میں تھا۔ اس کے درونی پہنکر آنے اور باقی لوگوں سے الگ ہو کر بیٹھنے کا مطلب ہی یہ تھا۔ کہ دنیا جان لے وہ معمولی آدمی نہیں ہے۔ شاید اسے دیکھ کر باپ بھی عبرت حاصل کرے۔ اسے بھی معلوم ہو کہ نیکی اور پارسائی بڑی چیز ہے۔ اٹھارہ برس کی عمر میں ہی اس کی سب خواہشیں برائی تھیں۔ یہ انعام کسی کسی کو ہی ملتا ہے۔ وہ اب ایک با اثر انگریز کا بہرا تھا۔ دن رات کام لکھ صاحب کی خدمت میں گزارتا تھا۔ گھر جاتا تو اپنے عزیزوں کے محلہ تک میں قدم رکھنا اسے عصبیت تھا۔ کئی سڑکیں ایسی تھیں جن پر گزرنے کی بجائے اسے دو میل کا چکر کاٹنا منظور تھا۔ ایسا باپ اور ایسی ماں برادری تو اسے کچا ہی کھا ڈالے۔ میں رام منشی باغ میں گٹھ میں صاحب کی کوٹھی پر نوکر ہوں۔ دو سال ہوئے کام شروع کیا تھا۔ پہلے مکان کی صفائی اور بوٹ پالش کا کام ملا۔ پھر صاحب نے میری ایذا داری اور محنت کے صلہ میں مجھے اپنے کارخانے میں چہرہ باندھا دیا۔ اب وہ مہینہ تہ بہرے کا کام کر رہا ہوں۔ میں روپے طلب ملتی ہے اور روٹی کپڑا ساتھ صاحب پر لکھتا ہے دو موٹریں ہیں اس کے پاس اجدھر نکل جاتا ہے ایک جہان دیکھتا ہے۔ کچھ ہفتہ مجھے اپنے ساتھ بٹھا کر گلرگ لے گیا تھا۔ کہا تو کچھ جاتا نہیں۔ پر لاہ اللہ رحم کرے اور میرے ایمان کو برکت بخشے۔ صاحب آئندہ اور بھی مہربان ہوگا۔ خدا جانتا ہے رات کو تین تین بجے کلب سے آتا ہے اور اس کی جیبوں میں سینکڑوں روپے ہوتے ہیں۔ اگر چاہوں تو پانچ دس روپے ادھر ادھر کر دوں۔ لیکن حرام کی ایک پائی مجھے منظور نہیں۔

لگڑے نور احمد کو اور سننا شکل ہو گیا۔ دیکھو لگڑے کی طرف۔ بھانے اس سے کہ حسب دستور پیلے اپنی ماں کا پھر دوسرے عزیز

انارب کی غیریت کا حال سنا تا۔ اسے اپنے صاحب کی پڑی ہے۔ اور پھر اس کی یہ جرات کہ اپنے باپ کو نیکی اور ایمان پر دغلا کر سنے لگے؟ نعمت ہے اس نے ہات کاٹ کر کہا: بہت اچھا بہت اچھا۔ لیکن بیٹا جو شخص پہلے باہر سے آئے اسے پہلے بزرگوں کا حال احوال سنانا چاہئے۔ اب یہی سکھاتا ہے:

”اور مان کا کیا ہے؟“ حبیب نے کہا: ”جس گسندگی میں پہلے پڑے ہوئے تھے اُسی میں آج بھی ہیں۔ دیکھندہ پانی پیتے ہیں۔ سال سال بھر نہاتے نہیں۔ سارا سارا دن فصول بک بک میں گزار دیتے ہیں۔ بابا عہد جو کے پاس جو کچھ تھا۔ وہ سب کچھ شراب اور جو کی نظر ہو گیا ہے، ادب گھردالی کو مارنے کے سوائے اُسے کوئی کام نہیں۔ لالہ ان لوگوں سے مجھے نفرت ہو گئی ہے۔“

چناروں سے گھری ہوئی وہ پرانی سڑک اب نہ تھی۔ اُس کی جگہ اب کشادہ میدانوں نے لے لی تھی۔ جن پر شور مچاتی ہوئی موٹریں!۔ سے اُدھر گزر رہی تھیں۔ چناروں پر سپاہی مستعدی کے ساتھ ہاتھ مار رہے تھے اور بار بار نورو کو اُس پاس کے فٹ پاتھ پر چلنے کا حکم دے رہے تھے۔ جس پر اُترنے چڑھنے میں اُسے دقت ہوتی تھی۔ ہر طرف تغیر و انقلاب کی بواہر تھی۔

نئی کے اُس پاس وہ چنار کے درخت جن میں اکثر دپہریں اُس نے چرواہی دوشیزاؤں کے ساتھ چھپ چھپ کر گزاری تھیں۔ اب اُن کا نشان تک نہ تھا۔ آٹھ سال کے اندر نور و کا دیں بالکل بدل گیا تھا۔ میں نے سنا ہے فرنگی حرام چیزیں بھی کھاتے ہیں۔ کیا ٹھیک ہے؟ خود نے طنز آلود لہجے میں کہا۔

حبیب کی مغرور پیشانی اس بات پر جھک گئی۔ کھانا پکانا خانہ کا کام تھا۔ لیکن پیٹ میں رکھ کر تو وہی لانا تھا۔ اُس کے دل میں آیا کہ وہ صاف کہنے کے چوری کے مقابلے میں یہ کام بُرا نہیں ہے۔ لیکن آخر باپ تھا۔ وہ جسارت نہ کر سکا۔ نور کو بھی افسوس ہوا۔ یہ مانا کہ اُس نے اپنے بیٹے کے لئے کسی روشن طرز زندگی کی خواہش کی تھی۔ اگر اس قید کی طویل غیر معافی نے یہ امیدیں برباد کر دیں۔ تو اس میں حبیب کا کیا قصور؟

کچھ دور دونوں چپ چاپ چہتے رہے۔ آخر نور دے نہ رہا گیا۔ ”رہتی کیوں نہیں آئی ٹھیک تو ہے نا“ ”ہاں ٹھیک ہے“ حبیب نے کچھ اُدھر سا جواب دیا۔ ”مجھے کام زیادہ تھا اس لئے کوٹھی سے سیدھا ادھر ہی آ گیا۔“

اب وہ سڑک کے آ پار بنے ہوئے ایک اونچے پھانک کے پاس پہنچے۔ جو پھولوں اور شاخوں سے لدا ہوا تھا۔ اُس کے بعد رنگ ہنگ جھنڈوں کا ایک تانسا لگا ہوا تھا۔ دوکانیں سچی ہوئی تھیں اور جگہ جگہ نہرے حرون سے مزین پارچات لٹک رہے تھے جنم دن کی ان نشانیوں کو دیکھ کر نور کو پہلے ہمارا جہ کی یاد آگئی۔ اس وقت یہ موٹریں بھی نہ تھیں۔ اور یہ چوڑی چوڑی سڑکیں بھی نہ تھیں۔ فرجی ڈوگرے ایک کندھے پر بندوق اور دوسرے پر پلم رکھ کر پہرہ دیا کرتے تھے۔ بوڑھا ہمارا جہ کتنا شریف تھا جاتے جاتے ہزاروں غیرایت کر جاتا تھا۔ جس دن کچھ کی واقع ہوئی۔ ڈیڑھ میں جاگئے تو مال بھات تو فرود ہی مل جاتا تھا۔

سپاہی کوچتے پانچویں دن ایک ولایتی سگریٹ ملا دو۔ پھر چاہے دیر کی جیب بکترلو۔ آہ وہ دن
اچانک جیب بکتر گیا۔ اور کلائی پر ٹکی ہوئی گھڑی کو دیکھتے ہوئے بولا۔

”لاراب اجازت دو مجھے کام ہے۔ شام کو آؤں گا۔“

نور کو جیسے کسی نے نشتر چھو دیا ہو۔ اسے باپ کو گھر تک چھوڑنے کی فرصت نہیں۔ اس کے ہاتھوں میں چلن ہوئی۔ لیکن پہلے دن ہی کان کھینچ کر دیکھ کر نہیں ہو گا۔ کل سہی۔۔۔۔۔ اس نے سوچا۔

اس کے بعد لنگر خانہ اور اپنے محلہ میں پہنچا کچھ باقر خانی اور ٹری ہوئی مچھلی کی بدبو نہ بھٹکتے ہی اس نے اپنے جسم میں ایک نئی جان سی محسوس کی کسی کبوتر بننے کی طرح جسے پردیس سے واپسی کے وقت یہی اندیشہ لگا رہتا ہے۔ کہ میرا گھر کہیں لٹ تو نہیں گیا۔ وہ دھڑکتے ہوئے دل سے ٹھہر ٹھہر کر ہر ایک گھر کو پہچانتا، اُسے تسلی ہو گئی کہ اس کا کوئی ہم پیشہ محلہ کے دو ایک مکان اڑا نہیں گیا۔

اپنی گلی کے سرے پر پہنچ کر اس نے بسم اللہ پڑھی اور اندر داخل ہوا۔ لیکن نہ جانے کیوں وہی دیواریں جن کی طرف اس نے کبھی آنکھ اٹھا کر دیکھنے کی پرواہ تک نہ کی تھی۔ آج اسے کھانے کو دوڑیں۔ ان کی اینٹیں اسے اجنبی معلوم ہوئیں۔ جیسے پوچھ رہی ہوں کہ تم کون ہو؟ یہاں تہا را کیا کام ہے؟ دیواروں سے نور کو ویسے ہی ڈر لگتا تھا۔ لیکن یہ تو راستہ ہی روک رہی تھیں۔ اس نے سوچا کہ شاید وہ کسی دوسری گلی میں گھس آیا ہے۔ وہ واپس لوٹا۔ ایک لمحہ کے لئے اسے محسوس ہوا کہ شاید وہ مرنے کے بعد اپنی قبر سے اٹھ کر چل پڑا ہے۔ اس نے رہتی اپنی بیوی کے چہرے کو یاد کرنے کی کوشش کی۔ لیکن وہ لکیریں جو جیل میں ہر دم اس کے سامنے رہتی تھیں۔ کسی دھندلی دنیا میں جاسی تھیں۔ بازار میں پہنچ کر اس نے گلی کا پھر جائزہ لیا۔ گلی وہی تھی۔

اتنے میں اندر سے ایک ڈھول کی طرح موٹی ادھیر عمر کی ہتھی ہاتھوں کو پھرن کے اندر چھپائے ہوئے۔ اپنی چھاتیوں کے شباب رفتہ کو کاٹ گھڑی کا سینگ دیتی ہوئی اور نور کو دیکھتے ہی اپنی داغی سیب کی سی آنکھیں پھلتی ہوئی چلائی۔

”واہ رے میرے ناگرائی۔۔۔۔۔ اے۔۔۔۔۔ واہ رے میرے راجھے۔ واہ رے میرے کوٹک پوش۔“ پھر ہنستے ہنستے لاں لگئی پھر پاس آئی اور نور کو بازو تھام کر محلہ والوں کو پکارنے لگی کہ میرا ناگرائی واپس آگیا ہے۔

لیکن اس کے ناگرائی روز واپس آتے تھے اس لئے محلہ میں کوئی حسد کت پیدا نہ ہوئی۔ اس سے ہو کر وہ اسے نیکر ایک طرف تھڑے پر بیٹھ گئی۔

نور نے اسے شور کرنے سے منع کیا۔ اور کہا ”دیکھو میں تھکا ہوا ہوں۔ مجھے گھر جانے دو۔ چھڑومت۔“ عورت شرمندہ انداز سے اپنے ہاتھ اٹھا لئے اور انہیں رانوں پر ٹپکتے ہوئے بولی۔ ”جاؤ تمہیں روتا کون ہے۔ مگر جاؤ گے کہاں؟“

”کیوں رہتی گھر پر نہیں ہے!“

عورت اپنی بھیانک سہنی سے پھر لوٹ پوٹ ہو گئی۔

”رہتی؟ ارے کافر! تجھے اس بے ہودہ طریقے سے بات کرتے ہوئے شرم نہیں آتی۔ بیگم! خستہ جہان نوش لب کو رہتی پکارتا ہے؟“

اس چڑیلی کا طنز نور کی سمجھ میں نہ آیا۔ آخر اسے قابو میں کرنے کے تہا ذریعے کی پناہ لیتے ہوئے اُس نے عورت کی ٹوڑی ہاتھ میں لے کر لگاتار دس پندرہ ناشائستہ جملے کہہ ڈالے۔ ایسے میں وہ کچھ پسچ گئی اور شرماتی ہوئی بولی۔

”رہتی نے دھندلا کر لیا ہے۔ وہ جو دریا پر چھکا ہوا مکان ہے جس کے جھجے پر پھولوں کے گلے ہیں اور اوپر مینا کا پنجرہ ہے۔ اسی میں بیٹھتی ہے یہ کہہ کر وہ رونے لگی۔

نور دھٹا اور اپنی ٹوپی کو ہاتھوں سے مسلتا ہوا اس نے گھر کی طرف سیدھ باندھ کر چلنے لگا۔ میسریموں کے پاس ایک خوب سوزے ہوئے بالوں والا آدمی بیٹھا حقہ پی رہا تھا۔

نگلے نور کو اوپر جاتے ہوئے دیکھ کر بولا: ”اوہ! تو کہاں جاتا ہے؟ نور دور کا نہیں۔“

وہ آدمی اپنے حقے اور ٹوپی کی راحت کو چھوڑ کر اُس کی طرف لپکا۔ لیکن چند لمحے بعد اسی تیزی سے میسریموں پر سے لڑھکتا ہوا واپس آگرا۔ اور کچھ سوچ کر پھر تبا کو پیسے لگا۔

نور ایک بند سے پیش خانے میں داخل ہوا۔ فرش پر ایک لال گلابچا ہوا تھا۔ اور اس پر کونے میں تکیوں سے آراستہ ایک سفید چادر بکھڑکیاں بندھتیں اور بتی جل رہی تھی۔ روشنی کا عکس کھڑکیوں کے آگے ٹکی ہوئی بوتلیوں کی جھال دیوار کے ساتھ لٹکے سونے شیشوں اور کچھ نیم برہنہ تصویروں پر پڑ رہا تھا۔ اُس کی رہتی سلک کی رضائی اوڑھے آنکھوں میں خفیف کاجل ڈالے۔ سر ہانے کچھ پھول رکھے ایک بڑی سی چارپائی پر سو رہی تھی۔

نور اپنی سالم نامک کے سہارے کھڑا ہو کر مہبوت اُسے دیکھتا رہا۔ اگر وہ اس وقت اُسے خنجر بھونک دیتا یا اپنے کپڑے اتار کر اُس کے ساتھ جالیتا تو یہ دونوں ہی باتیں ناممکن تھیں۔ لیکن وہ چپ چاپ کھڑا رہا۔ ایسی حالت کا اس کو کبھی خواب میں بھی سامنا ہوا تھا۔ وہ رنڈیوں کے پاس جا چکا تھا۔ لیکن ان میں کوئی بھی اتنی خوبصورت نہ تھی، نہ کوئی اس کی بوی تھی، اچانک زہمتی نے آنکھیں کھولیں وہ یقین نہ کر سکی اور اٹھ بیٹھی۔ نور کو اُس کے بشرے سے معلوم ہوا کہ وہ پچھلے واقعات یاد کرنے کی کوشش کر رہی ہے۔ اور نور کی آنکھوں میں بھی اپنے وہ پچھلے کارنامے نہ چنے گئے۔ جب وہ رہتی کو سڑک ہی پر پٹینے لگ جا یا کرتا تھا لیکن پچھلے سے محبت بیدار ہو گئی اور وہ چلا آگیا۔ ادھر عازم زادی۔ خنزیر کی بچی۔ تھوڑے سے اس ناپاک کتیا پن کے بغیر نہ رہا گیا۔

ادیرے باپ کی نسل دوزخ میں جائے۔ میں وہاں آگ میں جتا رہا اور تو یہاں گھبرے اڑاتی رہی۔ او۔۔۔۔۔“
پیشتر اس کے کہ نور کی آواز حسب دستور تیز ہوتی اور اٹھ اٹھانے کی نوبت آتی۔ رہتی نے رونا شروع کر دیا۔ اس کے
رونے میں کچھ اصلیت تھی یا نہیں۔ اس کو صرف یہی جان سکتی تھی۔ وہ کچھ نہ کچھ بدل چکی تھی۔ اس کے چہرے کا لہرین بدستور
قائم تھا۔ لیکن اب وہ اس سے کام بھی لیتی تھی۔ وہ یہ بھی جان گئی تھی کہ اس سے جتنا کم کام لیا جائے رنجش زیادہ ہوتا ہے۔
زندگی میں پہلی بار اسے اپنے خاوند کے متعلق معلوم ہوا کہ وہ بے وقوف ہے۔

آدھ گھنٹہ گزر گیا۔ نور اس سے صمان کر چکا تھا۔ وہ پاس بیٹھی۔ دندے ہوئے گلے سے اپنی بے شمار مصیبتوں کا حال کہہ رہی
تھی۔ نور ہمدردی سے سر ہلا رہا تھا۔ بے شک وہ سچی تھی۔ وہ کیا کرتی؟ لوگوں نے اسے یہ نہیں بتایا کہ اس کے خاوند کو کشت
دار میں قید کر دیا گیا ہے۔ بلکہ اسے یہ کہا کہ اسے گلے لگئے ہیں۔ رشتہ داروں نے منہ موڑ دیا تھا۔ کھاتی کہاں سے۔۔۔۔۔
بیا بھی ایسا نالائق نکلا کہ صاحبی کے چکر میں آکر ماں کو بھی بھول گیا۔ دوبارہ وہ بیا میں کودی لیکن بد نصیب کو لوگوں نے نکال لیا
اس کے پاس اور کیا چارہ تھا۔ لیکن پھر بھی اس نے ابھی تک کسی کا منہ نہ نہیں چھوا۔ حالانکہ وہ پیسے زیادہ دیتے ہیں۔ اور
وہ پانچوں وقت نماز بھی پڑھتی ہے۔

”اچھا جو ہوا سو ہوا“ نور نے کان میں دیا سمانی پھیرتے ہوئے کہا۔ لیکن اب یہ رویہ بدلتا ہوگا۔ ہماری موجودہ حالت دونوں ہی
کے گناہوں کا نتیجہ ہے۔ ورنہ بیا ایسا گنوار نہ نکلتا۔ رہتی کو شریف زادوں کی طرح پھر سے میلے کپڑے پہننے ہونگے اور منہ ہاتھ دھونا
بھی دس دس دن کے لئے ملو کر کرنا ہوگا۔ سر میں لکڑی ڈال کر بال سیدھے کر ڈالنے ہونگے۔ تاکہ زمانے کی انگشت نمائی کا اندیشہ نہ رہے
رہتی متفق ہو گئی۔ ابھی اور جلد ہی بھیس بدل کر پانی ہو گئی۔

اس کے بعد وہی ہوا جس کے محلے والے منتظر تھے بگم اختری جان نوش لب کے چہرے سے ایک دم چنچ پکار کی آواز آئی
شروع ہوئی تصویریں اور صورتوں کی جھاریں موسم گرما کی بادش کی طرح یکایک ٹپک پڑیں۔ سننے والوں نے نہ صرف مرد کے بچے کی خفا
گرہ کی داد دی بلکہ کشت دار سے آئی ہوئی کئی گالیاں بھی اپنی نعت میں بڑھالیں۔ اختری جان نوش لب کی چنچ پکار سے محلے کے
دو دو لڑکوں کو لڑا ہونے لگا۔ ٹف۔۔۔۔۔ ٹف جوتوں۔ تھپڑوں اور چٹری سے پیٹنے کی حدائیں اُٹنے لگیں۔

پھر لوگوں نے دیکھا کہ بگم ننگے سر بیڑھیوں سے روکتی ہوئی نیچے آ رہی ہیں۔ اور انکے پیچھے لنگڑا زرد پٹنگ کا ایک رنگین
پایہ ہاتھ میں لئے جلدی جلدی نیچے اترنے کی کوشش کر رہا ہے۔ سڑک پر پہنچے ہی بگم ایک کونے میں سر ٹپک ٹپک کر رونے
اور مین کرنے لگیں۔ اس کے ناک اور منہ سے لہو بہہ رہا تھا۔ نور نے اسے تو دیکھ کر چھوڑا اور چار پائی نشین دلال کے سونے ہوئے
بالوں کو ہٹا کر اس کی کمر پری کو پتھروں پر دے پکڑا۔ تھپی اس کی کمر میں تین چار گھونٹے بھی جمائے دیے

لوگوں میں اُسے بے جان لوتھڑے کی طرح چت کر دیا۔

اس کے بعد نور نے بیگم کی چٹیا پکڑ لی اور اُسے ندی کی طرف لے چلا تا کہ قلعہ ہی پاک کر دے۔ جوام جن میں کئی بیگم کے چاہنے والے بھی تھے۔ اب برداشت نہ کر سکے۔ لوگ سیلنگروں کی تعداد میں جمع ہو چکے تھے۔ اب وہ تماشہ دیکھنے کی بجائے بیگم کو چھڑالے کے لئے بڑھے۔ عورتیں اپنے اپنے دروازوں پر کھڑی ہوئی اپنی اپنی قیمتی رائے کا اظہار کر رہی تھیں۔ لیکن جتنا لوگ اُس کے چھڑانے کے لئے اصرار کرتے تھے۔ اتنا ہی نور کا ارادہ مضبوط ہوتا جاتا تھا۔ جب نور نے اپنی تمام پرانی حرکتوں کو دہرایا۔ تب اُس کے دل کو آرام ملا۔ وہی مٹی ڈھول کی سی گندے سیب کی سی آنکھوں والی رہتی "بیگم کو اپنے بیرحم ناگمانی کے ہاتھوں چھڑانے کے لئے آئی اور اُن کی آن میں کامیاب ہو گئی۔

پھر اسی پرانے گھر میں جس کی چھت پر پیاز کی کھیتی تھی۔ نور نے اطمینان کا سانس لیا۔ رہتی کے ساتھ میاں بیوی کی حیثیت سے زندگی گزارنے میں اب کوئی رکاوٹ نہ تھی۔ کیونکہ رسم پوری بنی ہوئی کے ساتھ بنی ہوئی گئی رہتی نے بھی چہرہ سے ہتے ہوئے ہوا کو پونچھا۔ پھر یہ دیکھا کہ نوٹوں کا پلندہ انار بند میں مھنسا ہے اور گھر کے کام میں لگ گئی۔ نور دوسرا نوٹ والی چھت پر ایک بزرگ کے ساتھ حقہ پینے لگا۔ اسی گھر کے ایک نوجوان نے بازار سے اُسے ایک مٹی کی گڑی لادی۔ اسے اپنے انہیں پیسے کپڑوں پر سجا کر اور ایک لپٹائی ہوئی نظر سے رہتی کو دیکھ کر وہ دنیا کو اپنی نئی زندگی کی خبر دینے کے لئے نکل پڑا۔ شام ہو چکی تھی۔ بازار میں بھیڑ بڑھ گئی تھی۔ گھروں میں سے چیل کے دھوئیں کی خوشبو آرہی تھی۔ نور کے من میں اس وقت صرف دو خیال تھے۔ ایک تو اُسے بھوک لگ رہی تھی۔ دوسرے چیل کے چائے میں سنے جو دنیا اتنی آرام دہ معلوم ہوتی تھی وہ اب پھیلی ہوئی اور پھینکی پھینکی نظر آرہی تھی۔ چیل سے وہ بڑے نیک ارادے لیکر نکلا تھا۔ اب اُن کے پورا ہونے کی امید نظر نہ آتی تھی۔ رہتی کے جسم کے لئے اُس کے خون میں زبردست بھوک تھی۔ شاید وہ رات کو رہتی کو اسی طرح پاک صاف ہو کر آنے کا اشارہ کرے۔ لیکن اس کی زندگی کا سہارا تو صیب تھا۔ اور وہ کتنی صفائی سے کتنی کاٹ گیا تھا۔ شام ہو گئی۔ لیکن ابھی تک نہیں آیا۔ کیا ہی اچھا ہوا۔ کہ اُسے کچھ دنوں کے لئے جیل میں سونے دیا جائے۔ ابھی کچھ گھنٹوں کی آرا دی کافی ہے۔

اسی سوچ میں وہ لنگڑاٹا چلا جا رہا تھا۔ اس کا دھیان ایک کھانے پینے کی دوکان کے باہر پڑے ہوئے صندوق کی طرف گیا۔ اس میں سے کسی لڑکی کے گانے کی آواز آرہی تھی۔

گڑبھار دشتے روشتے پوشے متہ جانا نو

نور دھڑک گیا۔ یہ کون گارہی تھی؟ اس نے دیکھا کہ سڑک کے کنارے کوئی بیوی آدمی کاؤں پر ہاتھ رکھے بیٹھے ہیں لیکن کسی کے چہرہ پر ذرا بھی رحم کی علامت نہیں ہے۔ کہ گانے والی کو اس قید سے نکالے۔ یہ صندوق اُس کی کوٹھڑی کے مقابلے

میں کتنا چھوٹا تھا۔ اتنے میں گانا بند ہو گیا۔ دوکاندار نے صندوق کا ڈھکنا اٹھایا اور اس میں سے ایک تھالی سی نکالی۔ نورو

لیک کر آگے بڑھا اور اندر جھانک کر پوچھنے لگا: "بتی کہاں ہے؟"

سب لوگ ہنسنے لگے۔ اتنے میں ایک پرانے بھولی نے اُس کے بازو پر ہاتھ رکھا اور اُس سے دوکان کے اندر سے گیلد

رات کے دس بجے نورو اس دوکان سے لڑکھڑاتا ہوا نکلا۔ لڑکی پھر وہی گیت گارہی تھی۔

زہما رو شے رو شے پوشے متب۔ جانا نو

نورو نے ہنستے ہنستے ڈھکنا اٹھایا اور جھانک کر پھر رکھ دیا۔ لیکن اب کوئی نہ ہنسا۔ بڑک خالی تھی۔

اپنے دوست سے رخصت ہو کر نورو آہستہ آہستہ اپنے گھر کی طرف چلا اور ساتھ ہی ساتھ اُس کا دل اپنے گھر کی طرف

سے اچاٹ ہونے لگا۔ کیا رکھا ہے وہاں؟ بیسیوں کے ساتھ ٹیٹ چلی ہے جیب کے گھر نہ آنے کا سبب بھی وہی ہے۔ نہ

جانے اب بھی کسی یار کو نفل میں لئے ہوئے لیٹی ہو۔ نشے میں اگر کسی کی فطرت دوزخی ہو جاتی ہے اور کسی کی بہشتی۔

نورو واپس لوٹ گیا۔ مشرق کی طرف آسمان لال لال تینوں کی روشنی سے انگھلا ہوا تھا۔ امیر اکدل میں مجمع کا شور سنائی دے

رہا تھا۔ نورو کے دماغ میں شراب کی مستی بڑھ رہی تھی۔ تیز قدمی کے ساتھ وہ بھی امیر اکدل کی طرف چلا۔

بڑے بانا میں کافی بھیر تھی۔ بڑک کے دونوں طرف لوگ کھڑے تھے۔ مہاراج کی موٹریں گزر رہی تھیں۔ نورو نے بیٹریں ٹھہرنا

پسند کیا۔ سرکنا سرکنا لوگوں کی گالیاں اور دھکے کھانا ہوا پل کے پاس پہنچ گیا۔ بھیر میں سے نکل کر وہ پاس ہی کے باغ میں چنار کے

نیچے جا بیٹھا۔ اُس کا ہاتھ اٹھ کر اُس کی آنکھوں کے سامنے آیا۔ اُس میں ایک سونے کی گھڑی اور زنجیر تھی۔ ایک چمڑے کا بٹوا

بھی تھا۔ نورو نے اُسے کھول کر دیکھا اُس میں پندرہ روپے تھے۔

دو ہنسنے لگا۔ اور گھڑی کو الٹ پلٹ کر دیکھتا رہا۔ اُس کی انگلیاں اب ویسی مشتاق نہ رہی تھیں۔ لیکن ناکارہ بھی نہ ہوئی

تھیں۔ یکایک اُس نے بڑھ اور گھڑی نفرت سے دور پھینک دی اور اپنی مٹھی کو کھولنے اور بند کرنے لگا۔ لیکن اُس کے من کی پیمانی

دور نہ ہوئی۔ اٹھ کر پھر بازار میں آیا۔ موٹریں گزر چکی تھیں اور ہجوم منتشر ہو رہا تھا۔ نورو کو محسوس ہوا کہ اُس کے دل پہلا دسے کی جتنی

چیزیں تھیں سب بکھر رہی ہیں۔ درحقیقت جو لوگ ایک آدمی کو موٹریں گزرتے ہوئے دیکھنے کے لئے کھڑے رہیں اور پھر چپ

چاپ ٹھہر چکے جائیں وہ ادرتھے ہی کیا۔

بھیر میں ایک جگہ گانڈھی سی پڑی ہوئی تھی۔ ایک موٹے پیٹ والا آدمی کبھی پل پر اُدھر اور کبھی اُدھر جاتا۔ جھروہ جاتا

بھیر اُس کے پیچھے جاتی۔ نورو کو تپہ چلا کہ اُس کی سونے کی گھڑی چوری ہو گئی ہے۔ اُس کے بعد ایک اور ٹولی تھانیدار کی نگلانی

میں آ پہنچی۔ اُن میں سے ایک کا بٹوا گم ہو گیا تھا اور ایک کا قلم۔ ایک دوسرے کا جیب کتر گیا تھا۔ نورو کو پہلے تو تعجب ہوا

لیکن پھر اس کی باچس کھل گئیں۔ یہ اکیلے جادوگر کا کام نہیں تھا۔ کوئی اور بھی کھیل رہا تھا۔ پل کے نیچے دریا اپنی سستانہ چال سے بہہ رہا تھا۔ ڈونگوں میں تہیاں کسی ہونے والی شادی کے گیت گارہی تھیں۔ تخت سلیمانی پر چاند پوری آب و تاب کے ساتھ چمک رہا تھا۔ پل کے جھٹکے کے ساتھ ٹیک لگا کر نور نے گنگنا نا شروع کیا۔

زلہا رو شے رو شے پوشے متبر جانانو

دو میان پوشے مدنو

بھڑا مہنتہ آ مہنتہ ختم ہو رہی تھی۔ مگر نور بھی اس کی ایک شاخ کے ساتھ پیچھے پیچھے چلا۔ اُسے نہیں معلوم تھا کہ وہ کس حالت میں جا رہا ہے اور کہاں جا رہا ہے اور کیوں؟ کبھی کبھی وہ راہ گیدوں کو طعنے دیتا یا ارد کے لباس پر نکتہ چینی کرتا۔ لیکن وہ سنجیدہ سامنے بنا کر آئے چلے جاتے جس سے اُسے معلوم ہوا کہ رات کو بھی لوگوں کے دفتر لگتے ہیں۔

اب اُسے نزاع ہوئی کہ گھر جائے۔ لیکن ایک ایک قدم کے ساتھ اُسے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ بے بسی میل آگے بڑھ رہا ہے۔ صیب خاں گھر پر نہیں ہو گا۔ رہتی کتنوں کے ساتھ لیٹ چکی ہے۔ ناپاک عورت۔ اب بھی کسی کی نعل میں تہی ہو گی۔

آخر کار اس ادھیڑ بن کا نور نے یہ فیصلہ کیا کہ وہ آج ہی رات دوسری شادی کرے گا۔ صیب اور رہتی کو اب وہ شکل تک نہ دکھائے گا۔ عورتیں ڈونگوں میں بیٹھ کر اُس کی شادی کے گیت گائیں گی۔ اور وہ صندوق کا گانا بھی ضرور گوائے گا۔

لیکن اس کھٹے پیسوں کی ضرورت ہو گی۔ ادھبہ پیسوں کے لئے ہی تو بھڑکے پیچھے جا رہا تھا۔

حضورِ باغ کے چناروں کے نزدیک پہنچ کر اُس نے راستہ بدل دیا۔ باغ کے باتیں طرف تین چار سفید کوٹھیاں چٹا کی روشنی میں سو رہی تھیں۔ انہیں میں سے ایک پر اُس کی نظر جم گئی۔

کوٹھی کی نعل میں ایک پیر تھا۔ نور اُس کے ساتھ لٹ کر کھڑا ہو گیا۔ جیسے کسی مہربان کی آغوش میں جکڑا ہوا مہنتہ سے اُس نے پگڑی اتاری۔ اور اُس کو زمین پر گر کر میلا کیا۔ اُس کے بعد اُس کو رسی کی طرح گانٹھ کر بازو کے نیچے

دھالیا

کوٹھی کے سامنے سات فٹ اونچی دیوار تھی۔ اور اُس کی منڈیر پر کا پخ کے ٹکڑے لگے ہوئے تھے۔ بڑک کی ٹوہ لیکر نور بڑے آرام سے دیوار کے پاس گیا اور سایہ میں پوشیدہ ہو گیا۔ مختوڑی دیر تک بھکاریوں کی طرح بیٹھ کر ادھر ادھر دیکھتا رہا۔ پھر اٹھ کر اُس نے پگڑی کو ڈھیلا کیا۔ اور ایک زبردست جھٹکے کے ساتھ منڈیر کے کا پخ پر ٹپکا۔ وہ فوراً کا پخ

کے ساتھ جم گئی۔ اس کے بعد اس نے پگڑی میں جگہ جگہ ٹانگیں لگائیں۔ اس طرح پگڑی کی دو ہرائی میں قدم رکھ کر سب جوتوں کے اوپر پہنچ گیا۔ اور بڑی تیزی سے پگڑی کی سیڑھی کو باہر سے اٹھا کر اندر کی طرف لٹکایا اور پھسل کر باغیچے میں آگیا۔ پھر پگڑی کھول کر اُس نے اس طرح پھیلا دی جیسے کسی نے کوئی کپڑا سمٹانے کے لئے دن میں ڈال دیا ہو اور اٹھانا بھول گیا ہو۔ اسی کے ایک کنارے کے نیچے نور نے اپنا جوتا چھپا دیا تاکہ ڈھونڈنا نہ پڑے۔

مکان کے آگے ایک چھوٹا سا برآمدہ تھا جس کے شیشے کے سب دروازے بند تھے۔ شیشوں کو لاک کر دروازہ کھولنا ناممکن تھا کیونکہ نوک کے پاس کوئی اڈار نہ تھا۔ اس لئے وہ مکان کے پیچے کی طرف گیا۔ نوپر کی چھت کے ایک کمرے میں بتی جل رہی تھی۔ اور اُس میں نوکر برتن مانجھ رہے تھے۔ مکان کے ایک طرف لکڑی کی ٹمک سیڑھی تھی۔ جس کا دروازہ ابھی بند نہیں کیا گیا تھا۔ نور فوراً دبے پاؤں اور چڑھ گیا اور باورچی خانہ کی کھڑکیوں سے اندر جھانکا۔ اس نے دیکھا کہ ایک نوکر برتن دھو رہا ہے اور دوسرا پیٹیں صاف کر رہا ہے۔ اُس نے اندازہ لگایا کہ یہ دونوں کم از کم آدھ صرٹ تک منہ پھیر کر اس طرف نہیں دیکھیں گے۔ یہ ٹھان کر نور بالکل اُن کے سامنے سے ہو کر گزر گیا اور ایک اندھیرے کمرے میں داخل ہوا۔ لیکن فوراً ہی اُسے ایک نوکر کے گانے کی آواز اپنی طرف آتی سنائی دی۔ نور فوراً دیوار کے ساتھ ٹک کر کھڑا ہو گیا۔ نوکر اندر آیا۔ اُس کا کلیجہ دھڑکنے لگا۔ لیکن اُس نے سوچ لیا تھا کہ اگر نوکر نے بجلی کا بٹن دبا دیا تو اُسے کیا کرنا چاہئے۔ مگر نوکر نے بجلی کا بٹن نہیں دبایا۔ کوئی چیز اٹھا کر باہر چلا گیا۔ نور دوسرے دروازے میں سے ہو کر مکان کے اندر جا نکلا۔ یہاں ایک نگلی سی تھی جس کے ساتھ ساڑھے سیڑھیاں اور نیچے جاتی تھیں۔ فریش لکڑی کا تھا اور چرچر کرتا تھا۔ لیکن نور وہ جگہ قدموں سے اوپر والی سیڑھی پر چڑھ گیا۔ پھر اپنے ہاتھوں کے سہارے جھگے پر زور ڈال کر تین چھلانگوں میں تیسری منزل پر پہنچ گیا۔ اب ایک منزل باقی تھی وہ بھی چڑھ گیا۔ اُس نے اندازہ لگایا تھا کہ چھت پر کوئی نہیں رہتا۔ مٹن ہو کر سیڑھیوں میں بیٹھ کر وہ دم لینے لگا۔

سیڑھی کے دائیں بائیں کے دروازوں سے چاند کی روشنی چھلک کر اندر آ رہی تھی۔ اس کی مدد سے نور نے اجنبی گھر کے اندر دائیں بائیں نظر دوڑائی۔ بالکل سناں تھا۔ نور کو اپنا دماغ ہونا بہت عجیب سا لگا۔

اُس کے دل میں کسی نے چٹکیاں سی یعنی شروع کیں۔ میں یہاں کیوں آیا ہوں؟ اس لئے کہ مجھ سے رہا نہیں گیا۔ مجھے دوسروں کے گھروں کے وہ حلقے، بچھنے کی عادت پڑ گئی ہے۔ جسے وہ خود دیکھنا گوارہ نہیں کرتے۔ وہ دولت صرٹ کر کے مکان بناتے ہیں۔ اور پھر انہیں بالکل بھول جاتے ہیں۔ صبح اُٹھتے ہی کام پر چلے گئے۔ رات کو آئے اور چٹخیاں لگا کر سو رہے۔ انہوں نے کبھی اس طرح سیڑھیوں پر بیٹھ کر چاند کو نہیں دیکھا۔ حقیقت میں مکانوں کا مالک تو میں ہوں۔ پاس آتے ہی انکی دیواروں سے دوستی پیدا کر لیتا ہوں۔ میں ان کے بیٹے چیر کر اندر چلا جاتا ہوں اور وہ مجھے یاد کرتے رہتے ہیں۔

کون سا راستہ

(چینگ تن یہ — ۱۹۰۶ء)

یہ مصنف اپنے متعلق خود دیوں، قلمطراز ہے :-

۱۹۰۶ء میں پیدا ہوا۔ میرا خاندان، جو زمینداروں کے طبقہ سے تھا، صوبہ ہونان میں یانگتسی کی وادیوں میں رہتا تھا۔ لیکن میرے دادا کے بعد سے اس کا تنزل شروع ہوا۔ میرے والد کو تلاش معاش کی آوارہ گردیوں میں پورے خاندان کو ساتھ ساتھ لے چلا پڑا۔ اس طرح پانچ سال کی عمر سے میں ان کے ساتھ ہوں اور کتنی ہی جگہیں گھوم چکا ہوں۔ اٹھارہ سال کی عمر میں کہیں جا کے میں نے اپنی تعلیم سبکچاؤ (صوبہ چکیانگ) کے ایک مڈل اسکول سے ختم کی۔ ۱۹۲۲ء میں پکنگ گیا۔ لیکن وہاں کسی اسکول میں داخل نہیں ہوا۔ وہاں مجھے میرا عقیدہ (مارکسیست) واضح طور سے حاصل ہونے لگا اور رفتہ رفتہ تاریخ کی اس واحد حقیقت کو میں نے سمجھا۔ اس کے بعد میں معمولی کلرک، فوجی معاون، اخبار کا نامہ نگار اور مضمون نگار، بسکول ماسٹر اور نہ جانے کیا کیا رہا۔

چونکہ میرے دادا، پین اور ایک بہن کو ادبیات سے بے حد شغف تھا۔ اس لئے فطرتاً مجھ پر ان کا اثر پڑا۔ مڈل اسکول ہی میں میں نے چند طفلانہ مضامین خیر کہانیاں لکھی تھیں۔ ۱۹۲۵ء میں پکنگ کے اخبار نے میری ایک تحریر شائع کی جو نام نہاد اشاریت کی تقلید میں لکھی گئی تھی۔ اس وقت میرا عجیب، جتنا خیال تھا کہ ادب اور عمل دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ بعد میں میں نے لکھنا چھوڑ دیا۔

۱۹۲۸ء میں حقیقت پسندانہ انداز میں لکھنے کے لئے میں اپنے کو تیار کرنے لگا اور ایک کہانی ساڑھے تین دن کا خواب لکھی۔

یہ رسالہ تیز دھارا میں شائع ہوئی جس کا ایڈیٹر لوہون تھا۔ اس سے لکھنے کے لئے میری ہمت بڑھی۔ میری تحریریں دو ناول۔

”ایک سال“ اور ”پکنگ کاناٹ“ کہانیوں کے مجموعے، چمک و حرکت، ”جوابی حملہ“، ”گول نمون“ و ”چنگ منگ“ ہوا اور وغیرہ اور انچوں کی دو

دو کہانیوں پر مشتمل ہیں۔

میرے کردار دوستوں، رشتہ داروں اور ان لوگوں سے لئے گئے ہیں جن سے میں اکثر ملتا رہتا ہوں۔ پہلے مجھ میں کمزوری تھی۔

کہ اپنے کردار سے محض کہانیوں کے موضوع کو ظاہر کرنے کا کام لیتا تھا اور پیچیدہ فطرت انسانی کے مظاہر کو نظر انداز کر جاتا۔ اب میں نے

اس فعلی کو دہرانے کی کوشش کی ہے۔ مثالی کردار کی ہست کو میں یاد رکھتا تھا اور اس کی کوشش کر دیتا۔

ارتی تھی اس کے علاوہ جیسا کہ لوگ اکثر کہتے: یہ صاف ظاہر ہے کہ وہ اُدھے خاندان میں پیدا ہوئی ہے۔
یہ سچ ہے کہ کبھی سینگ ہوانے اپنی ماں کے ساتھ بڑی مغسلی کی زندگی گزارتی تھی۔ لیکن اس کا اپنا انداز ہمیشہ سے ایک ہی
ہو گا۔ جیسا تھا۔ اب بہت سے لوگ اس کی قسمت پر رشک کرتے تھے اور حلیوں ٹھنڈی مائٹوں کے ساتھ اس کی دولت ادا اس کے
دہرے منافعوں کا اندازہ کرتے۔ اس کا شوہر شکر اور رُز کا دلال تھا۔ پھر بھی ان سب کے باوجود اس کے ہتیرے دوست معترف تھے۔
اس کا مذاق بڑا ستھرا تھا اور کسی بھی وہ اپنی دولت کا ذلیل طریقہ سے اظہار نہیں کرتی تھی۔
"یقیناً وہ جانتی ہے کہ مسرت کہاں ڈھنڈنی چاہیے اور کیسے حاصل کرنی چاہیے؟
وہ کہتے: "ایسی زندگی میں کسی کو شکایت نہ ہونی چاہیے۔"

اور بلاشبہ اس میں مبالغہ نہ تھا۔

جب کبھی لوگ اس کے بارے میں باتیں کرتے تو سینگ بڑا بالکل الگ تھلک ہو کے بڑی تمنائت اور بے تعلقی سے ان کی
عید اور راتے زنی پر غور کرتی۔ وہ اپنے کو یقین دلاتی کہ اس نے اپنے غرور کو بالکل بند کر دیا ہے اور فیصلہ کا انتظار کر رہی ہے۔ یا پھر
س بچے جیسی معصومیت اور بھولا پن دکھلاتی جو دانت اور ملاحت کا انتظار کر رہا ہو۔ پھر بھی بعض مرتبہ باوجود کوشش کے، وہ مسکراہٹ
دکھ سکتی اور اس وقت بڑے انداز کو اپنا سرانیمہ کی طرف گما دیتی اور دیکھنے لگتی کہ چہرہ پر غاڑہ اور پوڈر کی ضرورت تو نہیں، وہ اپنی
پیریں بہن کے ہلتے ہوئے ہونٹوں کو غور سے دیکھنے لگی۔ اس کا دماغ کام کرنے لگا۔ "اس ایو عورت یا مرد میں کیا فرق ہے؟ وہ
زبا بالکل ایک عجیب سی فھل کی طرح ہے۔ نہ عورت نہ مرد۔ اس کا چہرہ بالکل سادہ ہے، نہ غاڑہ، نہ پوڈر۔ بال چھوٹے چھوٹے ہیں اور
س کے کولہوں کے اوپر تو بالکل سیدھی سادی کھڑی لکیریں ہیں۔ نہ خم، نہ دائرہ۔ اس کی آواز تو ایک دم مچھٹی ہوئی ہے۔ بولتی ہے تو ایسا
علوم ہوتا ہے جیسے رسی میں بندہ کے گھسٹ رہی ہو۔"

اس کی بہن اس وقت بڑے جوش میں تھی اور آخر کار اپنی بات کے اصل حصہ پہنچی تھی: "اپنے چاروں طرف نظر ڈالو، اس
مانہ کو دیکھو جس میں ہم ہیں! — وہ منہ سے دھویں کے گہرے بادل نکال رہی تھی، بگے بگے کشش نہیں، بڑی بڑی پھونکیں جیسے
بھاگنے کے بعد کے بھگے! — تم نے کبھی اس پر غور بھی کیا ہے؟ تم اس شان و شوکت میں کب تک زندگی بسر کتے جا سکتی ہو؟ اس سے
زندگی کب بھی سکتی ہو؟"

..... تھوڑی سی خاموشی

میرا مطلب یہ ہے کہ ہمیں حقیقتوں کا کچھ احساس نہیں۔ اپنی اس مصنوعی دنیا میں مچھپی ہوئی تم روزانہ اخبار بھی نہیں پڑھتیں۔ ایک
لحہ کے لئے فرض کر دو کہ رُز کا بازار گر جائے، پھر تم کہاں ہوگی؟ تم ان امکانات کا خیال تک کرتے ہوئے ڈرتی ہو — تمہاری تفریح

میں غلٹ پڑے گا، ہے نہ؟ واقعہ یہ ہے کہ تمہاری جیسی ذہین عورت —
اس نے یکایک سینگ ہوا کو دیکھا۔ وہ اپنے غلابی چمکتے ہوئے ناخنوں کو غور سے دیکھ رہی تھی۔ اس نے منہ کی مٹھائی نکلی۔
— نگلیں اس کی گردن و لکش معلوم ہونے لگیں! — اور کچھ دیر چپ رہی۔ پھر ایک حسرت بھری ٹھنڈی مانس
لے کے بولی: ہٹاؤ بھی، ایسی باتیں نہ کرو۔ آج کا دن، ہر دن، میں صرف تفریح میں گزار دینا چاہتی ہوں۔

۔ اگر کوئی بڑی آفت آجائے تب؟ شگھاتی کے انقلاب اور جنگ سے بھی بڑی! ایسی باتیں یکایک ہو جایا کرتی ہیں۔
بلا کسی خبر کے ممکن ہے بیسیوں سال گزر جائیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ کل ہی کچھ ہو جائے؟
کل! سینگ ہوا کی بھنوں اور پڑاؤ تھ گئیں! اس کا خیال بھی کرنے سے پہلے میں مر جانا پسند کر دیتی۔ اگر کل ہی کوئی واقعہ ہو جائے
— تو پھر کل ہی میری موت بھی ہے!

اس کی نسبت علم مسکراتی اور کھڑکی کی طرف رخ کئے کچھ دیر کھڑی رہی۔ پھر بولی:
۔ میرے خیال میں چھاپچی نے تمہیں اچھی تعلیم دی ہے۔ تم ان کی ایسی بیٹی ہو بلاشبہ انہوں نے تمہیں —
مجھے کیا؟ سینگ ہوا نے آئینہ پر ایک چوری کی نگاہ اور جو کچھ وہاں نظر آیا اس سے بیحد خوش اور مطمئن ہو کے اپنا انداز دہی
کیا؟! انہوں نے تمہیں ایک دوستند کی بیوی بنانے کا ارادہ کر لیا تھا؟
سینگ ہوا نے مسکرا کے پوچھا: لیکن کیوں؟

دوسری عورت نے اپنے کاندھے ہلاتے: تمہیں خوش رکھنے کے لئے۔ کیا یہ سچ نہیں کہ انہوں نے تمہیں بڑے ناز و نعمت
میں رکھا؟ انہوں نے تمہیں نیگم کی طرح رہنا سکھایا۔ ایک سچ پن کی نیگم کی طرح۔ اور اب تمہیں ایک نیگم بنا دینے میں کامیاب بھی ہو گئے۔ تم نے
لکھتی سے بیاہ کر لیا ہے تم خوش ہو؟ نہیں؟ اور تمہارے سارے خاندان کو بھی فائدہ پہنچا ہے؟
۔ نہیں، نہیں، یہ بات نہ تھی! میں ایسی قوماں بردار کب تھی؟ تمہیں یاد نہیں اس سال جب ابا نے اُن حضرت چمن سے میری نکاحی
کرنی چاہی تو میں نے انکار کر دیا تھا؟ پھر بار بار میں انکار نہیں کرتی رہی؟

۔ اور اب؟

سینگ ہوا شرانگئی: یہ تو بات ہی دوسری ہے۔ یہ شادی تو میری خود — میری خود اپنی —
بنی۔ ہم نے اپنے چہرہ پر سے چھوٹے چھوٹے بال بے صبری سے ہٹائے اور تمام آداب و تہذیب کو نظر انداز کرتی ہوئی پیر پر
پیر چڑھا کے بیٹھ گئی۔
میں کہتی ہوں ہوں تمہارا فلسفہ تمہاری تعلیم ہی کا نتیجہ ہے۔ تاہم — ان دس برس میں تمہارے ساتھ کیا ہوا میں نہیں جانتی

اس کی بہن منہ کھولے حیرت سے اسے دیکھتی رہی۔ پھر اس نے میز کو دیکھا جس پر مٹھایاں لدی ہوئی تھیں، ایک انیون گالیپ رکھا ہوا تھا اور ایک گلاس، جس میں کی آدمی شراب پی گئی تھی۔ اس عیش و عشرت کے گناہ آلود ماحول سے دودھینک ہوا کا کوئی اور تصور اس کے دماغ میں آہی نہیں سکتا تھا۔ کیا یہ ممکن تھا! سینک ہوا جو غلط گاہ میں چار چار پانچ گھنٹے اپنی آرائش اور سنگاریں گزارتی بینک ہوا

جس کے لئے، جہاں بھی وہ جاتی، دوست ہوتے، دلالتی شراہیں، تاج گمانے، شطرنج، چوہر، گنچے۔ سینک ہوتا جس کو ہر صیغہ ذاتی خرچ کے لئے ہزار دو ہزار ڈالر ملتے اور جس کا جب بھی چاہتا تھی گاڑی خریدتی۔۔۔۔۔ یہی سینک ہوا انقلابی؟ اور پھر اس کا یہ دعوئے کہ اسی کے ذریعہ اس کا شو ہر ملا!

لیکن میں اس کے بارے میں کچھ کہنا نہیں چاہتی۔ پہلی باتیں دہی ہی رہنے دو!

یہ کہہ کے سینک ہوتے اپنا بازو اوپر اٹھایا اور ہوا میں ہلاتے ہوئے کھڑکی سے باہر دیکھا۔ اس نے محسوس کیا کہ اس کی بہن کی آنکھیں اس کی طرف ہیں اور بلا ارادہ وہ ادھر سڑی انکی نگاہیں مل گئیں لیکن جلدی سے وہ دوسری طرف دیکھنے لگی۔

میں سمجھی نہیں تم کیا کہہ رہی ہو۔ تمہیں اپنے شو ہر جیسے شخص سے انقلابی کاموں کے سلسلہ میں کیسے ملاقات ہوتی؟ یا تم بہت نا

نہیں چاہتیں؟

نہیں یہ بات نہیں۔ لیکن جب میں اپنی اس زمانہ کی زندگی کا خیال کرتی ہوں تو میرا دل..... اس نے جلد ختم نہیں کیا کھڑکی کے پاس جا کر اوپر آسمان کی طرف دیکھنے لگی۔ کھلی ہوئی کھڑکی کے چوکھٹے میں وہ ایک تصویر معلوم ہو رہی تھی! باہر آسمان پر چاند نکلا ہوا تھا۔ دھما دھما چمکتا ہوا دائرہ، جیسے نارنگی کی ایک پھانک.....

۲

..... اسی چاند کے نیچے کتنی ہی بار وہ لٹن دن کین کے مضبوط بازوؤں کا سہارا لئے کھڑا اور گندگی بھری گلیوں سے گزرتی

وہ اس سے کچھ اُدھنچا تھا۔ اس کے ہاتھ مضبوط تھے اور سرد، وہ اس کے ننھے ننھے ہاتھوں کو اپنی فولادی گرفت میں لے لیتے۔

وہ اس سے باطل لگی ہوئی چلتی، اتنا سٹھی ہوتی کہ زمین پر دونوں کا ایک ہی سایہ پڑتا۔

اسی طرح ایک رات وہ ایک ساتھ تیز تیز قدم اٹھاتے چلے جا رہے تھے کہ اس نے پوچھا: تمہیں یقین ہے کہ تم یہ کر سکو گی؟

بالکل یقین ہے۔ اس نے مسکرا کے کہا: صرف ذرا سا دلہ بانی کا کام ہے اور اس کے صحیح طریقہ سے۔۔۔۔۔

آہ! میرا یہ مطلب نہیں۔ یہ غیر متعلق بات ہے۔ میں صرف۔۔۔۔۔

ان کے سامنے ایک بڑا سا سایہ نمودار ہوا۔ وہ فوراً چپ ہو گیا۔

سینک ہوا کانپ گئی اور اسے ڈر معلوم ہونے لگا۔ اس کالے ساتے کے ساتھ ساتھ ایک خاص قسم کی بھیانک مکررہ ہوا گزرتی

معلوم ہوئی۔ لیکن کچھ ہوا انہیں۔ یہ لٹن دن کین کے نزدیک سے بغیر کے ہوئے نکل گیا۔ اس نے گوم کے اس شخص کی طرف گھورا۔ دہتہ

نہیں کرن تھا، اور پھر اطمینان کی سانس لے کے اپنی ساتھی کے چہرہ کی طرف سے مضطرب نگاہوں سے دیکھا۔ اس کے چہرہ

کا انداز اونگہ ذرا بھی نہ بدلا تھا۔ اس نے اپنی بات جاری رکھی،

تمہیں یقین ہے کہ تم اس سے روپے وصول کر سکو گی؟ اس دلال سے — کیا نام ہے اس کا؟

ہاں ہاں۔ تو اتنی بڑی رقم تم اس سے حاصل کر لو گی؟

میں بالکل دعوئی سے تو نہیں کہہ سکتی۔ وہ سکرائی۔ سب کچھ دل راتی پر منحصر ہے۔ غیر معمولی کشش پر اس کے علاوہ اور کسی مورت سے کامیابی نہیں ہو سکتی۔ وہ اس کے اظہار پسندیدگی کی متوقع تھی اور اس مسئلہ کی تفصیل و تشریح کے لئے آمادہ وہ اس پر اور بٹکتی۔ لیکن اس کے ہونٹ بند رہے اور آنکھیں زمین پر جیسے کہ وہ بہت نکریں ہو۔ بعض مرتبہ وہ اس کو بالکل بھول جاتا اور اتنا تیسرے پہنے لگتا کہ وہ اس کا ساتھ نہ دے سکتی۔ وہ ایک مرتبہ تو رازن تک کھڑے بیٹھی تھی۔

ٹھٹھکنا ہو گھر پہ ہے؟ اس نے سرگوشی میں پوچھا۔

ایں؟ ہاں گھر پہ ہے۔ تمام دن پلنگ پر پڑا رہا۔

اس کی آنکھوں کے سامنے ایک بے رنگ ردچہرہ اٹھیا جس کی منہم آنکھوں کے نیچے سیاہ چھاتیاں تھیں۔ اسے پھر ڈٹکے لگا۔ اسے اچھا کرنا چاہیے!

لیکن کیسے؟ کس چیز سے؟ تن دن کین نے منہ سکوڑ لیا۔ ہمارے بہترے ساتھیوں کو یہی بیماری ہے۔ مگر ہم سمجھوں کہ آرام و علاج کے لئے بھیجیں تو پھر کام کے لئے رٹھے کہاں سے آئیں گے؟ کام کو چلاتے گا کون؟ اس کے بازو کا سہارا لئے وہ کانپ گئی۔ پھر تم احتیاط کر دو۔ ہاں تمہیں احتیاط کرنا چاہیے! اس نے مسکرا کے اسے دیکھا۔ کوئی خاص احتیاط کرنے کا میرے پاس وقت کہاں؟ اس کے علاوہ میں موت کے لئے تیار ہوں۔ آج یا کل مجھے مرنا ہی ہے۔ ایسے نہیں تو دشمن کے ہاتھ سے؟

اس نے دل سے اٹھتی ہوئی آہ کو اندر ہی اندر دبا دیا۔ اور بڑی کوشش کی کہ اس کا منہ ظاہر نہ ہونے پائے۔ اس نے زبان دانتوں تلے دبا لی یہاں تک کہ چھوٹنے لگی اور گال پھڑکنے لگے۔ وہ سوچنے لگی کہ ٹھٹھکنا ہو اور کتنے دنوں تک نیچے گا۔ تن دن کین کے گھر پہنچ کے اسے اپنے اوپر قابو رکھنا ایک دم مشکل ہو گیا۔ اس کا تمام بدن کانپ رہا تھا۔

بیمار ہو کر تیز بخار تھا اور اس کا چہرہ بالکل سرخ ہو رہا تھا۔ جب کھانسی آتی تو چہرہ سڑک جاتا اور بدن درد کی شدت سے دھسدا ہو جاتا۔ آخر کار اس نے بھر منہ بلغم پھینکا اور اس سے کچھ سکون ہوا۔ تکیہ پر گر کے آنکھیں بند کئے پڑا نہ پتہ تھا۔ کچھ دیر کے بعد آہستہ آہستہ دکھ بھری آواز میں تن دن کین سے بولنے لگا۔ کہہ کر ہی ہوا بالکل گندہ تھی اور ہر چیز پر بیماری کا اثر معلوم ہوتا تھا۔ تن دن کین اسی کے چٹک کی ٹپی پر بیٹھا باتیں کر رہا تھا۔ بیچ بیچ میں کھانسی اٹھتی رہتی جب تن دن نے اسے بتایا کہ سینک ہو جانے موجودہ ضرورت کے لئے کافی دیر پہلے

وانے کا وعدہ کیا ہے تو وہ بڑی کوشش سے چہرہ اٹھا کے شکر گزاری سے مسکرایا۔ بینک ہوا منہ پر دو ہاں رکھے کھڑکی کے پاس ایک بیچ پر بیٹھی تھی۔ ہوتا ہوا اسے دیکھنے لگا۔ تو اس نے رد مال ہٹا کر جواب میں مسکانے کی کوشش کی۔

”جب تک روپیہ نہ ملے ہم یہاں کا کام جاری نہیں رکھ سکتے۔ اور اس وقت ہم چھوڑ بھی نہیں سکتے۔ وہاں“۔۔۔۔۔ اس کا دم پھولنے

لگا۔۔۔۔۔ وہاں ہمارے شہید ساتھی۔۔۔۔۔ وہ بھی۔۔۔۔۔“

وہ پھر مٹی مٹی آوازیں کھانسنے لگا۔ اس کا سارا جسم انیٹر راتا تھا۔ ایسا مسموم ہوتا تھا۔ کہ اس کی آنکھیں تک باہر نکل پڑیں گی۔ اس کا چہرہ اور لال ہو گیا اور نگیں ٹپ ٹپ ہوتی رہی کی طرح ہو گئیں۔ وہ اس طرح اچھل اچھل کے کھانسنے لگا تھا کہ چار پائی چرچر کرنے لگی۔ آخر کار پھر بہت سا بغم نکلنے سے سکون ہوا اور وہ بستر پر پڑ کے منہ کھولے زور زور سے سانس لینے لگا۔ اس کی آنکھیں آدھی بند تھیں۔ لیکن تھوڑی ہی دیر میں بینک ہوا نے دیکھا کہ وہ اس کے پریشان چہرہ پر نظر پڑا جاتے ہے۔ اس کی مردہ سی مسکراہٹ یہ کہتی معلوم ہوتی تھی کہ میں اتنا بیمار نہیں کہ میرے لئے پریشان ہوا جائے!

”اگر ہمارے منصوبے پورے ہو جائیں تو ہم یہاں ایک بڑی تحریک قائم کر دینے میں کامیاب ہو جائیں گے۔ ہانگ کانگ کی شورش سے بھی بڑی! وہ سوکھی سوکھی سانسیں لینے کو رکا۔ اس وقت واقعی صورت حال ازلک ہے۔ اگر ہم اس وقت سنبھال سکیں! اس لی سے تم کتنا حاصل کر سکو گی؟ اس سے تمہارا کوئی رشتہ ہے؟“

”اس کا پورا نام لی سولی ہے۔ خاص میرا کوئی رشتہ دار نہیں۔ جب میں چچی کے گھر رہتی تھی تو وہ ہیں اس سے ملاقات ہوئی تھی۔ میری چچی اپنی بیٹی کو اس سے ملاتا چاہتی تھی۔ وہ مجھے صرف ایک رشتہ دار کی حیثیت سے جانتا ہے اور بس۔ پھر بھی وہ مجھ سے بہت اخلاق اور توجہ سے ملتا ہے۔“

وہ سننے لگی۔ اس نے بتایا کہ وہ عجیب مضحک اور تھکا دینے والا شخص تھا۔ اس کی تفصیل بھی اس نے بیان کی۔ پھر بولی:

”لیکن اس کی کچھ پردا نہیں۔ جو تمہیں چاہیے بس وہ مجھے حاصل ہو جائے! دلربائی اور دلکشی کے فن کا راز استعمال کر کامیابی

ضرور ہوتی چاہیے!“

دوسرے ہی روز اس نے لی سولی کے ساتھ کانا کھایا، شراب پی اور پھر چاندنگ پارک میں گئی جہاں بیٹھے وہ موسیقی سے لطف اندوز ہوتے رہے۔ وہ خوب پوڈو لگاتے ہوئے تھی اور گالوں پر خوبانی جیسا ہلکا رنگ تھا۔ وہ براؤز سکار ہی تھی۔ اس کا چہرہ پھول جیسا پیارا اور خوشگوار معلوم ہو رہا تھا۔

لی سولی دلچسپ بننے اور گیس کرنے کی بہت کوشش کر رہا تھا۔ آج کتنا خوبصورت چاند نکلا ہے! اس نے اپنی تائی شان لہجہ میں کہا۔ اس نے اس طرح کے ادبی رومانی خیالات کا اظہار کیا۔ بیچ بیچ میں ایک آدھ ٹھنڈی آہ بھی بھرتا گیا کہ کچھ مذاق بھی کر رہا ہوں۔ تم خوش

ہے۔ اسے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ یکایک اس کے چہرہ پر سے ایک نقاب زچ کے پھینک دی گئی۔ اور وہ زیادہ آسانی سے سانس لے سکتی ہے۔ اسے آزادی مل گئی تھی اور اسے پھر صرف زندہ رہنے کی سیدھی سادی سترت حاصل تھی، یہ جاننے کی کہ دنیا کی ہر چیز اس کی خوشی کے لئے ہے لہذا دوسرے لوگ بھی اسی لئے پیدا ہوئے ہیں۔

اندھیرا ہونے لگا۔ چاند جھرجھری بدلیوں کے پردہ میں چھپا بیٹھا تھا۔ ہوا ٹھنڈی ہونے لگی اور ٹینگ ہوا کے کپڑے اس کے جسم سے اوڑھ پٹ گئے۔

لی سولی نے یکایک اپنا موٹا بھاری ہاتھ اس کے کندھے پر رکھا اور..... ایک دم سے وہ اپنی حقیقت کی طرف واپس آگئی۔
”تمہیں اسکول پہنچا دوں؟“

اسکول! وہ بھول گئی تھی کہ اسے اس کا صحیح پتہ معلوم نہیں تھا، اور لیٹن دن کین کے ساتھ اس کی زندگی کی خبر نہ تھی۔ وہ سمجھتا تھا کہ وہ ابھی تک اسکول ہی میں۔ اس نے جلدی سے کہا:

”نہیں میں ہسٹل نہیں جاؤں گی۔ چچی کے گھرنک پہنچا دیجئے۔ آج وہیں رہوں گی۔“
دونوں موٹر میں سوار ہو گئے۔ اس کا چہرہ ٹینگ ہوا کے بالکل نزدیک تھا۔ اگر میں تمہارے کوئی کام آسکوں تو مجھے بڑی خوشی ہوگی۔ کیوں؟“

اس کا کچھ اور ہی خیال تھا۔ لیکن چپ رہی۔ ٹھنڈی سانس لے کے اس نے سوچا: ”زیادہ اچھا تو یہ ہوتا کہ اس وقت دن کین مجھے ساتھ ہوتا۔ لیکن دن کین چاندنی کی سیر میں کب وقت برباد کرنے والا تھا؟ آج کی شام کے بارے میں یہ خیال ہو گا کہ اتنا وقت اور اتنا وسیع انقلاب کا برباد ہوا۔ اس نے اصلی مقصد کے بارے میں لی سے کچھ نہ کہا تھا۔ کل ہو جائیگا۔ اس نے اس سے کل بھی ملنے کو طے کیا تھا اور اب سوچ رہی تھی کہ کامیاب ترس جھوٹ کیا ہو گا۔ اس سے کہے گی کہ کوئی چیز۔۔۔۔۔ بہت ضروری چیز خریدنے کے لئے اسے روپیوں کی ضرورت ہے یا کسی کا قرض ادا کرنا ہے۔۔۔۔۔ خیر کل دیکھا جائے گا۔ اس نے آنکھیں بند کر لیں۔
”کم سے کم آج میں آزاد رہی ہوں اور زندگی کا لطف اٹھایا ہے۔“

لیکن وہ جانتی تھی۔ کہ یہ آزادی بھی محض ایک دھوکا تھی۔ اُس ڈرامہ کا محض ایک ٹکڑا جو اس سے بھی کوئی بڑی طاقت آخر تک کھیلنے جا رہی تھی۔ اس بڑی طاقت کے سامنے وہ محض ایک ذرہ ناچیز تھی اور آج اس نے جو خوشی محسوس کی تھی۔ وہ حقیقت میں بالکل مہمل تھی۔ یہ سترت حقیقی تھی، اندھیرا۔ وہ مصیبت بھرا چھڑا سا گھر جہاں اسے جلد ہی واپس جانا تھا، وہ خفیہ کام جس میں وہ دوسروں کے ساتھ ایک مقصد کے لئے متحد تھی۔ ان چیزوں میں ایک جان تھی، ایک مقصد تھا۔ یہی زندگی تھی اور زندگی کے معنی.....

..... جدوجہد!

... پھر شام کا وقت تھا اور پھر وہی نارنگی جیسا چاند جو اب کچھ بڑا ہو کر آسمان پر چمک رہا تھا۔ بونے ہوئے کمرے میں کئی شخص تھے اور ان میں سینگ بٹوا بھی تھی۔ وہ اس کی چار پائی سے بہت دوڑی ہوئی تھی۔ اس کی طرف دیکھنے کی اسے تہمت نہ ہوتی تھی۔ کھانسی اس بچا کر بچا کر جسم کو کیسے چیرے ڈال رہی تھی! وہ اپنے ماتحتوں کو خور سے دیکھے جا رہی تھی اور بڑی مشکل سے مائیس لے رہی تھی۔

مختم ہو گیا! کسی نے دھیرے سے کہا۔
لن دن کین نے کمرے میں کوئی دوا چھڑکنی شروع کی۔ بہو نے اس لاغر مر جانے ہوئے جسم کو سہارا دے کے اٹھایا اور آہ سننے چلا۔ پائی کے پاس بیٹھ کے بونے ہوئی ٹھوڑی پکڑ لی۔ اس میں اتنی بھی قوت نہ رہی تھی کہ اپنے سہارے بیٹھ سکے۔ اب کھانسی لگاتار آتے جا رہی تھی اور کھانسنے کے ساتھ ہونٹ خون سے تر ہو جاتے تھے۔ اس کی ناک اور ٹھوڑی ڈراؤنی معلوم ہو رہی تھی۔ ان کا رنگ پرانی وارنس جیسا ہو گیا تھا اور تمام چہرہ موم جیسا زرد۔ اس کی آنکھیں بند تھیں اور چہرہ پر مردنی چھائی تھی جب کھانسی تو اس کا بدن پھر سے ٹوٹتا ہوا معلوم ہوتا۔ باوجود اتنی تکلیف کے اسے بولنے کی زبردست خواہش ہوتی گویا اسے کوئی بہت ہی اہم بات بتانی تھی۔ اس کا منہ ہلنے لگا۔ اور ہونٹوں سے کچھ ٹوٹے پھوٹے سمجھ میں نہ آ سکنے والے الفاظ نکلے۔

”بول نہیں کچھ دیر چپ چاپ پڑے رہو۔“
یہ ایک سینگ بٹوا جو اچھی اور شدت جذبات سے بے قابو ہو کر بونہانہ طریقہ سے رونے لگی۔ ہر شخص حیران ہو کے اسے دیکھنے لگا۔ ... میں اسے برداشت نہیں کر سکتی۔ اس کی جان کھل کے نکالی جا رہی ہے۔
”کامربڈ لن، مہربانی سے انہیں گھر لے جاؤ“ جماعت میں سے کسی نے کہا۔
لن دن کین نے اس کا بازو پکڑا تو وہ بڑی مشکل سے کھڑی ہو سکی۔ وہ اسے کچھ اٹھاتے کچھ گھسیٹتے ہوئے باہر لے گیا، وہ اپنے حلق کی تنی ہوئی رگوں کو زور سے پکڑے تھی۔ باہر نکل کے لڑکھڑاتی ہوئی چلی تو اس کو طبیعت نے اس کے ڈر کی جگہ لے لی۔
”کیوں ایسا ہے؟“ وہ مری ہوئی آوازیں کہنے لگی۔ ”زندگی ہمارے لئے ایسی کیوں ہے، تلخ خطرے اور دکھ سے بھری ہوئی موت ہر گھڑی سر پر منڈلاتی ہوئی؟“

لن نے اسے اور زور سے پکڑ لیا اور چپ رہنے کو کہا۔
”لیکن یہ سب کچھ کس لئے؟ اسے کیا ملا آخر؟ اب وہ مر رہا ہے؟ کچھلے سے ہوتے تمام چھوٹے چھوٹے دکھ اور ایک بڑے دکھ میں ڈوب رہے ہیں۔ یہی ہے نہ موت؟ تمہیں یاد ہے ابھی کتنے دن ہوئے کہ اس کے اسی جسم میں زندگی بھری ہوئی تھی۔ ابل رہی تھی؟ اور اب وہ اس بھیا تک بیماری سے مر چکا، قریب قریب مر ہی چکا۔“

”چپ بھی رہو!..... کیا تمہارا خیال ہے کہ ہم سب بھی یہی نہیں محسوس کرتے؟ کچھ دیر چپ رہو، اپنے ہنگامہ کو گھڑنے کے سینگ ہونے اپنے کو اس کی گرفت سے چھڑا لیا اور بستر پر گر پڑی۔ تنی ہوئی رسی کی طرح اس کا جسم تھرتھرا رہا تھا۔ اس کی جھاتیاں کس گئی تھیں اور بہت بڑھتی معلوم ہو رہی تھیں۔ لیکن کھڑا اسے چپ چپ دیکھ رہا تھا۔

”ان سب کا نتیجہ کیا ہے، دن کین؟“ اس نے آنسوؤں بھری آواز میں پوچھا۔ ”بڑھا چن بھی یاد ہے نہ۔ اس کی زندگی کیسی دکھ بھری تھی اور آخر کار وہ بھی اسی طرح مر گیا! کیا راحت اور مسرت کی خواہش کرنے کا آدمی کو حق نہیں؟“

لیکن بستر پر بیٹھ گیا لیکن دوسری طرف دیکھتا رہا۔ وہ اس کے دل کی دھڑکن سن رہا تھا اور اس کی سبکیوں کی کیکڑی محسوس کر رہا تھا۔ وہ آگے کو جھک گئی اور اپنا سر اس کے گاندھے پر رکھ دیا۔

آخر کار وہ بولا: ”راحت اور مسرت؟... تمہارا مطلب ہے کہ ریشم کے کپڑے کی طرح اپنے کو منہرے کو یے میں لپیٹ لو اور جب تک تمہیں شہوت کے پتے پتے رہیں ساری دنیا جہنم میں جاتے! چونکہ ہم اس طرح کی زندگی نہیں بسر کر سکتے، چونکہ ہم پوسے یا کپڑے نہیں بلکہ انسان ہیں کیا واقعی اسی وجہ سے ہمارا یہ اعتقاد نہیں کہ سچی خوشی حاصل کرنا ممکن ہے؟“

سینگ ہونے اپنی آرزو کی پرتابو پانے کی کوشش کی اور اس سے اس کا لب و لہجہ عجیب سا ہو گیا۔ ”میں اکثر سوچتی ہوں کہ انسان کی زندگی دس بیس ہی سال تو ہے۔ پھر کیوں ہم خود سے مصیبت اور دکھ مول لیں؟“

لیکن اختلاف کرنے لگا۔ لیکن وہ بات کاٹ کے بولی:

”سنو۔ چونکہ ہم انسان ہیں اسی لئے تو ہمیں انتخاب کرنے کا حق ہے اور کوئی ضرور نہیں کہ انتخاب تلخ ہی ہو۔ کیوں؟ بعض وقت مجھے ایسا لگتا ہے کہ میں روشنی، کھلے آسمان اور مسرت، صرف معمولی خوشی، کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتی۔ اور ہماری یہ زندگی، ہمیشہ چھپی چھپی، ڈرا اور احتیاط سے بھری، صاف خوشگوار ہوا اور نہری دھوپ سے لطف اندوز ہونے کے حق تک کو چھینتی معلوم ہوتی ہے۔“

لیکن دن کین نے چڑچڑاہٹ سے اسے دیکھا اور جواب دیتے وقت اس کی آواز میں ایک تنکان سی تھی۔

”سچ پرچ کی آزادی کی خاطر ہمیں پڑانے بندھنوں کو توڑنے کے لئے لڑنا پڑیگا۔ اور ایک نئی سماج بنانے کی جدوجہد کرنی ہوگی۔“ لیکن دیکھو نہ، تم تو یہ سب جانتی ہی ہو، کبھی ہو۔ تم نے اپنی آنکھوں سے سب کچھ دیکھا ہے؟“

سینگ ہونے سر اٹھایا اور اپنے ہونٹ اس کی ٹھوڑی سے لگا دیے۔

”ہاں میں یہ سب جانتی ہوں، لیکن ہماری زندگی میں یہ آزادی حاصل ہو سکتی ہے؟“

”اگر ہمارے سامنے نہیں تو ہمارے بعد۔ اس درمیان میں بھی تو ہمیں کچھ کرنا ہے!“ اس نے جھک کے اسے اپنے بازوؤں

لے لیا۔ آج تمہارے اعصاب پر بہت زور پڑا۔ کچھ آرام کرو۔ کل میں تم سے مفصل گفتگو کر دیتا ہوں۔
اس نے اسے کپڑے اتارنے میں مدد دی اور وہ بستر پر لیٹ رہی۔ وہ واپس جانے کو تھا کہ وہ اس کا ہاتھ پکڑ کے بولی:
”شاید تم ٹھیک کہتے ہو۔ شاید آج میرے حواس ٹھیک نہیں۔ مجھے ایسا لگتا ہے۔۔۔۔۔ خیر شاؤ۔ کل مجھے ٹھیک ٹھیک
اڈنیوے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے؟“

وہ اسے روشنی بجھاتے اور دروازہ بند کرتے دیکھتی رہی اور میسریموں پر اس کے جاتے ہوئے قدموں کی آواز سنتی رہی
جب آواز غائب ہو گئی تو اسے پھر ڈر لگنے لگا۔ کچھ دیر بعد اسے خیال پڑا کہ کمرہ میں کوئی ہے اور اس نے اچھل کے روشنی
بلائی۔ اس نے پکارا۔ کوئی جواب نہ پا کے اس نے سوچا کہ دروازہ پر کوئی سرکاری جاسوس ہو گا۔ تھک کے پھر بستر پر پڑ رہی۔
”میں اسے برداشت نہیں کر سکتی!“ وہ زور سے بولی۔ غور کرنے پر یہ کیسی حماقت معلوم ہوتی ہے۔ زندگی کے چند ہی سال
نہٹتے ہیں اور انہیں اس طرح پھینک دیا جائے، ایک ایسے مقصد کے لئے جس کی تکمیل ہم نہیں دیکھیں گے۔ جو شاید
اس طریقے سے کبھی حاصل بھی نہ ہو۔“

دوسرے دن صبح سویرے لٹن دن کین کے واپس آنے سے پہلے اس نے پارٹی سے ایک ہینڈ کیپٹی کے لئے ایک پرچہ
لکھا اور اس کے پاس بھیج دیا۔ جلد ہی جلدی اپنی چیزیں چمڑے کے تھیلے میں بھر کر اور چمڑے کے گھر چلی گئی۔۔۔۔۔

گرچہ لی سولی کوئی بے انتہا دلکش آدمی نہ تھا تاہم اس میں خوبیاں تھیں۔ مثلاً سینگ ہوا کی کسی خواہش کے ہلکے سے اظہار
کا بھی فوراً اور بڑی دریا دلی سے استقبال کرتا۔ اور اس کو خوش کرنے کے طریقے سوچنے میں بہت مصروف رہتا وہ جانتی تھی۔ کہ
لی سولی کی یہ توجہ اس کی چمپی کو پسند اور گوارا نہ تھی۔ ایسا ہونہار داماد ہاتھ سے نکلتے دیکھ کے ہوتا بھی کیسے! —
لیکن کامریڈ سینگ ہوانے اس کی فکر نہ کی۔ اپنے کام سے چھٹکارا پا کر چند پرسترت دن جو اس نے چرائے تھے ان سے لطف
اٹھانے کا اسے حق تھا۔

اس کی مسرت بھی جلدی تھی۔۔۔۔۔

اپنے سارے جسم پر پودر ملتی اور گھنٹوں چہرہ پر غارہ لگاتی اور بناؤ سنگار کرتی۔ وہ پوری طرح رنگ رلیاں منارہی تھی۔
ہر شام لی کے ساتھ جاتی اور رات کو دیر سے آتی۔ آنکھوں میں خمار ہوتا اور ہونٹوں پر شراب کی کڑواہٹ۔ دن کو اس
کی نئی موٹر پر ادھر ادھر سیر کرتی پھرتی۔ زودانی کھانسیوں اور سینا کے اشتہاروں کے علاوہ کچھ نہ پڑھتی۔
وہ ہفتے بڑی جلدی سے گزرتے گئے اور ایک روز جب وہ لی کی گاڑی میں گھر واپس آئی تو اپنے چھوٹے چمیریے بھائی

کو ایک اہم خبر کے ساتھ انتظار کرتے پایا۔

”کوئی آدمی تم سے ملنے آیا تھا۔ لیو نام بتاتا تھا۔“

”یو! یہ تو لسن دن کین کا دوسرا نام تھا۔ کوئی پرچہ بھی چھوڑ گیا ہے؟“

”نہیں۔ اس نے صرف یہی کہا کہ تم سے ملنا چاہتا ہے۔ بولا، کوئی خاص بات نہیں۔“

سینگ بڑا کی پیشانی پر شکن چڑھ گئی۔ وہ آہستہ آہستہ اپنے کمرے میں چلی گئی۔ اسے بیک وقت محسوس ہونے لگی۔ لسن کا لانا قدارہ خوبصورت بخیدہ چہرہ اس کی آنکھوں میں پھر گیا۔ شاید وہ اسے ملامت کرنے آیا تھا؟ یا کوئی اہم خبر لایا ہو؟ شاید اس کے پیچھے پولیس آگئی ہو اور وہ پناہ لینے آیا ہو؟ وہ کانپ گئی۔ اس پر نگاہ رکھی جا رہی ہوگی۔ چاروں طرف نظر دوڑا کے اس نے دیکھا کہ صرف ایک صاف ستھرا گرم کمرہ ہے جس میں قیمتی کٹڑی کا سامان روشنی میں دمک رہا ہے۔ اور اسے اطمینان ہوا کہ ہاں کوئی دستاویز نہ تھی، نہ ضبط شدہ کتابیں۔ ہر چیز بے داغ اور معصوم تھی۔ ہر چیز حسین تھی۔ بیماری کے جراثیم کا تہ تک نہ تھا۔ اسے ہونا ہوا یا داکٹیا اور وہ دوسرے دل کے بارے میں سوچنے لگی۔ جو محنت اور کام کر رہے تھے۔ اُسے ایک لمحہ مانہ احساس ہوا۔ کیا جماعت سے پہلے اجازت لئے بغیر اسے چلا آنا چاہئے تھا؟

اس کی عجیبی چاندی کے مہنار کی گڑگڑی مٹی ہوئی آگئی اور ادھر ادھر کی باتیں کرنے لگی۔ لیکن آخر کار اس کے ہسکول کے دوستوں کا ڈر چھڑ گیا۔ آج کل آدمی کو دوست ذرا ہشیاری سے بنانے چاہئیں۔ لیکن سینگ بڑا کا وہ دوست ”لیو“ تو بڑا

اچھا نوجوان تھا۔

”تہا را گہرا دوست ہے وہ؟ ہے نہ؟“

”ہاں، اہم ساتھی ہیں۔“

بوڑھی خاتون اپنے سونے کے دانت چمکا چمکا اس نوجوان کی دلکشیوں کا قصیدہ پڑھنے لگی: ”وہ واقعی بہت خوبصورت ہے۔ اس کے انداز بہت دلکش ہیں، ہر مہربان سے تیزی اور ذہانت شکیلی ہے، غرضیہ اگر اس کی باتوں سے اندازہ لگایا جائے تو اس سے زیادہ دلکش نوجوان اب تک اس کی نظروں سے نہیں گزرا۔ اس نے اس کی تعریف میں اور لطیف اور موثر جملے کہے۔ اور اپنی بھتیجی کو غور سے دیکھتی رہی کہ اس پر ان کا کیا اثر ہوتا ہے۔“

سینگ بڑا خوش ہو ہو کے مسکراتی رہی لیکن دل میں سوچ رہی تھی: ”یہ نہ سمجھا کہ تم مجھ سے کچھ تپہ چلا لو گی میسرہ خیال ہے کہ میں اس لی سولی کو اپنے قابو میں کئے ہوئے تمہاری پہنچ سے دور ہی رکھوں گی۔“

جس جی جی گئی تو اس نے عقدہ میں اپنا سوزہ کرسی پر ٹپک دیا اور پھر دہرایا میں اسے اپنے قابو میں رکھوں گی۔
 بہر حال، اب وہی ہفتے رہ گئے تھے اور وہ جانتی تھی کہ اس کے بعد اسے اپنے کام پر، انقلاب کے لئے اسی پوشیدہ
 رگی میں واپس جانا ہے۔ وہ ان ہفتے کے پھر اس کی انفرادیت، اس کی اپنی ذات مرث جائیگی۔ وہ پھر اس تحریک کا ایک ذرہ
 جائیگی جس کی جڑ عوام میں تھی اور جس کے نزدیک فرد کی صرف اس حیثیت سے اہمیت تھی کہ وہ (فرد) ایک نظام میں جو کسی
 ت واحد سے پیدا ہوا ہے، محض ایک شعوری خیال ہے۔ اپنے ساتھیوں کے ساتھ اسے پھر ہتھیار رہنا ہو گا، بیماری ہی سے
 میں بلکہ خطرے سے — گرفتاری، قید یا اس سے بڑھ کے، اذیت جس میں اس کے نرم پیر اور جسم کھل دیئے جائیں گے۔
 دکھ میں زندگی گزارو اور مصیبت میں مرو!

وہ واپس کیوں جائے؟ اس کے بغیر کام تو نہیں رکھا رہیگا۔ اس کے علاوہ اب اسے اس کام میں کوئی دلچسپی بھی نہیں
 مل رہی تھی۔ لیکن اس کے الگ ہو جانے سے وہ اس سے کتنی نفرت کریں گے! وہ انہیں یہ کہتے ہوئے سن رہی تھی: "نفسی
 جنگ ہونے اس بڑی توند والے صہنی تاجر کے ہاتھوں اپنے کو بیچ دیا!" "عقدہ سے اس کی پیشانی پر شکن آگئی اور اس
 نے اپنے کو سمجھایا کہ اسے ان کے بارے میں بالکل نہیں سوچنا چاہیے، کم سے کم اور دو منہ توں تک نہیں۔

پھر بھی.....

"اگر میں الگ ہو جاؤں تو وہ مجھے معاف کر دیں گے؟" اس نے اپنے آپ سے بہ آواز پوچھا: "لنیں دن کین معاف

روئے گا؟"

اسے خیال آیا کہ شاید اب تک انہوں نے اس کا نام خارج بھی کر دیا ہو گا۔ اگر ایسا ہے تو اچھا ہی ہے۔ اچھا ہی ہے! اس نے اس قطع طور سے کہا کہ یا خود کو یقین دلار ہی تھی کہ واقعی ایسا ہو چکا ہے، وہ کچھ دیر تک بے حس و حرکت بیٹھی رہی۔
 اس کے چہرہ سے بے انتہا ذہنی الجھاؤ اور کوفت کا اظہار ہو رہا تھا۔

پھر وہ تیزی سے چمکنے فرش والے غسل خانہ میں گئی اور لائے قد آدم آئینہ کے سامنے کھڑی ہو گئی۔ پہلے اپنے چہرہ
 کو دیکھا پھر نیچے اپنے جسم کے نازک نمروں کو نظر دوڑانے لگی جو ریشمی لہروں کی طرح کر سے اوپر اٹھتے ہوئے اس کے گلے
 بالوں تک پہنچتے تھے۔ اس نے اپنے کو سے کمان کی طرح لپکاتے اور اپنے بازو بڑے انداز سے اوپر اٹھائے اور دیر
 تک محویت کے عالم میں کھڑی اپنے سامنے آئینہ کی تصویر کو پسندیدگی کی نظر سے دیکھتی رہی جیسے آرٹ کے کسی نامور نمونہ
 کو بے تعلقی سے دیکھ رہی ہو!

یہ سب کس لئے ہے؟ یہ کیا کام اس نے اپنے آپ سے پوچھا۔

وہ نرم گول کاندھے، اونچی چھاتیوں کے محراب کا دل دھڑکا دینے والا حسن، اور دماغ سے نیکہ بھری بھری مانتی دنت جیسی رازوں تک کی نرمی اور ملائمت! کیا اس بے عیب جسم کے ساتھ، اپنے آپ اور خود فطرت کے ساتھ یہ بے انصافی ہونگی اگر ایسے دلکش جسم کو اندھیرے اور گندگی میں دفن کر دیا جائے؟ شاید بالکل ہی مہمل اور بیکار مہم کے لئے اسے خطرے میں ڈالا جائے؟ اسے وحشیانہ اذیتوں کا نشانہ بنایا جائے؟ وہ بھول چکی تھی کہ اس کا جسم اتنا شاندار تھا اور اب اس کی چمک دمک سے اس کی آنکھیں حیران رہ گئیں۔ اس نے اپنے ہاتھ چہرہ پر رکھے اور کنٹھیوں کو پھڑکتی ہوئی محسوس کیا۔ جب آئینہ پر نظر پڑی تو عجیب و غریب اور غم سے جو چھاتی سے ران تک موسیقی کے ایک مسلسل راگ کی طرح پھیلے ہوئے تھے۔ وہ بے حد متاثر ہوئی۔ آرٹ کے اس نمونہ کا اس نے جمالیاتی اصطلاحوں میں کب سبزیہ کرنا شروع کر دیا۔ ٹکڑے ٹکڑے کر کے۔

”ٹکڑے؟“ اگر وہ پوچھتی گئی تو اس کے کتنے ٹکڑے کر دیتے باتیں گئے؟ وہ کانپ گئی۔

اس کا چہرہ تھمرا تھا اور وہ منہ دھونے کے لئے اُٹھی۔ پچھلے گرم پھر ٹھنڈے پانی سے۔ اس نے پوڈر، غارہ، کیم ہونٹوں کی سرخی سب دھو ڈالا۔ سادہ بیضوی چہرہ نکل آیا۔ اسی چہرہ کے ساتھ وہ مزدور عورتوں میں تنظیمی کام کے لئے جاتی تھی۔ کچھ بھی رنگ و روغن نہ ہونا۔ بھنویں تک سادہ ہوتی تھیں۔ اس نے پھر آئینہ میں دیکھا اور پھر اپنے ساتھیوں کا خیال اور ان کے اونچے اونچے خوابوں کا۔ اسے ندامت سی محسوس ہونے لگی اور اُسے غصہ آگیا۔

کچھ تو پھوڑ کے وہ اپنی جذباتی کمزوری کے خلاف احتجاج کرنا چاہتی تھی۔ وہ ان سے قطع تعلق کیوں نہیں کر سکتی تھی؟ لیکن دن کی صورت اس کے سامنے آگئی اور وہ غصہ میں جمع اُٹھی؛ اچھا ہو یا برا، لیکن مجھے ایک ہی زندگی ملی ہے اور اس کے لئے ایک ہی بار انتخاب کا موقع ہے! تمہارا جتنا جی چاہے مجھ پر لعنت ملاست کر دے، لیکن میں تو اپنا یہ جسم خطرے میں ڈالنے، اسے اذیت کے لئے پیش کرنے نہیں جاتی۔ میں یہ برداشت نہیں کر سکتی! ہر شخص کو آزادی تھی کہ اوہراؤ حرجاں جی چاہے جائے۔ پھر اسے کیوں نہیں؟

وہ غسل خانہ سے اپنی غلٹ گاہ میں دوڑ گئی اور بستر پر گر پڑی۔ اس کا دل دھک دھک کر رہا تھا اور کنٹھیاں زور زور سے پھڑک رہی تھیں، جیسے کہ ابھی پھٹ جاتیں گی۔ اس نے اپنے ٹھنڈے ہاتھ پیشانی پر رکھ لئے۔ وہ کسی نتیجہ پر نہیں پہنچ سکی۔ ہر بات سے ایک دوسری بات نکلتی اور پھر اسی سے اس کی تردید بھی۔ آخر کار اس کا سامنا غصہ لیکن پر مرکوز ہو گیا۔

یہ ایک دوسرے کمرے سے اس کی چچی کی آواز زور سے آئی۔ وہ اپنی بیٹی پاد چن سے باتیں کر رہی تھی۔ وہ سینکڑوں ہوا کی طوفانوں کی توجہ کی شکایت کرتی معلوم ہو رہی تھی۔

تو ابھی تک پادھن اپنے کو اس کے ہاتھوں پہنا چاہتی ہے! سینگ ہوانے سوچا: میں ایسا نہیں سمجھتی۔ نوجوان مردوں کا اپنے لورٹے بڑے آدمیوں کے ہاتھ پہنا بہت بُرا ہے۔ میں ایسا نہ ہونے دوں گی!

لیکن وہ روک کیسے لگتی تھی؟ خود اسے قبول کر لے، اس سے شادی کر لے؟ اس کی آنکھوں کے سامنے ان گنت توندوں اور بے شمار باہر مٹے ہوئے دانتوں کی قطار آگئی۔ اس نے لی سولی کو بے خیالی سے سرکھاتے دیکھا، ہر ہر لفظ پر زور دیتی ہوئی اس کی بے جان بھاری آواز سنی۔ اس کے متعلق مجموعی طور پر سوچنے کا اثر ایسا ہوتا جیسے اس نے ریڈی کا تیل پی لیا ہو! 'نئے جسم کے ڈون موٹے چھوٹے بازوؤں کی گرفت، اس گول نخی توند سے لپٹائے جانے کا خیال... آخ... ریڈی کے تیل کا ایک ٹھونٹ! پانچ چھ دنوں تک دن کین اور دوسرے ساتھیوں کے متعلق اس کا ضمیر مطمئن نہ ہو سکا اور وہ اداس رہی۔ ایسا معلوم ہوتا جیسے وہ انہیں اپنا مذاق اڑاتے، اس امیر جذباتی پھر سے اپنے تعلقات پر بڑے مزے سے ہنستے سُن رہی ہے جب کہیں دن کین کا تلخ تبسم اس کی آنکھوں کے سامنے آجاتا تو وہ اپنے کو یقین دلاتی کہ لوگوں نے اسے سمجھا نہیں۔ ایسے موقع پر اسے لی سولی سے ہمدردی ہونے لگتی۔ اسے بھی دنیا سے شکایت تھی۔ شاید یہ سچ ہی تھا۔ کہ بہت کم لوگ اسے سمجھتے تھے۔

آخر کار اس نے فیصلہ کیا وہ لسن دن کین سے مفصل گفتگو کرے گی۔ اس کے مکان پر پہنچی تو وہ بہت گھبرائی ہوئی تھی، کمرے میں جانے والی ٹیڑھوں پر چڑھنے سے پہلے دل کی دھڑکن کو روکنے کے لئے وہ کچھ دیر ٹھہر گئی۔ دل ہی دل میں بات شروع کرنے کے لئے جملے بناتی رہی۔ اس مانوس دردناک سے ایک اجنبی چہرہ نکل کے مشتبہ انداز سے اسے دیکھنے لگا۔

۔ کسے ڈھونڈھتی ہو؟

۔ مشر لیو... یہاں کوئی مشر لیو رہتے ہیں؟

۔ نہیں، اس گھر میں کوئی لیو نہیں!

وہ نیچے اتر کے تیزی سے چلی آئی۔ اسے یہ تکلیف دہ احساس ہو رہا تھا کہ شاید اس پر نظر رکھی جا رہی ہے یا پچھلے کیا جا رہا ہے لیکن وہ تلاش سے باز نہ آئی۔ ہر ہر جگہ ماری پھری۔ پہلے تمام ساتھیوں کو ڈھونڈھا۔ سب کے سب غائب تھے۔ ہر جگہ اسے شب کرنے والی نگاہوں کا سامنا ہوا۔ آخر ایک پرانا دوست دیگ چاؤتی مل گیا۔ لیکن اس نے اس ملاقات پر کوئی خوشی نہیں ظاہر کی۔ صرف چپ چاپ سرد مہری سے اس کی باتیں سناتا رہا۔ اس کے سوالوں کا مختصر اور مبہم جواب دیا۔ مشتعل ہو کے سینگ ہوانے اس کا کندھا پکڑ کے اسے زور سے جھنجھوٹا۔ اپنا منہ اس کی ناک کے پاس لپیٹ کے تھرتھراتی ہوئی آواز میں پوچھا۔

۔ چاؤتی، کیا میں کوئی بلا ہوں، زہر ہوں؟ دن کین آج کل کہاں ہے؟ مجھے کیوں نہیں بتاتے؟ مجھ سے تمہیں ڈرنا نہیں چاہیے۔

بینہ اور دقت دیا تھا۔ اور اسی میں کوئی نہ کوئی صورت بکھینی تھی!

وہ ایسا محسوس کر رہی تھی کہ کسی اٹھارہ ستمبر میں موجوں کے تھپیڑے کھا رہی ہے اور کہیں کوئی کنارہ دکھائی نہیں دیتا اس
 یہ چیز سے قطع تعلق کے بعد جس کی وجہ سے کچھ دنوں تک اس کی زندگی کا ایک مقصد تھا، اب اس کے سامنے کوئی منزل نہ تھی،
 کوئی راستہ نہ تھا اور وہ بھٹک رہی تھی.....

اور اسی کیفیت میں وہ لی سولی سے ملی۔

اس نے پھر اس کے چند لے سر پر نظر ڈالی، پھولے پھولے پیچھے چہرہ کو غور سے دیکھا اور منہ اس دانتوں کو دیر تک
بکھتی رہی۔ اس نے اپنے کو یقین دلانا چاہا کہ یہ چھوٹی چھوٹی باتیں ہیں اور محبت اسے دلکش بنا دے گی۔ بار بار اپنے آپ سے کہہ
رہی تھی: "میں اس سے محبت کرتی ہوں۔ مجھے اس سے سچ محبت ہے!"..... اس پر بھی جب اس کے بادلوں نے اسے
گرفت میں لیا اور اس کا بڑا سامنے اس کے منہ سے لگا تو وہ یہ محسوس کئے بغیر نہ رہ سکی کہ وہ کوئی کڑوی دوا پی رہی ہے، اسے
کسی جرم کی سزا مل رہی ہے۔

1114

سینک جڑاؤ ہم لوگ جباری سے شادی کر لیں۔۔۔ میرے منیا ہم جانے سے پہلے۔ بولو، کیا کہتی ہو؟

اس نے لمبی سانس لی :- ”اس معاملہ میں میری کوئی خاص رائے نہیں!“

اس نے بڑے جوش سے آگے کو جھک کے اپنے ہونٹ اس کے ہونٹوں سے مٹا دیئے اور دیر تک اسی طرح رکھے رہا۔

آخر جب الگ ہوا تو اس کا چہرہ سرخ ہو رہا تھا اور وہ ہانپ رہا تھا۔ بڑی لمبائی نظروں سے اسے دیکھتا رہا۔ اس کی آنکھیں خوشی کی چمک سے پھیلی ہوئی تھیں۔ بے خیالی میں موٹے ہاتھ سے وہ اپنے بال سببانے لگا۔

نیکامی سینگ ہوانے صوفے میں منہ چھپا لیا اور سسکے لگی۔

”کیوں، کیا ہوا؟“ اس نے حیران ہو کے پوچھا۔ ”کیا ہوا؟“

بہت دیر کے بعد میٹک ہوانے سرائٹھایا۔ اس کا چہرہ آنسوؤں سے بھگیا ہوا تھا۔ پھر بھی وہ اپنے ہونٹوں پر دلفریب مسکراہٹ

ہے اُٹنی اور اپنا گال اس کے گال سے مٹا کے بولی:

کہہ نہیں۔ میں بہت خوش ہوں !

4

منزلِ سرلی کے عیشِ محل کے سامنے جھیل کی سطحِ زرد ہو گئی۔ دو ایک کشتیاں جانبداری رت میں رہ رہ کر دھیرے

بسل رہی تھیں اور فضا پر ایک اداس دگٹی چھائی تھی۔
 سینگ جڑا کھڑکی کے پاس کھڑی چوٹی دیر سے ہٹی تک نہ تھی۔ نہ اس نے اپنی نیت ہم کی باتوں کا جواب ہی دیا تھا اب ہوا
 راتیز ہو رہی تھی اور مٹنی کی آواز کمرہ میں بھری ہل رہی تھی۔ وہ تصورات حریں "گار ہا تھا۔ بار بار یہی گانا وہ کیوں گاتا تھا؟ اس سے لے
 ن کہیں کی یاد آجاتی تھی۔ وہ کہاں ہوگا؟
 "اھو اس لاگتی خط آیا ہے؟ اس کی بہن نے یکایک زور سے پوچھا۔
 "سینگ ہوا چونک گئی، "کس کا؟"
 "تمہارے شوہر کا، اور کس کا؟"
 "اوہ" اس کا چہرہ تہتا گیا۔ "ماں آیا ہے"
 وہ یکایک پٹی۔ سر کو جھٹکا دے کر اپنی ہنس جیسی گردن کی پوری خوبصورتی اور نظر فریبی نمایاں کرتی چوٹی بہن کے پاس آئی۔
 اور اپنی مہنتی مسکراہٹ کے ساتھ۔۔۔ جس کے لئے وہ اتنی مشہور تھی۔۔۔ دولت مند خاتون والی دھیمی آواز میں بولی؛
 "آؤ بہن چلو۔ آج چاندنی میں جھیل کی سیر کریں۔۔۔۔۔ دو بوتل شراب لیئے چلیں گے۔ ایک تمہارے لئے ایک اپنے
 لئے۔ ایں؟ آؤ جلدی سے چلیں! آج خوب پیئیں گے، خوب!"

سرکش روہیں

مدیرِ مدینہ "بکینور کی نظر میں

"سرکش روہیں" افسانوی لباس مذہب اور سماج کے تشکیلاتوں کے خلاف برہنہ شمشیری ہیں۔ خلیل جبران کی نظریات باریک ہے
 ان افسانوں میں اس نے گونا گونا گوں کامنڈر کننگال کرکچر انمول موتی نکالے ہیں۔ اور بتایا ہے کہ زندگی کتنی قیاب اور تڑپتی ہوئی قوت ہے۔
 ترجمے کی روحانی اور زبان کی سلامت ترجم کی محنت کا ثبوت دے رہی ہے
 ۱۵۰۔ صفات مجلد۔۔۔ قیمت ۱۲ آنے

مکتبہ اردو لاہور

ہندوستان میں اپنی نوعیت کی سب سے پہلی کتاب نئے زاویے

ہمارے لکھنے والوں نے اس میں نئے زاویے
پیش کئے ہیں!

نیا موضوع — نیا اسلوب — نئے خیالات
موجودہ دور کے ہر بڑے محقق کی تحریر اس کتاب میں موجود
مک کا اہل الرائے طبقہ نئے زاویے کے مطالعہ کی
سفارش کرتا ہے

قیمت مجلہ تین روپے

مرتب کرشن چندر

بگولے

دیہاتی زندگی کے مشہور و نامور
احمد ندیم قاسمی کے قلم سے۔

جس نے ہندوستانی اور خصوصاً پنجابی دیہات کے ہر رخ کو چھو کر دیکھا
ہے اور اپنی بے پناہ قوت احساس سے دیہاتی زندگی کو ایلی اور مہات
ستھری زبان میں اس خوبی سے پیش کیا ہے کہ ہر بڑے بڑے اہل رائے اس
کے کمال کے معترف ہو رہے ہیں۔

بگولے اس کے میں منتخب افسانوں کا مجموعہ ہے۔ ہر اہل ذوق پر اس
مجموعہ کا مطالعہ فرض ہے جو اردو افسانہ نگاری میں سنگ میل کی حیثیت
رکھتا ہے۔ قیمت بلکہ دور درپے آٹھ آنے (چار)

مکتبہ اردو لاہور

ادبی جواہر پائے

یہ ادب لطیف کے چند نچے ہوئے نبروں کی فہرست ہے جو ہندوستان کے بلند پایہ ادیبوں، شاعروں، افسانہ نگاروں اور مفکرین کے بھارتی
کے مرتبہ ہیں اور اردو زبان کے سرگرم و اہل قلم کی ذہنی کاوشوں اور نگری بندلیوں کے آئینہ دار ہر ایک پرچہ میں ہندوستان کے بہترین مصنفین کے شاہکار
بہترین ناول اور کہانی چھپائی گئی ہیں۔

| | | | |
|-----|----------------|---------|------------|
| ۸۔ | افسانہ نمبر ۳۹ | مجم ۲۰۰ | رمانی قیمت |
| ۱۲۔ | سالنامہ | ۲۵۰۰ | ۱۲۔ |
| ۹۔ | افسانہ نمبر ۳۸ | ۲۰۰۰ | ۹۔ |
| ۱۰۔ | سالنامہ | ۲۵۰۰ | ۱۰۔ |
| ۱۱۔ | افسانہ نمبر ۳۷ | ۲۰۰ | ۱۱۔ |

| | | | |
|-----|----------------|---------|------------|
| ۸۔ | سالنامہ ۱۹۳۱ء | مجم ۲۵۰ | رمانی قیمت |
| ۸۔ | ۱۹۳۱ء سالنامہ | ۲۵۰۰ | ۸۔ |
| ۱۰۔ | افسانہ نمبر ۳۸ | ۲۵۰ | ۱۰۔ |
| ۱۰۔ | سالنامہ ۳۹ | ۳۲۵ | ۱۰۔ |
| ۱۱۔ | افسانہ نمبر ۳۷ | ۲۰۰ | ۱۱۔ |

ان نبروں کی قیمت پیشگی آئی جا ہیے اور ساتھ ایک روپیہ ڈاک خرچ۔ بجا فاکٹ طلب کرنے کے لئے عین آٹھ روپے بٹریشن ارسال کریں۔

(رشتہ دار احمد غفور سالاد ادب لطیف لاہور)

چودھری برکت علی پرنٹرز و پبلشرز، انڈیئر نے مرگٹ ٹی پریس پبلیشنگ
پہلے دور میں چھپوا کر دفتر ادب لطیف لاہور سے شائع کیا۔

کیا آپ جانتے ہیں
کہ ہوائی حملے کے دوران میں
بھارت انشورنس کمپنی لمیٹڈ
بغیر کسی عوضانے کے

اپنے تمام
شہری اور دیہاتی پالیسی ہولڈروں کا

ہوائی حملہ سے موت کا بیمہ کرتی ہے

ہیٹائنس ————— بھارت بلڈنگس لاہور

یا اس کے دیگر دفاتر واقع

آگرہ۔ احمد آباد۔ امیر۔ الہ آباد۔ انبالہ۔ بمبئی۔ کلکتہ۔ کولمبو۔ دہلی۔ ڈھاکہ۔ اسٹاکھولم۔ گواہٹی۔ اندر
جل پٹواری۔ کراچی۔ لاہور۔ بھٹنڈہ۔ مدراس۔ مدورا۔ ملتان۔ ناگپور۔ یزدی۔ عجیب آباد۔ ٹٹنہ۔ پشاور۔ پورن۔ رنگون
راجہ مند ری۔ راولپنڈی۔ سکمر۔ سکندر آباد۔ سورت۔

آرگنائزیشن آف اویجیف ایجنسیاں

اگر ————— منفرد ————— جموں ————— کردار ————— بنگلور

سے خط و کتابت کریں

نتی پالیسی خریدیں یا اپنی پہلی پالیسی پر اضافہ کریں

وزیر اعظم پنجاب کی زیرین رائے
بنک کی اقتصادی تجارتی اور صنعتی ترقی میں مسلمانوں کے
برادران وطن کیساتھ ساتھ کافی حصہ لینا شروع کر دیا ہے۔ یہیں
ادارہ اس سلسلے میں عزم و ہمت سے ہم پیشہ رہا ہے۔ یہیں بنک کی
کامیابی کا متنی ہوں۔
(۲۰ فروری لاہور) (سکندر حیات)



وزیر اعظم بنکال کی زیرین رائے
میری رائے میں بنک کا جو سہم ذمہ کے لئے لادتی ہے
پنہ اہل ملک کے باعموم و مسلمانوں کو یا خصوصاً نہیں رہا ہوں۔
اس ادارہ کی سر ممکن انداز کریں۔ ہر وہ خدمت جو اس بنک کے لئے
دینی یا بلاشبہ مسلم قوم کی امداد و مقصورہ ہوگی۔
عالمہ ۲۰ فروری (اس کے فضل و کرم)

سنٹرل بینک اینڈ جینرل بینک انارکلی لمیٹڈ لاہور

منہایت مسرت کیساتھ اپنے حصہ داران میں
(۶) چھ فی صدی منافع (فری آف ٹیکس) کا اعلان کرتا ہے
اور قوم کو متوقع ہے کہ وہ اس ادارہ کی امداد میں پیش از پیش حصہ لیں۔ اس کے بارے میں کوئی شک و شبہ نہیں
اسے اپنی اقتصادی مرفوعہ الحال کا ذریعہ بنائیں۔ بنک کی ترقی مقابلہ منہایت تسلی بخش ہے۔ اس کا منافع پہلے سال کی
نسبت سے تین گنا بڑھ گیا ہے جیسا کہ تقابل کا گوشوارہ ظاہر کر رہا ہے۔

| سال | سرمایہ جاری شدہ | سرمایہ ادا شدہ | امانتیں | ڈیویڈنڈ | سرمایہ کاروبار | پرزور فنڈ | منافع |
|------|-----------------|----------------|----------|---------|----------------|-----------|-------|
| ۱۹۳۷ | ۷۱,۰۸۰۰ | ۲۸,۱۳۷۰ | ۱,۷۲,۷۲۲ | ۵ فیصدی | ۲,۱۴,۷۲۹ | کوئی نہیں | ۱۹۸۴ |
| ۱۹۳۸ | ۷۳,۱۲۵۰ | ۳۲,۱۳۸۰ | ۲,۱۴,۲۴۸ | ۵ فیصدی | ۲,۴۱,۹۰۴ | ۲۰۰۰ | ۲۷۱۵ |
| ۱۹۳۹ | ۹۹,۰۱۰۰ | ۲۸,۲۴۵ | ۲,۷۷,۸۱۲ | ۶ فیصدی | ۳,۷۳,۲۴۱ | ۳۰۰ | ۴۸۵۸ |
| ۱۹۴۰ | ۱,۱۳,۷۵۰ | ۴۹,۱۰۷۰ | ۳,۳۰,۱۷۱ | ۶ فیصدی | ۴,۳۰,۲۶۲ | ۵۰۰۰ | ۶۵۱۸ |

المشہور (میاں) احسان بی (صاحب) بی۔ اے۔ بینک ڈائرکٹر

ہندوستان کے تمام کالے گورے ہو جائیں گے



سائنس کی حیرت انگیز ایجاد جو سیاہ اور بد نما جلد کو سفید اور دلکش بنا دیتی ہے ہندوستان کے تمام کالے گورے ہو جائیں گے۔ یہ فلوروزون کی مضبوطی کا دعویٰ ہے۔ جو گذشتہ کئی برسوں سے اس معاملہ کی ریسرچ کر رہی تھی۔ اس ایجاد سے ہر ایک شخص گوارا ہو سکتا ہے۔ یہ کھردھرا زردا جی زندگی اور سوسائٹی میں عزت اور مرتبہ حاصل کر سکتا ہے۔ رات کو سوتے وقت فلوروزون کے چند قطرے سنبھلی پٹو ڈال کر چہرے پر دو چار منٹ لٹا کر لیجئے۔ صبح چہرے کو نیم گرم پانی سے دھو ڈالئے۔ تواتر چار ہفتہ ایسا کیجئے۔ اور اس کے بعد آئینہ میں اپنی شکل دیکھئے۔ آپ حیران ہو جائیں گے۔ وہ بہرہ جو سیاہ گندمی رنگ کا تھا۔ یا میل مہاٹھے چھائیوں وغیرہ کا نام نشان باقی نہیں رہتا۔ اور بد نما چھائے ہوئے چہرے پر پھر سے جوانی اور بہار آگئی ہے۔ فلوروزون سائنس کی حیرت انگیز ایجاد ہے۔ اس کے ہر قطرے میں لوزون ڈیز آکسجن گیس، سائنٹیفک طریقوں سے شامل کی گئی ہے جو جلد کی سیاہی کو اپنے آپ میں جذب کر لیتی ہے اور جب آپ سوتے ہوئے ہیں۔ اس وقت آپ کے چہرے کی سیاہی، کیل، احماسے، چھائیاں وغیرہ آہستہ آہستہ دور ہو جاتی ہیں۔ اور چار ہفتوں میں بد نما چہرہ حسین اور دلکش ہو جاتا ہے۔ ہر ایک مرد و عورت اس پہل سائنٹیفک ایجاد سے دائمی خوبصورتی اور جاذبیت حاصل کر سکتا ہے۔ فلوروزون کے استعمال کے بعد عارضی خوبصورتی حاصل کرنے کے لئے کوہ پوڈر وغیرہ لگانے کی ضرورت نہیں۔ فلوروزون چہرے سے علاوہ جسم کے ہر حصہ پر استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ قطعی بغیر ریسے۔ فلوروزون مکمل طور پر سن تین روپے آٹھ آنے میں ملتا ہے۔ ڈاک خرچ الگ۔

ہندوستان کے ہزاروں مرد و عورتیں فلوروزون سے فائدہ اٹھا چکی ہیں

تیار کنندگان: فلوری کیمیا سٹری

ہندوستان کے نمائندگان: فلوروزون پوسٹ بکس نمبر ۵۷۷ (A.L.R.) ممبئی

ادبیات

فنون کے افسانے

آدھی صدائے حسن مٹو

نئی کتابیں

سلاسل

میرے نغمے مقامِ محلی شہری

ادبِ کثیف حاجی بی بی

آداب اسلام اور اسلامی مفکرین

مالک احسار چودری افضل حق

میرا افسانہ

پاکستان (انگریزی)

پنج جنگ دو ب مسد

نگارشات محمد باقر

کھیاں عصمت چغتائی

بحرالکابل کی سیاست امین خالدي

قومیت اور بین الاقوامیت محمد قاسم حسن

ممالک اسلامیہ کی سیاست عشرت حسین صدیقی

بنیم اکبر قرالدین بریلوئی

ایک بعد ماسانیاں مترجمہ ڈاکٹر محمد اقبال

جزیرہ سخنوراں غلام عباس

کیا خوب آدمی تھا

آثار جمال الدین افغانی قاضی عبدالغفار

معما و عظم

روسی ادب اول و دوم محمد حبیب

گورکی کی آپ بیتی مترجم اختر حسین رائے پوری

چار سہاروں عبد القادر

کتابِ مسلم و غیر مسلم اردو کی انسائیکلو پیڈیا

محرماتِ باہر مایہ نقادری

محبوبہ

گرہن ماجندر سنگ بیدی

ٹوٹے ہوئے قارے کرشن چندر

آجنگ اسرار الحق مجاز

آیات و نعمات جوشن

رہائی افسانے (انتخاب سالہ روان)

سورگ و شباب جنوں گوکھپوری

دعای الہی

قصص القرآن

انقلاب روس ایم ایم جہر

نقشِ قراوی فیض احمد فیض

عاسرم مترجمہ آسی

آزادی کی راہیں برٹینڈ سیل

زندہ چین مترجمہ تمنائی

آج کا مصر ہدویس محمد حسن

مزا حیدر لے خلیل احمد

شہرستان اختر شیرانی

خار و گل ایم اسلم

اقبال کا مطالعہ نذیر نیازی

مولانا محمد علی کے سفرِ یاد و مرتبہ سرور حسن

سازشکتہ (ناول) مولانا رشید اختر ندوی

مرکز اردو لاہور

برائے امتحان میٹرک و کالین

POCKET SERIES

| | |
|---|---|
| پاکٹ الجبرا .. - - - - - ۴۰ | پاکٹ ایڈریجک انگریز ٹرنس لیشن { .. - - - - - ۵۰ |
| پاکٹ حساب .. - - - - - ۴۰ | اند برج لال |
| پاکٹ اردو .. - - - - - ۵۰ | پاکٹ ہسٹری انڈیا .. - - - - - ۵۰ |
| پاکٹ فارسی .. - - - - - ۵۰ | پاکٹ ہسٹری انگریز .. - - - - - ۵۰ |
| پاکٹ تہذیب ہولڈر انگریز .. - - - - - ۶۰ | پاکٹ جغرافیہ .. - - - - - ۵۰ |
| پاکٹ سوکس .. - - - - - ۶۰ | پاکٹ فزکس .. - - - - - ۵۰ |
| پاکٹ ہندی گرامر .. - - - - - ۵۰ | پاکٹ کیمسٹری .. - - - - - ۵۰ |
| پاکٹ ہندی کہنہ زین .. - - - - - ۵۰ | پاکٹ جیومیٹری .. - - - - - ۶۰ |

ONE WEEK SERIES

| | |
|-----------------------------|------------------------------|
| فارسی ایک ہفتے میں .. ۸ | انگریزی ایک ہفتے میں .. ۸ |
| ہندی ایک ہفتے میں .. ۸ | حساب ایک ہفتے میں .. ۱۰ |
| سنسکرت ایک ہفتے میں .. ۸ | جنرل ناٹک ایک ہفتے میں .. ۱۰ |
| لاتی جین ایک ہفتے میں .. ۱۰ | سائنس ایک ہفتے میں .. ۸ |
| فزیالوجی ایک ہفتے میں .. ۱۰ | اردو ایک ہفتے میں .. ۸ |

ماڈرن ٹیچر - بیڈاٹر صاحبان کی رائے - واقعی آپ نے ایک ضرورت کو پورا کیا ہے۔ نو ذیلیے چار آنے اریال ذرائع علاوہ چند دیگر

پنجاب کتاب گھر (پبٹرڈ) موہن لال روڈ - لاہور

دفتر آف انڈیا رولز اردو میں

(طبع ثانی قیمت ایک روپیہ (عہدہ علاوہ محکمہ)

اردو زبان میں بہترین

قانونی کتابیں

123681
10.3.95

ملنے کا پتہ

مطبع راست گفتار جنرل لائبریری ہلال بازار

امرتسر

قائم شدہ ۱۸۸۹ء
فہرست مفت طلب فرمائیں

مطالعہ عالم ادب و فن

کج حیات

- اگر غم ۳۰
- عالمگیر ۳۰ پانی
- ابھی فہرست ۶۰
- نامور ان ہند ۶۰
- عمر و غری ۶۰
- کل ۴۰ کلاڑ

لغت

- آتہ اردو دکان (آٹھ سو روپے)
- آتہ اردو جدید تین سو روپے
- لغات فارسی چھ سو روپے
- لغات عربی ایک سو پچھتر روپے
- لغات ۴۰ محرمات سنو ۶۰

مہیات سدھار

- آتہ سدھار ۳۰
- وصفاتی ۳۰
- درمخت ۵۰

علم نباتات

- بہار حقہ اول ۹۰
- حقہ دوم ۹۰
- حقہ سوم ۱۲۰
- حقہ چہارم ۵۰

عکسی قرآن مجید

ہر نسخہ میں پہلے چند ضروری معلومات۔ رموز۔ اوقات اور فہرست پارہ و سورت ہاتھ قرآن مجید دینے کے علاوہ پارہ نگا سرودہ فی عجیب شان و کشتی پیدا کر رہا ہے۔ روزانہ تلاوت کے علاوہ دوستوں کو بزرگوار گہریہ دینے کے لئے ایک قابل قدر تحفہ ہے ضرور منگوائیے۔

قوان مجید ۱۰۰ ۲ کاغذ سفید دستی مجلد یہ علامہ دلائی سند کاغذ مجلد ۱۰۰ ۲ حماکی شریف ۱۰۰ ۲ کاغذ مجلد ۱۰۰ ۲ چٹا سفید یہ مجلد ۱۰۰ کاغذ رسمی سفید صہ

عالم اخلاق

کتب ادب

- منتخب اردو گلستاں ۸۰
- درس اخلاق حضرت اول ۴۰
- حقہ سوم ۶۰
- حقہ سوم ۹۰
- انیس شباب ۴۰
- حکایات ہستیاں ۴۰

- کاروان ادب ۴۰
- محزون ادب ۴۰
- میخانہ خام ۴۰
- شعرائے فرنگ مجلد ۴۰
- بلبلان فارس ۴۰
- بیچارہ دانش مجلد ۴۰

عجائبات عالم

- ہینا نزم ۴۰
- ریڈیو اور اس کی تاریخ ۲۰
- ہاربا آسمان ۴۰
- نظام شمسی ۶۰
- ہندو مادی یا ہوائی سر ۲۰ ۳ پانی
- سمندری سواریاں ۴۰
- ہینا مصر ۶۰
- اصلاح ادب ۴۰

افسانے

- کاروان خیال ۸۰
- رموز قدرت مجلد ۴۰
- خانہ آبادی ۴۰
- خورشید سب ۴۰
- شعلہ زار مجلد ۴۰
- جمشید ۴۰
- فریب دولت ۲۰
- اورخاں نادر علم ۴۰
- پنجاب کے رومانی افسانے ۱۰۰
- لائٹوں کا شہر مجلد ۴۰
- سکاڈنگ و سپورٹ ۹۰
- سکاڈنگ ۴۰
- سپورٹس سیریز ۱۳۰

علاوہ انیس دیگر کتب درسی۔ دیواری نقشہ جات کے لئے مکمل فہرست کتب مفت طلب فرمادیں

چھاپشائیک بکڈپوایجوکیشنل اینڈ جرنل پبلیشنگ کمپنی لاہور

ہے۔ میں ٹھٹھک گیا۔ میں اُسے تکتے لگا اور وہ میری آنکھوں میں
آنکھیں ڈال کر دیکھے جا رہا تھا۔ پھر میری نگاہیں جھک گئیں۔ میں نے
ہار کر کہا کہ زندہ رہنے کی اب اس کے سوا کوئی صورت نہیں۔ اس کلام
سے اس کی آنکھوں سے شیشے برسے لگے۔ اس نے حقارت سے میرے
منہ پر تھوکا اور واپس ہو گیا۔ عین اُسی وقت ایک تلوار اس کے سر
پر پھنکی اور وہ تیورا کر زمین پر گر گیا۔

تیسرے آدمی کو اب یقین ہو جاتا ہے کہ اب تو وہ یقیناً مر گیا ہوگا۔ کیوں کہ آدمی کتنا ہی
بے غیرت کیوں نہ ہو وہ اتنا نیچے گر کر کبھی زندہ نہیں رہ سکتا۔ وہ زندہ رہتا ہے۔ تاہم اپنے
آپ کو دہراتی ہے۔ اس کی بربریت کا پہلا شکار اب خود درندے کا روپ دھارن کر چکا ہے۔
اور چونکہ پہلا آدمی اپنی تلوار رکھنے کی غلطی کر چکا ہے۔ چنانچہ پہلا شکار اب خود شکاری بن کے
اپنی بہن کا بدلہ لینے کے لیے پہلے آدمی کی بیٹی کو کھینچے ہوئے اُس کے سامنے لا کر اس سے
کہتا ہے "تو اُسے برہنہ کر۔"

اپنی آنکھوں کے سامنے بیٹی کی عزت لئے دیکھ کر تیسرے آدمی کو اب اور بھی شدت
سے یقین ہو جاتا ہے کہ ذات کے اس کنویں سے نہ ابھر سکنے کی وجہ سے وہ اس بار یقیناً مر گیا
ہوگا۔ پر پہلا آدمی پھر بھی اپنی سخت جانی کا ثبوت دیتے ہوئے اپنے زندہ رہنے کا ہی اقرار کرتا
ہے۔ پھر وہ کہتا ہے آگے کی کہانی ایک بار پھر انتظار حسین ہی کے الفاظ میں سنئے :

"میں وہاں سے منہ چھپا کر بھاگا۔ جھپٹتا چھپتا خراب دھڑے ہو کر آخر
اس کو چے میں پہنچا۔ جہاں میرا گھر تھا۔ اس کو چے میں خون
کا ڈیرا تھا۔ اب دونوں وقت مل رہے تھے اور یہ کوچہ کہ شام
بڑے یہاں خوب پہل پہل ہوتی تھی، بجائیں بجائیں کر رہا تھا۔ میری
گلی کا کتہا بیچ گلی میں منہ اٹھائے اور سامنے نظریں گاڑے بیٹھا
تھا۔ مجھے دیکھ کر غزایا۔ کتنی عجیب بات تھی۔"

میں نے مندرجہ بالا اقتباسات سے پہلے اس کا ذکر کیا تھا کہ یہ کردار جو بار بار اپنے

”زندہ ہونے کا اعلان کر رہا ہے دراصل مرچکا ہے۔ یہ اقتباسات پیش کرنے کا مقصد صرف یہ تھا کہ آپ کو اس مقام تک پہنچاؤں جہاں آپ خود بخود یہ تسلیم کر لیں کہ واقعی یہ کردار زندہ نہیں بلکہ اپنا ہی جھوٹ ہے۔ جہاں کتے کا اُسے دیکھ کر غرائنا اس بات کا ثبوت فراہم کرتا ہے کہ یہ اب وہ انسان نہیں ہے جو اس گلی میں رہتا تھا۔ جانوروں کو روہن اور بھوتوں پریتوں کو ہچانے کی قدرت سرشت میں ملی ہوتی ہے۔ اُس لیے یہاں بھی کتا اور بلی دونوں مانوسیت کا مظاہرہ کرنے کے جائے اجنبیت کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ یہی نہیں اُس کے اپنے گھر والے بھی اس سے اجنبیت ہی کا سلوک کرتے ہیں۔ ایک اور اقتباس ملاحظہ کیجیے :

”میں باپ کے پاس پہنچا اور منسلے کے برابر زمیں پہ دوڑا تو ہو بیٹھا۔ باپ نے دیا ہاتھ میں اٹھا کر مجھے غور سے دیکھا: تو ’ہاں‘ میں، اُس نے مجھے سر سے پیر تک حیرت سے دیکھا: ’تو زندہ ہے‘ ’ہاں میں زندہ ہوں‘ وہ اُس چراغ کی مدھم روشنی میں مجھے ٹٹکی باز دھیرے دیکھتا رہا۔ پھر بے اعتباری کے لہجے میں بولا ’نہیں‘۔ ‘ہاں میرے باپ میں زندہ ہوں‘ اس بزرگ نے ایک لمبا سا ٹھنڈا سانس لیا اور مر گیا۔ تب میری ٹٹکوم میرے قریب آئی۔ نہ ہر بھر لہجے میں بولی: ’اے اپنے موئے باپ کے بیٹے اور اے میری آبرو لٹی بیٹی کے باپ تو مر چکا ہے۔ تب میں نے جانا کہ میں مر گیا ہوں۔“

مزید استفسار کے بعد یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ پہلا آدمی اپنے مرے باپ کی نعش وہیں چھوڑ آیا ہے۔ یہاں باپ علامت ہے اُن جڑوں کی جن کے بغیر کوئی فرد یا قوم اپنا شخص برقرار نہیں رکھ سکتی۔ انتظار حسین چونکہ خود بھی ہندوستان سے ہجرت کر کے پاکستان گئے ہیں اس لیے انھیں اپنے اور اپنی پوری نسل کے بے جڑ ہونے کا شدید احساس ہے جس کا عکس اُن کے اکثر افسانوں میں ہمیں نظر آتا ہے۔ شہر افسوس کے تینوں کردار خود کو بے جڑ کے پودے تصور کرتے ہیں تقسیم ملک نے ہماری ایک پوری نسل کو نہ صرف اس کرب میں مبتلا کیا ہے بلکہ اگر یہ

کہا جائے کہ تباہ و برباد کیا ہے تو بے جا نہیں ہے۔ ہجرت مسلمانوں کے لیے ہمیشہ باعثِ مساوات رہی ہے بشرطیکہ وہ خدا کا پیغام پھیلانے کے لیے ہو۔ یہ ہجرت شاید پھیلنے کے لیے نہیں سمیٹنے کے لیے کی گئی۔ اسی لیے شاید وہ اس پوری فصل کے لیے عذابِ الہی بن کر نازل ہوئی۔

کہانی کی رمزیت کو برقرار رکھتے ہوئے دوسرے آدمی کے حوالے سے سادہ لڑکی اپنی مٹی ہوئی بندیا اور پھولا ہوا پیٹ لیے پھر نمودار ہوتی ہے۔ وہ اپنے اس پھولے ہوئے پیٹ کے ذمے دار کو پہچان لیتی ہے جو دوسرا آدمی ہے۔ وہ وہاں سے چیخ مار کر بھاگ جاتی ہے۔ دوسرا آدمی اپنے گرفتار ہونے کے خوف سے لرزاں ایک ٹھیل میدان میں پہنچتا ہے، جہاں انسانوں کا جنگل اگا ہوا ہے۔ انتظار حسین منظر کو یوں بیان کرتے ہیں :

”آخر ایک میدان آیا جہاں دیکھا کہ ایک خلعت ڈیرا ڈالے پڑی ہے
بچے بھوک سے بکتے ہیں۔ بڑوں کے ہونٹوں پر پٹریاں جبی ہیں۔
ماؤں کی چھاتیاں سوکھ گئی ہیں۔ شاداب چہرے مڑبھاگے ہیں
گوری عورتیں سنو لاگئی ہیں۔ میں دہاں پہنچا کہ اسے لوگوں کو بتاؤ کہ یہ
کیسی بستی ہے اور اس پر کیا آفت ٹوٹی ہے کہ گھر قید خانے
بنے ہیں اور گلی کوچوں میں خاک اڑتی ہے۔“

افسانے میں اس مقام تک آتے آتے انتظار حسین کالب و لہجہ داستانوی یا اساطیری ہو جاتا ہے اور یہیں پُر شہر افسوس کے تعلق سے بات ہوتی ہے۔۔۔ یہ استعارہ اگرچہ پورے طور پر عیاں نہیں ہوتا لیکن بات چوکہ تقسیم کی اور اس کے بعد ہونے والے فسادات کی ہور ہی ہے اس لیے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ وہ نئے ابھرنے والے دونوں ممالک کو ہی ”شہر افسوس“ کے عنوان سے متصف کرتے ہیں۔ اس لیے وہ جنم دینے والی اور پناہ دینے والی دونوں زمینوں کو ظالم قرار دیتے ہیں بلکہ وہ تو ہرزہ میں کو ظالم قرار دے دیتے ہیں۔ اس لیے یہاں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ وہ ہندو پاک دونوں کو شہر افسوس قرار دیتے ہیں۔

یہ افسانہ تقسیم وطن کے سانچے پر ایک اور زاویہ نظر سے بھی روشنی ڈالتا ہے۔ انتظار حسین یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ ملک تقسیم ہو جاتے ہیں۔ مگر انسانی فطرت تقسیم نہیں

ہوتی، تہذیب تقسیم نہیں ہوتی، تمدن نہیں بٹتا۔ یہ داستانی اظہار انسانی تاریخ کی سب سے
 یہی اور بڑی ہجرت کی نشان دہی کرتا نظر آتا ہے۔ اسی شہر افسوس کے ہم غیر میں سے
 ایک بوڑھا شخص نکل کر دوسرے آدمی سے مطالبہ کرتا ہے کہ

اگر تو ظالموں میں سے نہیں تو زاری کر

اکس کے حال پر! میں نے پوچھا

بنی اسرائیل کے حال پر

اکس لیے؟“

”اس لیے کہ؟ ہو چکا تھا وہ پھر ہوا اور جو ہو چکا ہے وہ پھر ہو گا“

یہ سن کر ہنسی میری جاتی رہی۔ میں نے افسوس کیا اور کہا کہ اسے

بزرگ کیا تو نے دیکھا کہ جو لوگ اپنی زمین سے بکھر جاتے ہیں پھر کوئی

زمین انھیں قبول نہیں کرتی۔“

انتظار حسین نے یہاں اس تلخ حقیقت کا بھی انکشاف کیا ہے کہ اپنی زمین سے اکھر کر

نئی زمین پر قدم بمانا مشکل ہی نہیں بلکہ اکثر ناممکن بھی ہوتا ہے۔ اپنے علاقے سے ہجرت

کر کے دوسری زمین پر بے جڑ کے پودے بن کر جانے والے لوگ نگہ کر کے رہتے ہیں اور نہ

گھاٹ کے۔ انتظار حسین کا داستانی اسلوب اب بنی اسرائیل سے ہٹ کر ’گی‘ کے بھکشو کی

طرف آجاتا ہے جو گوتم بُدھ ہے اور جس نے دُکھ سے نجات کے سفر میں نردوان حاصل کیا تھا۔

انتظار حسین کا اسطری انداز ہمیں ایک ایسے میدان میں لے جاتا ہے جہاں لاشوں

کے ڈھیر پر نتج کے نقارے بج رہے ہیں۔ کامیابی اور کامرانی کے اس موڑ پر انتظار حسین ایک

الہامی بات کہتے ہیں :

”میں نے یہ پوچھا لوگو یہ کون سی گھڑی ہے اور یہ کیا مقام ہے“

ایک شخص نے قریب آکر کان میں کہا

”یہ زوال کی گھڑی ہے۔ اور یہ مقام ہجرت ہے۔“

اس افسانے میں انتظار حسین دراصل بے یک وقت دوسطوں سے ہکلام ہوتے ہیں۔

کبھی وہ تقسیم ملک سے روغنا ہونے والی ہولناکیوں کی روشنی میں انسانی سرشت کی بات کرتے ہیں اور کبھی انسانی سرشت کے حوالے سے تقسیم ملک کے تجربات کو پرکھتے ہوئے نتائج اخذ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ بہر حال سلع کوئی بھی ہو ان کے نتائج کم و بیش ایک سے ہی ہوتے ہیں۔ یعنی انسان کی معرودہ سرشت کی وجہ سے انسانوں پر نازل ہونے والا عذاب الہی۔ انسان کے وجود کی سفلت اُس وقت نکل کر ہمارے سامنے آجاتی ہے جب دوسرا اور تیسرا آدمی یوں آپس میں گفتگو کرتے سنائی دیتے ہیں :

”میں نے اُسے غور سے دیکھا اور میری بتلیاں پھیلتی چلی گئیں۔

وہ تو سچ پچ میں تھا.....

میں نے اپنے آپ کو پہچانا اور میں مر گیا۔

تیسرا آدمی کہنے لگا: ”اپنے آپ کو پہچاننے کے بعد زندہ رہنا کتنا مشکل ہے۔“

تقسیم وطن کے واقعے، فسادات اور نقل وطن کی خارجی صورت حال کو انتظار حسین ایک روحانی صورت حال سے ہم آہنگ کر کے اس افسانے میں پیش کرتے ہیں۔ افسانے کے تینوں کرداروں پر سوچ، ڈر، خوف، ذلت اور مایوسی کا غلبہ بھی نظر آتا ہے۔ یہ کردار اپنے تشخص کی تلاش میں ہیں۔

در اصل فسادات کے دوران شکست و ریخت کے عمل کی زد میں آکر اور اپنی ذلیل حرکات کے باعث یہ اپنی ذات کی شناخت کھو بیٹھتے ہیں۔ اقدار کے کچھ بے ہوئے ٹکڑوں کو بیجا کرنا اور ریزہ ریزہ شخصیتوں میں کہیں ثابت و سالم شخصیت کی تلاش ممکن نہیں۔ شخصیت کی شناخت اور اپنے کئے ہوئے وجود کی تلاش میں وہ ماضی میں بھانکتے ہیں اور ماضی کو حال میں واپس لانے کی کوشش کرتے ہیں لیکن ماضی کی تمنیاں اور روایات سے ٹوٹنے کے غم سے شخصیت کی موت واقع ہو جاتی ہے۔ ہر کردار موت اور زندگی کی کش مکش میں اپنی مثبت کھوپکا ہے۔ انتظار حسین نے اس افسانے میں آج کے عہد کا المیہ بھی پیش کیا ہے جہاں کوئی کسی کو نہیں پہچانتا۔ ہمارے گرد و سانس لینے والے سب لوگ بنیادی طور پر زندہ

نعلیں ہیں۔

اس دھڑیہ کو تینوں کرداروں کے عمل سے واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ تینوں ایک مردہ نعش پر جھک جاتے ہیں جس کا چہرہ سخی ہو چکا ہے۔ تینوں آدمیوں کا چہرہ کسی نہ کسی موقع پر چونک سخی ہوا تھا اس لیے تینوں ہی اس نعش کو اپنی نعش سمجھنے پر مصر ہیں۔ پھر وہ تینوں اپنے مرے ہوئے باپوں کا ذکر کرتے ہیں تو دوسرے آدمی کو اپنا باپ یاد آ جاتا ہے۔ اور وہ اس صورت حال کو بیان کرتا ہے جب وہ اپنے سخی شدہ چہرے کو لے کر اپنے باپ کے پاس پہنچا تھا۔

”اے میرے باپ تیرا بیٹا آج مر گیا۔ باپ میری سخی صورت کو نکلنے لگا۔ پھر بولا کہ اچھا ہوا کہ تو میرے پاس آنے سے پہلے مر گیا۔ یہ سب کچھ کرنے اور دیکھنے کے بعد بھی تو زندہ آتا تو میں تجھے قیامت تک زندگی کا بوجھ اٹھانے کی جرعا دیتا۔“

”پہلا آدمی اپنی خشک آواز میں بولا: ’ہمارے بڑے باپ اپنے جوان بیٹوں سے زیادہ غیرت مند تھے۔ اور ہم نے اُن کے سامنے کیا کیا۔ میں اپنے سخی چہرے والی لاش لے کر یہاں آ گیا اور اپنے باپ کی لاش وہیں چھوڑ آیا۔“

انتظار حسین صوفیہ یہ کہنے پر اکتفا نہیں کرتے کہ ہمارے بزرگ ہم سے کہیں زیادہ غیرت مند تھے۔ اسی لیے انھیں اپنے بزرگوں کی لاشیں جھٹی زمینوں میں چھوڑ آنے کے درد کا شدید احساس تھا۔ یعنی انھیں اپنی اقدار، روایات، میراث سب کچھ پیچھے چھوڑ آنے کا شدید قلق تھا۔ اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے تیسرا آدمی کہتا ہے: ”آگے جب ہم نکلے تھے تو اپنے اجداد کی قبریں چھوڑ آئے تھے۔ اب کے نکلے ہیں تو اپنی لاشیں چھوڑ آئے ہیں“ وہ آدمی اپنے آباد اجداد کی لاشیں واپس لانے کے بارے میں سوچتے ہیں تو ہر طرف بکھری ہوئی حد بندیوں کی بات کرتے ہیں اور اس سے دونوں ممالک کے مابین جوویزے کی پابندیاں ہیں اُن پر بھی بھرپور طنز کرتے ہیں۔ تیسرا آدمی اس لیے اُداس ہے کہ اس انجینی دیار میں دفن

ہونے کے لیے بھی اب جگہ نہیں ہے۔ اس لیے وہ خود کو لاپتہ قرار دیتا ہے۔ تقسیم اور اس کے بعد کے فسادات میں لاپتہ ہونا بھی موت کی ہلاکت ہے اور موت بھی ایسی انسوئک کرنا لاش کا پتہ چلے اور زکھنِ دہن کا اہتمام ہو۔

اس ہجرت کے سبب اور پھر واپس اپنے وطن لوٹنے کے عمل میں بہت سے لوگ ہکڑے گئے.... دوسرے آدمی کو اس حوالے سے اپنا وطن یاد آتا ہے اور پھر وادیِ امان سے سنی اے بیگم حضرت محل کی کہانی یاد آتی ہے۔ جب اُن کے شوہر واجد علی شاہ انگریزوں کی پنشن قبول کر کے مٹیاءِ برج میں بیٹھ رہے۔ مگر بہادری کی عظیم الشان مثال بیگم حضرت محل نے قائم کی۔ لکھنؤ میں ریزیدنسی کے محاصرے میں ناکامی کے بعد وہ ہر قدم پر مورچہ لیتی ہوئی پیچھے ہٹتی رہی۔ — جاگیرداروں نے رفتہ رفتہ ساتھ چھوڑنا شروع کر دیا۔ فوجیوں کی تعداد گھٹنے لگی۔ اپنے ’خوشبو شہر‘ یعنی لکھنؤ سے لے کر نیپال کی سرحد تک لڑتی رہیں۔ وہ میدانِ جنگ میں ضرور ہاری مگر انھوں نے ہمت نہیں ہاری اور پھر غلام ہندوستان میں واپس آنے سے انھوں نے ہجرت کے عالم میں نیپال میں مرنا منظور کیا۔ یہاں بھی انتظار حسین نے دوسرے کردار کے حوالے سے تقسیمِ وطن کی وجہ سے کسی شہرِ انسوئک کی طرف ہجرت کرنے سے زیادہ ہسیب جنگلوں کی طرف ہجرت کو بہتر قرار دیا ہے۔

افسانے کے اختتام میں تینوں کرداروں کو اپنی شناخت کھوجانے کا احساس شدید ہو جاتا ہے۔ تیسرا کردار خود کو لاپتہ تصور کرتا ہے۔ تینوں جائے امان ڈھونڈ رہے ہیں۔ اس خوبصورت نگہری اور تہہ دار کہانی کا انجام یوں ہوتا ہے :

”دوسرا آدمی دونوں کو دیکھ کر یوں گویا ہوا اے بدشکلوں! میں نے تمہیں گیا کے آدمی کی بات نہیں بتائی تھی۔ ہر زمینِ ظالم ہے اور آسمان تلے ہر چیز باطل ہے اور اکھڑے ہوؤں کے لیے کہیں امان نہیں ہے۔“

’پھر؟‘ تیسرے آدمی نے مایوسانہ پوچھا۔

”دوسرا آدمی دیر تک اُسے ٹھٹھکی باز دیکھتا رہا۔ حتیٰ کہ تیسرے کو

لگا کہ وہ جامد ہوتا جا رہا ہے۔ پھر بولا 'پھر یہ کہ اسے لاپتہ آدمی بیٹھ جا اور مت پوچھ کہ تو کہاں ہے۔ اور جان لے کہ تو مر گیا ہے۔'

اس علامتی افسانے کا کینوس بہت وسیع ہے۔ وہ بنی اسرائیل کی ہجرت، تقسیم ہند سے متعلق ہجرت، سرحدوں پر کڑی نگرانی، بیگم حضرت محل کا استعارہ، ہماری اخلاقی بد حالی، ہماری ازیت پسندی، ہمارے اندر کانٹا بننے والے اصل ہماری زندگی سے منفی شاید ہی کوئی بچائی ایسی ہو جس پر انتظار حسین نے قلم نہ اٹھایا ہو۔

یہ انتظار حسین کا اسی کمال ہے کہ انھوں نے اتنی پھیل ہوئی کہانی کو تین بے نام و نشان کرداروں کے حوالے سے بیان کیا ہے۔ کہانی ایک لمحے کے لیے بھی نہیں بگھرتی۔ اس میں ربط اور دلچسپی برقرار رہتی ہے۔ توازن اور اعتدال کو کبھی ہاتھ سے نہیں جاتے دیتے۔ وہ کسی بھی مقام پر نہ خیالات نہ رموز و کنایات اور نہ استعاروں کو گرا بنا رہنے دیتے ہیں۔ کوئی چاہے تمام استعاروں کی تہہ داری سے پوری طرح واقف نہ ہو پر وہ بھی ان کی سحر انگیز زبان اور اساطیری اسلوب میں کھو جاتا ہے۔ افسانہ پڑھتے ہوئے یوں محسوس ہوتا ہے جیسے کوئی کہانی سن رہا ہے۔ اس کہانی کے مکالمے خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ کرداروں کے مکالمے استعاراتی اور علامتی انداز کے ہیں۔

انتظار حسین نے خوبصورت علامتی اور اساطیری پیرایہ اظہار میں کہانی بیان کی ہے۔ انھیں منفرد انداز میں کہانی کہنے کا فن بخوبی آتا ہے۔ الفاظ ان کے ہاتھوں کو چھو کر ہی اٹھتے ہیں اور اکثر کہانی پڑھتے ہوئے یوں محسوس ہوتا ہے جیسے جیتے جاگتے الفاظ اُس سے کہیں زیادہ کہنے پر مائل ہیں جو وہ عرف عام میں اُن سے کہہ رہے ہیں۔ الفاظ کو برتنے کے سلیقے میں یہ معنویت درپردہ اُن کی کہانیوں کو ایسی گہرائی اور گیرائی عطا کرتی ہے کہ پڑھنے والا ایک طرح کے سحر میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ سعادت حسن منٹو نے نشر کو اس انداز سے برتا کر کہیں کوئی لفظ خالتو نظر نہیں آتا۔ انھوں نے اظہار کو اختصار کی عظمت سے روشناس کیا تھا۔ اس کے برعکس انتظار حسین نے اساطیری علامت کو اپنے اسلوب کی اسس بنا کر کچھ اس

سیلتے سے بڑتا ہے کہ اُن کی کہانیاں جادو جگاتی ہوئی عکس ہوتی ہیں۔ یہاں افغانا کی ریل پل تو ہے پردہ تاثر کو مجرد کرنے کے بجائے اُسے جب وہی بناتی ہے۔ بے پناہ رمزیت سے مملو ہوتے ہوئے بھی الفاذا نہ کبھی بوجھل لگتے ہیں اور نہ یہ عکس ہوتا ہے کہ افسانہ نگار شعوری طور پر کچھ کہہ رہا ہے۔ وہ بات یوں کرتے ہیں جیسے سورج سے کرنیں پھوٹتی ہیں یا زمین کی کوکھ سے چٹنے اُبلتے ہیں یا جیسے آم کے پتھر پر پورا آتا ہے، جیسے بہار کی آمد کی پہلی آہٹ پر بادام سیب اور ناشپاتی کی برہنہ شاخوں سے شگونی پھوٹ پڑتے ہیں۔ وہ پتوں کے لباس کا انتظار بھی نہیں کر پاتے۔ ان کی کہانی کا موضوع کتنا ہی تہہ دار کیوں نہ ہو ان کی طرامت نگاری کتنی ہی بعید از قیاس کیوں نہ کہی جائے پر جب ہم اُسے پڑھتے ہیں تو ایسا لگتا ہے کہ ہم بس بھی کہنا یا سننا چاہتے تھے۔ اُن کے اسی اسلوب کا ایک نمونہ ان کا افسانہ ”شہر افسوس“ بھی ہے۔

راہل سانکریتاؤن

اخلاق احمد

اپنی طالب علمی کے زمانے میں راہل سانکریتاؤن کے نام سے میرے کان آشنا ہوئے تھے، یاہوں کی راگھ کے نیچے دبی ہوئی چنگاری دیکھ اٹھی تو سوچ کا سورج جو اونچے مینار پر بیٹھا تھا اب اتر آیا اور اس کی روشنی سے میرے خیالات اور عمل کی شب میں ایک اجالا سا چھا گیا۔ ماضی کا آئینہ خارج گیا، راہل کا پانا اور سمجھنا مشکل ہے لیکن ملنا آسان ہے۔ اعظم گڑھ کی نامور علاقہ ساز سستیوں میں راہل کا نام قابل تائش ہے، یہ سرزمین اہم، مبارک اور مردم خیز ہے۔ بہاتما گوتم بھد کو جب گیا کے مقام پر گیان حاصل ہوا یعنی علم آگئی اور عرفان ہوا تو پہلا آپدیش دینے کے لیے بنارس کے قریب سارناتھ کی جگہ پسند آئی، اور اسے تبرک سفر شروع ہوا۔ راستے میں اعظم گڑھ کی بھومی پر ٹھہرنا ہوا، جیسے اندھیری رات میں چاندنی کا ڈیرہ پڑ گیا۔ اپنی عبادت گزار اور برکت سے اس دھرتی کو مالال کر دیا۔ دھرم یدھ اور بہادری کالی گھٹاؤں کے برسنے کے بعد کھلے اور دھلے آسمان پر قصوت اور بھنگی کی قوس قزح نظر آئی۔ ناک نے بھی خدا کی یکتائی اور پریت کے گیت گائے، یہ شبلی کا وطن ہے، حمید الدین فراہی اسی سرزمین کی گود میں پیدا ہوئے۔ اقبال سہیل کی شاعری کے سحر خیز نغمے آج بھی یہاں کی فضاؤں میں سنائی دیتے ہیں۔ اودھیا سنگھ اُپادھیائے ہری یودھ نے یہاں جنم لے کر ہندی ادب کے چہرے پر ایسا رنگ و روغن چڑھایا کہ آج بھی اس کی چمک دیکھ باقی ہے۔ اسی دیار کے ایک گاؤں میں

سادہ لوح انسانوں کے درمیان اٹھ کر راہل نے علم کی جوت سے جوت جلائی۔ غریبی تہذیبی اور تاریخی رشتے جوڑے، اُلجھی ہوئی ہسانی اور فکری گتھیوں کو سلجھایا اور اشتراکیت کی طرف رُخ کیا تو ظلم کی چھاؤں میں دم لینے کے لیے تیار ہو گئے۔ سوچ کی تازہ ہوائیں چل پڑیں۔ بند راستے کو کھول دیا اور دھرتی کے وادیوں کے ہونٹوں پر سکر امیٹ جگانے میں لگ گئے۔

جس طرح سے متناطیس لہو چور کو اپنی طرف کھینچتا ہے اسی طرح شہر اور قصبہات دیہی علاقوں اور گاؤں کو اپنی کشش میں باندھ لیتے ہیں جس کی وجہ سے ان علاقوں پر شہری اور قصبہاتی اثر پڑنے لگتا ہے۔ اس دیار کا مشہور پُرانا قصبہ نظام آباد ہے جو ترقی پسندی سے بے نیاز ہو کر اپنی پرانی وضع پر قائم ہے۔ شمال میں اس کے پاس سے گزرتی ہوئی ٹونس ندی اپنی اطر کزاری چال کو آج تک بھولی نہیں ہے۔ یہ قصبہ مٹی کے برتن کی صنعت کے لیے مشہور ہے جس کی وجہ سے اندرون ملک اور بیرون ملک میں اس کی شہرت ہے، ضرورت اور سجاد کی چیزیں مٹی سے تیار کی جاتی ہیں۔ برتن کی مٹی نہ بہت کچی ہوتی ہے نہ زیادہ کچی ہوتی ہے، دل ٹوٹنے پر آہ، چوڑی ٹوٹنے پر چھینک اور شیشہ ٹوٹنے پر آواز ہوتی ہے لیکن ان برتنوں کی ٹوٹ بے آواز ہوتی ہے، خوبصورت رنگوں کا استعمال اور ملحقہ کاری ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ مسلمانوں کے دور میں گجرات کے ایک خاندان یہاں آکر آباد ہو گیا۔ وقت کے ساتھ ساتھ خاندان اور کام بڑھتے گئے، اب بھی مٹی کے بنے ہوئے انسانوں نے مٹی سے اپنا رشتہ نہیں توڑا ہے۔ اور نگ زیب بادشاہ کی بنوائی مسجد، گردوارہ اور مندر کے وجود میں تہذیبی ہم آہنگی کی مثال پائی جاتی ہے۔ ان کی الہامی پھوار ہوتی رہتی ہے۔ سلاطین شرقی کے عہد میں جو پور صرف دارالسلطنت ہی نہیں تھا بلکہ علماء، فضلاء اور صوفیائے کرام کا مرکز بھی تھا۔ نظام آباد جون پور کے سلسلہ مشائخ سے جڑا ہوا تھا۔ میر علی عاشقاں جون پور سے منتقل ہو کر نظام آباد میں مقیم ہوئے اور ایک عرصے تک شطاری سلسلے کے صوفی عبدالقدوس تلندری کی صحبت میں رہ کر طریقت کی تربیت حاصل کی۔ پھر قصبہ سرائے میں منتقل آباد ہو گئے، یہاں کی فضا میں مختلف تہذیبوں کے رنگ نظر آتے ہیں۔ یہ خطہ، خطہ یونان سے کم نہیں ہے۔ یہاں اسبابِ معیشت کی کمی کے باوجود علمی فراوانی، والہانہ دلچسپی، ثقافتی اور معاشرتی چہل چل پائی جاتی ہے، مسلمان

سے پسند کرتے تھے۔ اسلام اور ہندو دھرم کے اندر سچائی کی کھوج میں بھٹکتے رہتے تھے، کیونکہ ان کو بٹے ہوئے مذاہب کے اندر انسانیت ناقابل تقسیم نظر آتی تھی، ایسا لگتا تھا کہ وہ سمندر کے کنارے پیاسے کھڑے ہیں۔

نظام آباد کے شمال مشرق میں اعظم گڑھ شہر اٹھارہ کلومیٹر کی دوری پر آباد ہے۔ جنوب کی طرف حمید الدین فراہی کا گاؤں پھر یہاں چھ کلومیٹر کے فاصلے پر ہے۔ اسی جانب اقبال ہسپتال کے گاؤں بڑہیریا کی دوری دس کلومیٹر ہے۔ شمال اور مشرق کی طرف شبلی کے گاؤں بادل کا فاصلہ پچیس کلومیٹر ہے، مشرق کی جانب جو سڑک رائی کی سرائے تک جاتی ہے چھ کلومیٹر کی دوری پر سڑک سے ملا ہوا شمال جانب ہند گاؤں رائی کی جائے پیدائش ہے، جہاں ان کا ناخضیال تھا۔ ان کا آبائی گھر کینلا گاؤں میں تھا جو اعظم گڑھ ریلوے اسٹیشن سے جنوب مشرق کی جانب چار کلومیٹر کے فاصلے پر آباد ہے۔ ہند سے اس کی دوری تیس کلومیٹر ہے۔ مختلف تحریروں میں اس کو کینچا یا اکونا بھی لکھا گیا ہے، ان کی پیدائش اتوار کے روز ۹ اپریل ۱۸۹۳ء میں ہوئی۔ وہ چار بھائی تھے اور ایک بہن جس کا بچپن میں انتقال ہو گیا تھا۔ بھائیوں میں سب سے بڑے رائی تھے، بچپن کا نام کیدار ناتھ پانڈے تھا باپ کی تلخ مزاجی اور نانا کی والہانہ محبت نے قید مقام کی بندشوں کو توڑ دیا تھا، نانا اور نانی کے اتنے دلارے اور پیارے ہوئے کہ گھر کا منہ بہت کم دکھا، ماں کی ممتا، باپ کا ملطرات اور رعب و اب بھی کام نہ آیا۔ اگر صبح کو گئے تو شام تک واپسی ضرور ہوتی تھی، مشرق میں لڑکی کا پہلو نٹھی کا بچہ میکے میں پیدا ہوتا ہے، لیکن بعد میں باپ کے گھر آ جاتا ہے مگر رائی ناخضیال کے ہو کر رہ گئے۔ گھر والوں کا یہ خیال پختہ ہوتا گیا کہ ناخضیال میں رہنے والا لڑکا بگڑا گیا اور ہاتھ سے نکلتا گیا، لیکن ان کا بچپن پاکدامنی میں کیسلتا، ہادوستوں کے ساتھ کھیل کود اور ہاتھ پائی بھی ہوتی تھی، گاؤں کی گلیوں میں گلی ڈنڈا بھی ٹھنکتا تھا، میدانوں میں کبڈی ہوتی تھی، لوکی گرمی، سردی کی پیکھی اور برسات کی برم بھم سے بے نیاز باغوں اور کھیتوں میں کھیلیں بھی بھری جاتی تھیں، پاس کی پوکھری میں نہانا، تیرنا اور چھپلی کھیلنا مزہ دیتا تھا، رات دن کھیل کود کی دھن میں سانپ، بچھو، ایناز ہر خودی کر رہا ہوتا ہو جاتے تھے۔ کانٹوں کی جھین کلی کی نرمی اختیار کر لیتی تھی۔ جب کچھ ہوشیار ہوئے تو ان کے

نانا رام شرما پٹھک نے دہاں سے دو کلومیٹر کی دوری پر تھبہ رانی کی سرائے پر انٹری اسکول میں داخل کر دیا۔ ان کے والد گورو دھن پانڈے کے یہاں گادوں میں کاشت ہوتی تھی، اگر راہل دہاں پہنچ جاتے تو باپ کا ہاتھ بٹاتے لیکن ان کی لامحدود صلاحیتیں بٹ جاتیں اور فنا ہو جاتیں، نانا کے پاس بھی کھیتی تھی لیکن وہ تو گھر کا سنگار بن کر رہ گئی تھی کیوں کہ وہ فوج میں نوکری کرتے تھے، ان کی تنخواہ خاندان اور کھیتی نے چروں پر خوش حالی کا رنگ چڑھاتی تھی۔ راہل نے جب پر انٹری کلاس پاس کر لیا تو اس کے بعد نظام آباد ہٹل اسکول میں داخل ہو گئے۔ اسی دوران ان کے نانا نے یکاڑہ سال کی عمر میں شادی کر دی۔ نانا نے جب نواسے کو سرف کتابوں کی دیکھ بنے دیکھا تو ان کو اسبابِ میشت کی فکر ہوئی تو ایک روز پریشانی میں کہہ دیا کہ اگر ہر وقت پڑھتا ہی رہے گا تو یہ جو گھر میں آئی ہے تو اس کا کیا ہوگا۔ راہل کی زندگی کے تاروں میں ٹھیس لگی اور ایک جھنڈا اٹھی۔ بارہ یا تیرہ برس کی عمر میں گھر چھوڑ کر بنارس چلے گئے۔ گھر چھوڑنے کی بنا مختلف ہو سکتی ہیں، مکمل جنسی آشنائی کے بغیر بیوی کی ذمے داریوں سے ان کے بچپن کو اضطراب اور کشمکش سے دوچار ہونا پڑا۔ شادی ان کی مرضی کے خلاف ہوئی تھی، بیوی رام دلاری ان سے عمر میں دو چار سال بڑی تھیں۔ ان کی عمر ابھی لڑکپن کے ڈھال سے نیچے نہیں آتی تھی، نانا خیال کے بجائے اگر اپنے گھر ہوتے تو ذمے داریوں سے نکلنا مشکل ہوتا۔ نانا چونکہ فوج میں ملازم تھے اس لیے ان کو جگہ جگہ کی کہانیاں سناتے تھے تو ان کے دل میں دنیا دیکھنے اور گھومنے کی تمنا جلتی تھی۔ بچپن کی تیسری کلاس کی اُردو کتاب (مرتبہ: مولوی محمد اسماعیل) کے اندر یہ شعر پڑھا جو ان کو بخوبی یاد تھا:

سیر کر دنیا کی غافل زندگی کی پھر کہاں؟

زندگی بھی گر رہی تو جوانی پھر کہاں

اس شعر نے ان کو بنگلہ لگا کر کھیر و بنا دیا اور پردوں میں جکر ڈال کر گھومنا بنا دیا۔ کرشن جی تو ماکن چور بنے لیکن راہل بھی چور بنتے بنتے رہ گئے۔ ایک مرتبہ بھائی بہن مل کر چھینکے سے گھسی کی ہنڈیا آتا رہے تھے جو گر کر ٹوٹ گئی اور دو سیر گھی بیکار ہو گیا۔ ڈر کے مارے خون خشک ہو گیا۔ ماں کلونتی کینلا میں باپ کے پاس تھیں اگر نانی ہوتیں تو تیرہ دھابن جاتیں۔ گھر

سے بھاگ نکلنے کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ نہیں تھا اور قدرت نے جو ان کو صلاحیتیں عطا کی تھیں ان سے باہر نکلنے کے لیے جو الامکھن کا پھٹنا بھی ضروری تھا۔ اپنے شوق کا پرانہ لے کر علم کی تلاش میں نکل پڑے۔ عمل نے یقین پیدا کیا اور مشکل آسان ہوتی گئی، 'دور دراز کے راستے ان کو پکارتے رہے' اپنے سفر میں نہ رکتے تھے نہ تھکتے تھے، ہر دم رواں ہر دم رواں 'جوان رہتے تھے' امید اور ناامیدی کی سرحدیں توڑتے ہوئے آگے بڑھتے رہے۔

جیسا کہ اوپر ذکر ہوا کمسنی میں ان کی شادی کر دی گئی، مگر انھوں نے قبول نہیں کی، یہ عمر کیلئے کوئی نہ پڑھنے پڑھانے، سیکھنے اور جاننے کی ہوتی ہے۔ یہی میں اگر شادی ہو جائے تو اس کی مثال ایسی ہے جیسے بھٹے میں دانہ پڑنے سے پہلے ہی بھون کر کھالیا جائے۔ گھر میں بیوی آگئی جیسے جنگل سے ایک ہرنی پکڑ کر باندھ دی گئی، 'اُدھر پاتو ہرن رستی تڑا کر بھاگ گیا' یعنی راہل نے گھر چھوڑ دیا، رام دلاری دیوی کا قد دراز، تھیکے تھیکے نقش، آنکھیں جھیل کی گہرائی لیے، گندمی رنگ، سر پر گندھے اور ڈھکے ہوئے بال، خاموش طبیعت، گھر والوں کا لحاظ اور خیال رکھتے ہوئے لجاتی اور شرماتی ہوئی اپنے کام میں لگی رہتی تھیں، لیکن راہل کی یاد ہمیشہ سوچ کے سمندر میں ڈبوئے رہتی اور غور و خوض سے کبھی غافل نہیں ہونے دیتی۔ رام دلاری دیوی کے لمحات مختصر لیکن رات کی گھڑیاں بڑی ہوتی تھیں، گھر کا کام کاج بڑی تندہی سے کرتی تھیں، برتن مابغض کے بعد جب چکتی ہوئی تھال کے اندر اپنے رنگ روپ کی جھلک نظر آ جاتی تھی تو آشاؤں کی چھپی ہوئی بجلی من کے بادل میں چمک جاتی تھی، نہ کوکستی تھی نہ باغ نہ زمین پر گرکتی تھی، آشاؤں کے سائبان میں رہنے والا کبھی مہمان نہیں، ان کے من کے اندر جنسی آسودگی اور دلہانہ عشق کا جذبہ کنڈلی مارے بیٹھا ہوا تھا۔ عقائد، اعمال، رسم و رواج جامد اقتدار میں لپٹی سیٹا گھر میں موجود تھی، بھگوان کی پوجا میں انہماک کی وجہ سے تسکین ہوتی تھی اور مایوسی سے نجات حاصل ہوتی تھی، آخر زندگی پر مروتی چھانے لگی، شباب غم و اکام کے کہر میں چھپت گئی، وقت سے پہلے بہار کی موجودگی میں جدائی کو خزاں نے پامال کر دیا، دل کی دھڑکیں نوحہ بن گئیں، بھینچے ہوئے ہونٹوں پر غضب ناک بددعا ترپنے کے بجائے کوئی فریاد ضرور ٹپکتی تھی جذبات کی بھٹی سلگتی رہتی تھی، پیاملن کی آس کی رنگیں پیکاری پر سے جنون کو شراپہ کرتی تھی، عمر کی

ڈھلان کے ساتھ ساتھ بالوں کے اندر چاندنی چھٹکنے لگی، چاکتی آنکھوں میں راہل اس طرح یاد آتے تھے:

سونائینے پی گئے، سونا کر گئے دیس

سونا ملا نہ پی ملے، روپا ہو گئے کیس

مداگر گھر سے نکل جاتا ہے تو دوبارہ لوٹ کر آ سکتا ہے، اس کے لیے گھر کے دروازے ہمیشہ کھلے رہتے ہیں لیکن عورت کو یہ حق حاصل نہیں ہے۔ ایک عرصے کے بعد راہل کی واپسی ہوئی، اس وقت رام دلاری دیوی کی عمر تیرہ یا پچاس برس کی ہو گئی تھی، گھر کے اندر جب ان کے پاس گئے تو اس وقت وہ ایک چارپائی پر پڑی ہوئی تھیں۔ ان کو دیکھنے کے بعد آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے، اور کچھ نہ کہہ سکیں، ان کے دل کے جذبات کا اظہار اس طرح سے بھی ہو سکتا ہے:

بھولے بن کر حال نہ پوچھو جیتے ہیں انکے تو بے

جس سے بڑھے بے چینی دل کی ایسی تسلی رہنے دو

راہل کے اوپر اس کا کافی اثر پڑا۔ اپنے جذبات پر اس طرح قابو پایا جیسے دریا کے دھارے کو موڑ دیا اور پھر اٹے پاؤں واپس ہوئے۔ انھوں نے اپنی مشہور تصنیف کینلا کی کتاب کے اندر اپنی آپ بیتی لکھتے ہوئے ان لمحات کا ذکر کیا۔ ایک انداز میں کیا ہے۔ راہل کی دوسری شادی روس کے اندر ایک دوسری عورت مولا سے ہوئی تھی جس سے ایک بچہ پیدا ہوا جس کا نام تھا ایگور راہل دیرج۔ روسی قانون کے مطابق ان کی بیوی ان کے ساتھ نہیں آ سکتی تھی۔ پھر پریار ان کی شریک حیات بنیں جو پہلے ان کی ٹائیسٹ تھی۔ ان کی شادی ۱۹۵۷ء میں ہوئی تھی۔ بڑھتی ہوئی عمر کے لحاظ سے اب وہ لکھنے پڑھنے کا کام خود زیادہ نہیں کر سکتے تھے۔ ان خاتون کی مدد سے ان کا کام پورا ہوتا تھا۔ اس وقت ان کی عمر ۶۴ سال کی تھی۔ اس بیوی سے دو بچے تھے۔ ایک لڑکا جیا اور ایک لڑکی جینا۔

راہل کے والد گوردھن پانڈے اور ماں کلوتی دونوں کا مذہب سے والہانہ لگاؤ تھا۔ سناتن دھرم کے ماننے والے تھے۔ جنھوں رام اور کرشن کی پوجا ہوتی تھی سانکریتیا سن پندت تھے راہل نے اسی مذہب ماحول میں آنکھ کھولی جو ماں باپ کا مذہب تھا وہی ان کا بھی ہو گیا۔ بچپن

میں وہ بھی بڑے کٹر مذہبی تھے، دُرگاپو جا کی طرف کافی مائل تھے ایک مرتبہ نوروز تک دُرگادش کے لیے پوجا کرتے رہے، منتر پڑھتے رہے، گیان دھیان سے لگے رہے لیکن دُرگادش نہیں ہوا۔ پھر ایک کارڈ پر لکھ کر چھوڑ دیا کہ میرا پانی جسم کہیں نہ کہیں غلط کر رہا ہے جس کی وجہ سے درشن نہیں ہو رہا ہے۔ اس قدر مایوس ہوئے کہ دھوڑے کانچ کھانے کے بعد خودکشی کرنا چاہتے تھے کہ درشن جنم میں درگادش ہوگا۔ بنارس پہنچنے کے بعد مذہب کی معلومات کے لیے سنسکرت زبان سیکھنے کے بعد دیدوں کو تھوڑا سا راجل جب بنارس سے بہار میں پرسا کے مقام پر پہنچے تو Ekma (یکماٹھ سے ایجنٹ ان کو پکڑ کر مہنت کے پاس لے گئے۔ اس وقت مٹھ کے سربراہ بابا رام ادا داس تھے، سادھوؤں نے مل کر ان کو گرم تیلی سے داغ دیا تاکہ وہ مٹھ کے ہو کر رہ جائیں۔ ارباب دیر کو راجل تندرست، خوبصورت اور کام کے نظر آئے۔ وہ انھیں مہنت بنانے کا ارادہ رکھتے تھے، لیکن کچھ دنوں کے بعد راجل نے پرسا چھوڑ دیا اور اجودھیا پہنچ گئے۔ وہاں دیکر دویالے چلانے کی کوشش میں لگ گئے، لیکن کامیاب نہیں ہوئے۔ اب ان کے اوپر آریہ سماج مذہب کا رنگ چڑھنے لگا۔ پھر آگرے کی ایک پاٹھ شالہ میں پکچر ہو گئے جہاں ان کو رہنے بسنے کی آسانی تھی، اب پوری طرح سے آریہ سماج مذہب کے پیرو بن گئے۔ پنڈت دیانند کا ایک ایک لفظ سچ نظر آنے لگا۔ آریہ سماج کا پرچار بھی شروع کر دیا۔ یہاں پر بھی وہ اسکول چلانے کی کوشش کرتے رہے لیکن چلا نہیں سکے۔ زندگی اور خیالات کے اتار چڑھاؤ کے درمیان مذہبی رجحانات میں تبدیلیاں بھی ہوتی رہیں۔ اب انھوں نے بُدھ مذہب اختیار کر لیا۔ اس مذہب کو پوری طرح سے سمجھنے اور جاننے کے لیے ۱۹۳۵-۳۶ء میں اُس وقت کے مستند عالم و محقق Scherbetky کے پاس لینن گراڈ پہنچ گئے۔ بُدھ دھرم کی دو مشہور شاخیں ہیں، مہایان اور جیران۔ جیران میں خدا کا کوئی تصور نہیں ہے، وہاں سب کچھ کرم ہوتا ہے۔ مہایان کے ماننے والے گوتم بُدھ کی موت کو بوجتے تھے، آواگون کے قائل تھے۔ نیوں اور سا ہوکاروں سے اپنا جوتہ توڑ بھی رکھتے تھے۔ راجل جیران فررتے کے ماننے والے تھے۔ یہاں تک کہ کیونسٹوں پر نور ڈالا کہ جب اس فررتے کے اندر خدا کا کوئی تصور نہیں ہے تو اس کو مان لینا چاہیئے۔ بُدھ مذہب کا گہرا اثر ان کی زندگی پر کافی عرصے قائم رہا۔ اس مذہب کی سچائی اور حقیقت کی کھوج

میں انھوں نے بہت سے مالک کا سفر کیا۔ مثلاً لنکا، تبت، جاپان، کوریا، پنجوریا، چین، لینن گراڈ وغیرہ۔ اسلامی تعلیمات سے وہ متاثر تھے۔ اسلام کے فلسفہ حیات سے واقف ہونے کے لیے چھ ماہ عرب ملک میں رہ گئے تھے، امام غزالی کی کتاب احیاء العلوم کا مطالعہ ترجمے کی مدد سے کیا۔ ابن رشد اور دوسرے مسلم متفکرین کے خیالات سے روشناس ہوئے رہے۔ مہم مذہب کی خوبیوں کے متلاشی راہل نے مسیح سے پہلے لنکا کا سفر اختیار کیا۔ جہاں کی سرزمین بہت پہلے ہمساراج شوک کے بیٹے مہندر اور بیٹی سنگھ مترا مہم مذہب کی اشاعت سے آسودگی حاصل کر چکی تھی، جہاں اس مذہب کو جاننے اور سمجھنے کے آسانے ہوئے جا بات نے ان کو وہاں پہنچایا۔ ۱۹۳۰ء میں جب وہ لنکا میں تھے تو بڑھ ہونے کی وجہ سے ان کو وہاں "داعودر سوامی" کے نام سے بھی پکارا جاتا تھا۔

لنکا جانے سے پہلے راہل کو تئیس کے سیل رواں نے بمالیہ کی گود میں بھی پہنچایا۔ اور وہ لاواؤں کا بھیس بدل کر تبت میں وارد ہوئے۔ تبتی زبان کے علاوہ مسکرت میں بھی خاصہ مہارت تھی، بھونرے کو کوئی خبر نہیں دینے جاتا کہ فلاں فلاں مقام پر پھول کھلے ہیں لیکن وہ پہنچ جاتا ہے۔ اسی طرح راہل یہاں مختلف ذخیروں پر پہنچ گئے، ان کی دستک پر انمول خزانوں کے کاغذ لا ما چومک جاتے تھے، اپنی چندھیا، گہری اور نیم باز آنکھوں سے ان کو متعجب کر دیکھتے تھے، ان کی جستجو اور لنگن کو دیکھتے ہوئے سارے خزانے اگل دیتے تھے، اس قسم کی تقریباً چار سو کتابیں مخطوطات اور طغریں اکٹھا کیے جن کا کسی کو علم نہیں تھا۔ پھر بائیس خچروں پر لا کر نیپال کے راستے دُرگم گری کی گچھاؤں کو پار کرتے ہوئے اپنے دیس ہندوستان لائے۔ اُس وقت ان طغریں کے لیے انگلیٹنڈ کے پرنس آف ویلز میوزیم کی طرف سے ایک لاکھ روپے کی پیش کش کی گئی لیکن راہل نے انکار کر دیا، مخطوطات اور نایاب کتابوں کی قیمت ادا کرنا ناممکن تھا، اس قیمتی ذخیرے کا بڑا حصہ کاشی پر شاہ جیو مال کے ذریعے ہندو لاٹریری (Lal Bahadur Shastri) کو دے دیا گیا، کہا جاتا ہے کہ اس کا کچھ حصہ جنوبی لنکا بھی بھیجا گیا، راہل نے بھی اس مواد سے بھرپور فائدہ اٹھایا۔

راہل کی مادری زبان ہندی تھی لیکن زبان دانی کا یہ سلسلہ وقت کے ساتھ ساتھ دراز

اور وسیع ہوتا گیا، نظام آباد مل اسکول میں داخل ہونے کے بعد اردو زبان سے اچھی طرح واقف ہو گئے، گھر سے نکلنے کے بعد جب بنارس پہنچے تو آخرم میں ان کے کھانے اور رہنے کا ٹھکانا ہو گیا۔ اگرچہ ان کے رشتے کے خال زاد بھائی وہاں موجود تھے لیکن انھوں نے ان کا سہارا نہیں لیا، اگر ایسا کرتے تو ان کا مقصد پورا نہیں ہوتا، فرق اتنا پڑتا کہ اپنے گھر کے بجائے دوسرے کے گھر پڑ جاتے، پھر ان کو وہ کامیابی نہیں حاصل ہوتی جو بعد میں ہوتی، وہاں پنڈتوں سے سنسکرت پڑھنا شروع کر دیا۔ اگرے میں مولوی ہمیش پرشاد سے انگریزی، فارسی اور عربی پڑھی۔ کلکتہ تو بار بار جانا پڑا، وہاں انھوں نے انگریزی زبان پر دسترس حاصل کر لی۔ ۱۹۲۷ء میں ان کے علم اور زبان دانی کی شہرت ہو گئی۔ لاہور کے اندر مشنری اسکول میں پڑھنا شروع کر دیا۔ لنگا میں جب استاد بنے تو بالی زبان بھی سیکھ گئے۔ ہندی زبان پر جب مزید دھیان دیا تو پنڈت ہو گئے۔ ہندی شاعری کے رجحانات اور اس کی نعت چھاپ دی۔ ہندی زبان اور اس کی تاریخ کے بارے میں جنوبی ہند میں جم کر کام کیا۔ ان کے خیال میں ہندی زبان کی تاریخ ساتویں صدی سے شروع ہوتی ہے۔ یہ بھی ثابت کیا کہ کس طرح سے سنسکرت کی کوکھ سے ہندی پیدا ہوئی۔ علاء الدین خلجی نے ملک کا فور کے ذریعے دکن میں دیوگری پر حملہ کیا تاکہ کسی نہ کسی طرح دکن کو بھی اپنی حکومت کے دائرے میں شامل کر لیا جائے، اس کے پہلے مسلمان حکمرانوں کی کوششیں رائیگاں گئی تھیں۔ کم و بیش یہی خیال محمد بن تغلق کو بھی سستا رہا کہ دکن پر صرف فوج کشی سے کام نہیں چلے گا بلکہ وہاں پر مسلم آبادی اور مسلم معاشرہ اس مسئلے کو حل کر سکتا ہے اسی لیے اس نے راجدھانی کو دلی سے دیوگری یعنی دولت آباد منتقل کر دیا۔ یہ تدبیر تو زیادہ کامیاب نہیں رہی لیکن دلی کی معاشرت اور زبان وہاں ضرور پہنچ گئی۔ فیروز تغلق کے زمانے میں دلی میں حالات کے تحت پوربی زبان کا ذائقہ محسوس کیا جانے لگا اور فارسی کی گرفت کچھ ڈھیلی پڑی۔ مثال کے طور پر مولانا داؤد کی نظم ”چندائین“ پیش کی جاسکتی ہے۔ پندرھویں اور سولہویں صدی کا شاء اثرات بیابانی ارض دکن میں پیدا ہوا۔ اس کی مشہور نظم ”نوسرہاڑہ“ ہے جس میں واقعہ کوہلا کا ذکر ہے۔ جو زبان اس نے استعمال کی ہے اس میں فارسی، اردو، ہندی اور علاقائی بول چال کی آمیزش پائی جاتی

ہے۔ اس دور میں اسی سرزمین کا دوسرا مشہور شاعر فخر الدین نظامی بیدری تھا جس کی لکھی ہوئی 'مثنوی کرم راؤ پدم راؤ' کافی مشہور ہوئی۔ دوسرے لسانی اثرات کے ساتھ ساتھ اس کی شاعری کی زبان پر مرہٹی زبان کا گہرا اثر ہے۔ سولہویں صدی میں ہمنیوں کے دور حکومت میں مرہٹی آئینہ ہندی زبان کا خاصہ اثر تھا۔ ان دنوں گوگلنڈہ کا شہرت یافتہ شاعر و بیدری تھا۔ اس کی خاص نظم 'پرت نامہ' تھی۔ اس وقت بیدری بہمنی حکومت کی راجدھانی تھی۔ اسی دور میں احمد نگر کا خاص شاعر حسن شوقی تھا۔ وہ صرت نزل گو شاعر نہیں تھا بلکہ ختوی میں بھی اس کا مقام تھا۔ ابراہیم شاہ کی وجے نگر پر فتح ہوئی اور اس فتح نامے کو شاہ نے منظوم کیا۔ یہ عادل شاہ کی شادی تاج بیگم سے ہوئی تو اس نے میزبان نظم کو مکمل کیا۔ سترھویں صدی میں بیدری اور گوگلنڈہ کا قابل ذکر شاعر غواصی تھا جس کی مشہور نظم 'مینا ستونتی' ہے محمد علی قطب شاہ نے بھاگ نگر یعنی حیدرآباد بسایا۔ بادشاہت کی باگ ڈور سنبھال اور شاعری میں نام پیدا کیا۔ اس کی شاعری میں عوامی بول چال کے علاوہ تلگو زبان کے اثرات بھی پائے جاتے ہیں۔ گوگلنڈہ دکن میں سترھویں صدی کا نامور شاعر و جہی تھا۔ وہ ہندوستانی زبان استعمال کرتا تھا۔^{۱۲} بندہ نواز کی تعریف میں نظمیں مرتب کرتا تھا۔ اس کے علاوہ خواجہ بندہ نواز، 'برہان الدین' ملا وجہی وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

راہل نے اسی بات پر زور دیا کہ کھڑی بولی مسلمانوں کی آمد کے بعد پیدا ہوئی جس کو کوئی زبان اور ادب کہا گیا۔ اس نے سب سے پہلے اسی زبان اور ادب اور شاعری کو جمع کیا۔ ان کو دیوناگری رسم الخط میں تبدیل کیا، اس پر نوٹ لکھا 'شاعروں کی شاعری' ادب اور ان کی زندگی کے بارے میں خاکہ پیش کیا۔ مشکل الفاظ کے معنی لکھ کر شائع کیے۔ اسی کے ذریعے لوگوں نے جانا کہ کوئی ادب کا تعلق ہندی ادب سے ہے، شمالی ہند کا ہندی داں طبقہ آج بھی زیادہ باخبر نہیں ہے۔^{۱۳} یہ ہندوستانی زبانوں کے پنڈت تو تھے ہی غیر تلگی زبانوں کے بھی ماہر تھے۔ بہت ساری زبانوں پر دسترس حاصل تھی، مثلاً ہندی، 'اردو' عربی، 'ہندی'، 'چینی'، 'روسی'، 'انگریزی'، 'فرانسیسی'، 'سنگھل'، 'جاپانی'، 'پالی'، 'پراکرت'، 'ایپیش'، 'بھوجپوری' وغیرہ۔ اس کے علاوہ نئی زبانوں سے بھی واقف تھے، اس طرح وہ چھتیس زبانوں کو جانتے تھے، دو خاص مقاصد کے تحت

انھوں نے بہت ساری زبانوں پر عبور حاصل کیا۔ اول بدھ دھرم کی کتابوں کا مطالعہ دوسرے دس دس کی سیر۔ زبانوں کی تاریخ 'چلن اور ان کی باریکیوں کے جاننے والے تھے' یعنی ماہر لسانیات تھے، لیکن زبانوں کی قواعد اور ان کی پیچیدگیوں پر زیادہ عمل نہیں کرتے تھے۔ وہ تو صرف زبانوں کے جادوگر تھے، نہ زبان تک اپنے کو محدود کرتے تھے نہ زبان کو باندھتے تھے، وہ چلتے رہتے تھے اور زبان بھی ان کے ساتھ ساتھ چلتی رہتی تھی۔ وہ سادہ زبان استعمال کرتے تھے اس لیے ان کی تحریر میں عوام کی دلچسپی پائی جاتی ہے۔ اس سلسلے میں ان کی مشہور کتاب پہلی کئی ہندی کا ودھارا اور دوسری کوش یعنی لغت۔

علم و دانش اور شور کا صرف ایک شخص میں جمع ہو جانا بڑی نایاب بات ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ رابل بہت ساری خوبیوں کے مالک تھے، مختلف زبانوں پر دسترس رکھتے ہوئے علیحدہ علیحدہ علوم کا گہرا مطالعہ تھا۔ ان کی مختلف علم و فن کی کتابیں ان کی صلاحیتوں کا چراغ جلاتی ہیں۔ لکھنے کا کام زیادہ تر ہندی میں ہوا تھا لیکن اپنی ڈائری سنسکرت میں لکھتے تھے۔ ایک سو پچاس سے زائد کتابیں لکھی گئیں۔ مطبوعہ کتابوں کی تعداد ایک سو انیس ہے۔ ہزاروں مضامین لکھے گئے جو مختلف اخبارات اور رسائل میں پھرتے رہے اور کچھ غیر مطبوعہ بھی رہ گئے۔ ناول 'افسانے' بھوجپوری، تانک، سفر نامے، سیاحت، ترجمے، سوانح عمری، خودنوشت، فلسفہ، سیاسیات، سائنس، ادب، تاریخ وغیرہ مختصر طور پر کچھ کتابوں کی فہرست پیش کی جاتی ہے:

ناول اور کہانیاں (طبع ۱۹۵۱ء):

ستمی کے بچے (۱۹۳۵ء)، جینے کے لیے (۱۹۴۰ء)، سنگھ سیناپتی (۱۹۴۴ء)، بے یو صیہ (۱۹۴۴ء)، والگا سے گنگا (۱۹۴۴ء)، مدھر سوپن (۱۹۴۹ء)، بہ رنگی مدھو پوری (۱۹۵۳ء)، دمتر یا تری (۱۹۵۴ء)، کینلا کی کھٹا (۱۹۵۵ء)، سپت سندھو۔ (ترجمہ):

شیطان کی آنکھ (۱۹۲۳ء) و مرقی کے گرجہ میں (۱۹۲۳ء) جادو کا ملک (۱۹۲۳ء)، سینک کی ڈھال (۱۹۲۳ء)، وائیدا (۱۹۴۴ء)، جو داس تھے (۱۹۴۴ء)، انا تھ (۱۹۴۸ء)، آدین (۱۹۵۱ء)، سورنور کی موت (۱۹۵۱ء)، شادی (۱۹۵۲ء)

لغت نویسی

شاسن شبدکوش (۱۹۴۸ء) راشترپتھ جاشکوش (۱۹۵۱ء)

سوانح نگاری

میری جیون یاترا (دو جلدیں، ۱۹۴۴ء) 'سرور پر تھوی سنگھ' (۱۹۴۴ء) 'نئے بھارت' کے نئے نیتا (۱۹۴۴ء) 'راجستھان ونواس' (۱۹۵۳ء) 'بچپن کی کہانیاں' (۱۹۵۳ء) 'آیت سے درتاک' (۱۹۵۳ء) 'استان' (۱۹۵۴ء) 'لینن' (۱۹۵۴ء) 'ماورے تنگ' (۱۹۵۴ء) 'گھمکڑ سوانی' (۱۹۵۶ء) 'اسپوگ کے میرے ساتھ' (۱۹۵۴ء) 'جن کامیں کرتیگی' (۱۹۵۶ء) 'دیر چند سنگھ گڑھوالی' (۱۹۵۷ء)

فلسفہ و مذہب

ویگیا ہم بھکتی واو (۱۹۴۲ء) 'ورن دگ ورن' (۱۹۴۶ء) 'یودھ ورن' (۱۹۴۲ء) 'بودھ چریا' (۱۹۳۰ء) 'دھم پد' (۱۹۳۳ء) 'بجم نکائے' (۱۹۳۳ء) 'ونے پکک' (۱۹۳۸ء) 'دیر گھ نکائے' (۱۹۳۵ء) 'ہامانو بھ' (۱۹۵۶ء)

سیر و سیاحت

سویت بھومی (دو جلدیں، ۱۹۳۸ء) 'سویت مدھیہ ایشیا' (۱۹۴۷ء) 'کنڈیش' (۱۹۴۸ء) 'دارجلنگ پر پتے' (۱۹۵۰ء) 'کمائیوں' (۱۹۵۱ء) 'گڑھوال' (۱۹۵۲ء) 'نیپال' (۱۹۵۳ء) 'ہمالیہ' 'پردیش' (۱۹۵۸ء) 'جین سار دہرہ دون' (۱۹۵۵ء) 'اعظم گڑھ پُراتو' (۱۹۵۵ء) 'میری لداخ' 'یاترا' (۱۹۲۶ء) 'لنکایاترا دلی' (۱۹۲۷-۲۸ء) 'تبت میں سوارش' (۱۹۳۹ء) 'میری یورپ یاترا' (۱۹۳۲ء) 'میری تبت یاترا' (۱۹۳۴ء) 'یاترا کے پنے' (۳۶-۱۹۳۴ء) 'جاپان' (۱۹۳۵ء) 'ایران' (۳۷-۱۹۳۵ء) 'روس میں بچپن ناس' (۴۷-۱۹۴۴ء) 'گھمکڑ شاستر' (۱۹۴۹ء) 'ایشیا کے درگم کھنڈروں میں' (۱۹۵۶ء)

سیاست و استعاریت

بانیسویں صدی (۱۹۲۳ء) 'سامیر واو ہی کیوں' (۱۹۳۴ء) 'دماغی غلامی' (۱۹۳۷ء)

کیا کریں (۱۹۳۷ء) 'تمھاری چھ' (۱۹۴۷ء) 'سودیت نیاے' (۱۹۳۹ء) 'دابل جس کا پرادھ'
 (۱۹۳۹ء) 'سودیت کیونسٹ پارٹی کا اتہاس' (۱۹۳۹ء) 'مانوساج' (۱۹۴۲ء) 'آج کی سائیں'
 (۱۹۴۴ء) 'آج کی راج نیٹی' (۱۹۴۹ء) 'بھاگوہن بدلو' (۱۹۴۴ء) 'کیونسٹ کیا جاتے
 ہیں' (۱۹۵۳ء)

ادب اور تاریخ

دشوکی روپ رکھا (۱۹۴۲ء) 'اسلام دھرم کی روپ رکھا' (۱۹۲۳ء) 'تبت میں
 بودھ دھرم' (۱۹۳۵ء) 'پراتو بندھوی' (۱۹۴۹ء) 'آدی ہندی کی کہانیاں' (۱۹۵۰ء) 'دھنی
 ہندی کی کاویہ دھارا' (۱۹۵۲ء) 'مدھیہ ایشیا کا اتہاس' (۱۹۵۲ء) 'سرل'، 'ڈھوما کوشس'
 (۱۹۵۴ء) 'ترگ ویک آریہ' (۱۹۵۶ء) 'اکبر' (۱۹۵۶ء) 'بھارت میں انگریزی راجیہ
 کے سنکھاپک' (۱۹۵۶ء) 'مختصر تلسی رامائن' (۱۹۵۷ء) 'تین ناکہ'، 'پانچ ناکہ'
 (جھوپوری' ۱۹۴۴ء)

سنسکرت

سنسکرت پاٹھ مالا (۱۹۲۸ء) 'آدھی دھرم کوش' (۱۹۳۰ء) 'گیتتی ماترتا سدھ'
 (۱۹۳۸ء) 'پرانٹ وارنک سوورتی' (۱۹۳۷ء) 'ہیتو وندو' (۱۹۴۴ء) 'سمبندھ پرکیشا' (۱۹۴۴ء)
 'نارن سوتر' (۱۹۵۹ء) 'مہا پرپی نروانٹ سوتر' (۱۹۵۱ء) 'سنسکرت کاویہ دھارا' (۱۹۵۵ء)
 'پرانٹ وارنک' (انگریزی)، 'سنسکرت تال پوتھی'، 'ورشن دھرم وادنیائے' (۱۹۳۵ء) 'پرانٹ
 وارنک' (۱۹۳۵ء) 'اوسیدر شتک' (۱۹۳۵ء) 'وگرہ و ہارتنی' (۱۹۳۵ء) 'پرانٹ وارنک بھاشیہ'
 (۳۹-۱۹۳۵ء) 'پرانٹ وارنک ورتی' (۱۹۳۶ء) 'پرانٹ یال سوورتی ٹیکا' (۱۹۳۷ء) 'ونے
 سوتر' (۱۹۴۳ء)

تبتی قواعد

تبتی بال نلکن' (۱۹۳۶ء) 'پاٹھا دلی' (۱۹۳۳ء) 'تبتی ویا کرن' (۱۹۳۳ء)

راہل تو گھمکڑا تھے ہی لیکن ان کا گھومنا پھرنا سیر و تفریح کے لیے نہیں بلکہ واقفیت اور آگسی کے لیے تھا۔ ان کی زندگی سفر و سفر گزرتی رہی، رنگ و نور کے سیلاب میں اڑتے رہے، انجان جگہوں پر بھی اندھیری راتوں میں جگنو کی طرح اپنی چمک دکھلاتے ہوئے، دوڑتے رہے۔ عوم یا جزم پر قائم رہے۔ صحرا کے کسی مسافر کی طرح صحرا میں گم نہیں ہوئے بلکہ اپنا ذہنی اور دماغی کرب دکھلاتے رہے۔ پوری دنیا ان کی نگاہوں میں ایک جہنم تھی، کسی بھی چمکتی شاخ پر کار آشتیاں بندی آسان تھا، تنگی، اماں کا احساس نہیں ہونے دیا، صبح کا دم توڑتی رہی اور صبح صادق اُجالا پھیلاتی رہی، یہ بات سوچنے کی دعوت دیتی ہے کہ راہل کس نہا سے اپنی اُڑان بھرنے کے بعد سب سے پہلے بنارس کیوں پہنچے۔ بنارس دانش کوہ اور علم کا قنڈار تھا، قریب تھا، رشتے داروں کی آمد و رفت سے اجنبیت دور ہو گئی تھی، سیاحوں کے لیے دُش مقام تھا اور فن کار اپنی نگاہوں میں خوبصورتی کی کشتیاں کھینچتے تھے، پورا شہر گنگا کے آئینے میں رُخ رنگیں دیکھ کر اٹھکواٹی لیتا تھا۔ اس کی نصایں آتما اور پر ماتا کی صدا گوشتی تھی، ہندوؤں کا کعبہ تھا اور اس کے چہرے پر بن الاقوامی رنگ چڑھا ہوا تھا، اُردو کے مشہور سماع غالب بنارس کے متعلق اپنے خیالات کی جھلکیاں مثنوی چراغ دیر میں اس طرح پیش کرتے ہیں:

تعالیٰ اللہ، بنارس چشم بدور، بہشت خرم و فردوس معمور
(سبحان اللہ، بنارس کو خدا نظر بد سے بچائے، یہ ایک مبارک جنت ہے، یہ
بھرا پُر فردوس ہے۔)

کہ ہر کس کا اندراں گلشن بمیرد، دیگر پیوند جسمانے نگیرد
(کہ جو شخص اس باغ میں پران چھوڑے اس کی آتما ازوان حاصل کر لیتی ہے)
پھر جسے جسم کی مادیت سے میل نہیں کھاتی۔)

چمن سرمایہ امید گردد، مژدن زندہ جاوید گردد
(اُس کی امید (نجات) کا سرمایہ چمن بن جاتا ہے کہ وہ مرکز زندہ جاوید
ہو جائے گا۔)

شگفتے نیت از آب و ہوا، شش کو تنہا جاں شود اندر صفائش

بنارس کی آب و ہوا کو دیکھتے ہوئے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ اس کی نصف
میں صرت آتا ہی آتا رہے۔

زتاب جلوہ خویش آتش افروز بستان بت پرست و برہمن سوز
(اپنے جلوے کی دھمک سے شعلہ اٹھا دینے والی، ایسی مورتیاں جو خود مورتی پرچا
کر رہیں لیکن برہمن کو جلایں۔)

زمانہ ازاد لئے شست و شو بہر موبے فوید آبرو دے
(اشنان کرنے کی وہ ادا کہ ہر ایک موج دریا کو آبرو کی فوید پہنچ جائے)
بسا مان دو عالم گلستاں رنگ زتاب رُخ ہر افاق لب لنگ
(دونوں دنیاؤں کے سرو سامان کے ساتھ وہ باغ کی رنگینی ہیں (ایسی کہ)
ان کے چہروں کی روشنی سے گنگا کنارے چرغل جلتا رہے۔)

قیامت قاتل خراگال درازاں زمرگال برصت دل نیزہ بازاں
(ان کے قد و قامت کیا ہیں، لمبی لمبی ہلکیں، جن ہلکوں سے دل کی صف
پر برہمچیاں لگیں۔)

زتاب جلوہ بیتاب کشتہ گہر با در صد فہا آب کشتہ
(حسینوں کے جلوے دیکھ کر، موتی ایسے بے قرار ہوتے ہیں کہ سیپ کے
اندہ ہی پانی پانی ہو جاتے ہیں۔)

مگر کوئی بنارس شاہد ہے ہست زگلش صبح و شام آئینہ دردست
(یوں کہو کہ بنارس اک دلربا حسین ہے، جس کے ہاتھ میں صبح و شام
(سنگار کے لیے) گنگا کا آئینہ رہتا ہے۔)

عُسن کا کوری کا یہ شعر جیسے احساس کی گت پر چاندی گلاتا ہے :

سمت کاشی سے چلا جانبِ تمہر ا بادل
برق کے دوش پہ لائی ہے صبا گنگا جل

بنارس کا سفر ان کی زندگی کا بڑا اہم اور ٹھوس قدم تھا، وہاں وہ دھرم شالے میں ٹھہر گئے

اور سنسکرت پڑھنے میں لگ گئے، سنسکرت اور مذہب کا گہرا مطالعہ کیا۔ ۱۰-۱۱ء تک آگرہ میں سا فرودیالیہ میں پڑھنے اور پڑھانے میں لگ گئے۔ اب ان سے من میں سیاحت و مشرق کی طرف پلنے لگا۔ اور اندیشہ یہ جنوں پھیلنے لگا۔ رابل لذت پسندی کی ظلمتوں میں رہنے کے قابل نہیں تھے، ان کے ذہن کہہ میں ہر وقت تجسس کی لہریں اٹھارتی تھیں۔ ان کے خیالات کی گودے آفتاب مہتاب اٹھتے تھے۔ سیاست کے گرم جھونچوں نے اب ان کے فوٹوں کو گرمایا تو اس میدان میں بھی نکل پڑے۔ گرگ میں چار ماہ قیام رہا۔ ۲۷-۱۸۲۱ء تک پھر ایم۔ ڈیوڈ سے۔ سیلاب زدہ لوگوں کی مدد کرتے رہے، ستیر گہ کرتے رہے اور جیل کی موٹا کھاتے رہے، پھر ماہ جیل میں رہنے کے بعد رہائی ہوئی، ضلع کانگریس کے سربراہ بنے، پھر ڈیڑھ ماہ کے لیے نیپال پہنچ گئے۔ واپسی میں ہزاری باغ جیل میں پہنچ گئے جب سیاست سے دل اچاٹ ہو گیا تو ۱۸۲۷ء میں لنکا کی طرف رخ کیا۔ لنکا میں انیس ماہ رہے۔ پھر نیپال کی طرف چل پڑے۔ وہاں کتنے دن رہے اس کی کوئی جانکاری نہیں، ہاں بت میں سو سال رہے پھر ہندوستان آگئے، اب پھر دوبارہ ستیر گہ میں دلچسپی لینے لگے، پھر لنکا پہنچ گئے۔ ۲۳-۱۸۲۷ء تک یورپ اور انگلینڈ کی سیر کرتے رہے۔ پھر تواریخ اور تبت کا سفر شروع ہوا۔ پھر ان کے سفر میں جاپان، کوریا، منچوریا اور سوویت یونین کی خاص جھلکیاں نظر آتی ہیں۔ ۱۹۳۵ء میں ایران، ۱۹۳۶ء میں سوویت یونین کا سفر کیا، ۱۹۳۷ء میں تبت پہنچ گئے۔ ہندوستان کی واپسی کے بعد پھر چین کے سفر کے لیے کربانڈھ لی۔ وہاں سے واپس آنے کے بعد پھر لنکا جانا ہوا۔ ان کا مختلف ممالک میں بار بار جانا ایسے ہی تھا جیسے چڑیا اپنے پتوں کو چاہہ کھلانے کے لیے بار بار گھونسلے میں جاتی ہے۔ اس لیے ان کے بار بار سفر کا اندازہ لگانا مشکل ہے۔ یہ نہیں معلوم کہ عرب کب گئے، لیکن چھ ماہ تک وہاں قیام رہا۔ ان کے سفر کی راہوں میں قطار اندر قطار چراغ روشن ہیں اور ان کے قدموں کے نشان سنگ میل بنے ہوئے ہیں۔ رابل کے سر پر تو جہانگردی کا بھوت سوار تھا۔ سیاحت کرتے ہوئے زبان، سیاست، تہذیب، تاریخ وغیرہ کے بیج ختم سے آشنا ہوئے۔ اس راستے میں ریگزار تھے تو مشاہدے کی ہری بھری وادیاں اور گلزار بھی تھے، ایک طرف سفر کی دشوار گزار گھاٹیاں تھیں تو دوسری طرف منزل مقصود کے سنگ میل خود بڑھ بڑھ کر ان کا خیر مقدم

کرتے تھے۔ خاک وطن کی کشش زور مار مار کر تھک گئی لیکن ان کو غم سے ہٹا نہیں سکی ان کے نزدیک کتاب فطرت ان کی مقدس کتاب تھی جس کو پڑھتے رہے۔ انسان کبھی دھوکا دیتا ہے کبھی دھوکا کھاتا ہے۔ رابل نے نہ کبھی دھوکا دیا نہ دھوکا کھایا، یہی ان کی کامیابی کا راز تھا۔ ان کے ساتھ ساتھ ان کا سایہ اور قلم چلتا رہا۔ وہ اپنے ذہن کے صحرا اور وادی کی سیر کرتے رہے۔ وہ کہا کرتے تھے مجھے جس چیز کی تلاش تھی وہ مل گئی۔

رابل آزادی کو پسند کرتے تھے، انسان سے محبت کرتے تھے قومی جذبات سے بھرے تھے، اس لیے سیاست سے بھی دلچسپی لیتے تھے۔ شروع شروع میں پوری سرگرمی کے ساتھ کانگریس میں شامل ہوئے۔ ۱۹۲۱ء میں گاندھی جی کی چلائی گئی تحریک نان کو آپریشن میں شامل ہوئے وہ انسانیت اور غربت کی گہرائی میں ڈکبی لگاتے رہے لیکن جب کانگریس کی سیاست شرافت آمیز شرارت نظر آنے لگی تو انسان کے بھیس میں انسانیت تلاش کرتے ہوئے کیونسٹ ہو گئے۔ وہ صرف قیاس اور نظریات تک محدود نہیں رہے بلکہ عملی قدم اٹھانے میں پس پیش نہیں کیا۔ کسان اندولن میں شریک رہے۔ صوبہ بہار میں دستور تھا کہ زمیندار اپنی زمین بٹائی پر دے دیا کرتے تھے، جب یہ قانون بنا کہ جو کسان تین سال یا اس سے زیادہ دنوں تک زمین پر قابض رہے گا تو وہ زمین کا مالک ہو جائے گا۔ اس ڈر سے کہ زمین نکل نہ جائے زمیندار اپنی زمین تھوڑے دن کے بعد نکال کر کسی دوسرے کسان کو دینے لگے، کسان زمین چھوڑنے کو تیار نہیں ہوئے تو لڑائی جھگڑا شروع ہونے لگا۔ رابل اس اندولن میں کسانوں کے ساتھ ہو گئے۔ مزدوروں کو دھکے درد سے چھینکارہ دلانے کے لیے ساتھیوں کی مدد کا بھی سہارا لیتے تھے۔ ایک زمیندار نے کسی کسان کا کیمت اپنی بیوی کے نام کرادیا اور رابل اپنے ساتھیوں کے ساتھ کیمت پر قبضہ کرنے گئے، اُدھر بھی تیاری تھی، مار بٹائی ہوئی، زمیندار کے مہاوت کے ہاتھوں رابل کا سر پھوٹ گیا اور جیل چلے گئے، لیکن مہاوت پر آئینہ نہیں آنے دی۔ ان کا کہنا تھا کہ مہاوت تو زمیندار کا آدمی تھا، مالک کا حکم بجالایا، اس کا کوئی قصور نہیں تھا۔ ۱۹۳۹ء میں بمبئی میں منعقدہ آل انڈیا ہندی سائیتیہ سیمین کے صدر رابل تھے، اُردو کے بارے میں کہہ دیا کہ یہ کوئی زبان نہیں ہے۔ چونکہ وہ کیونسٹ پارٹی کے ممبر تھے اس لیے پارٹی کے سرکاری پی۔سی۔ جوشی کو اعتراض

ہوا تو انھوں نے پارٹی سے استغفہ دے دیا لیکن پھر پارٹی میں شامل ہو گئے۔ یہاں پر احساس ہوتا ہے کہ جس طرح انھوں نے پہلی بیوی رام دلاری کی طرف سے بے اعتنائی برقی اسی طرح پہچن کی پڑھی ہوئی زبان اردو کے ساتھ بے رنجی سے پیش آئے۔ اس وقت پارٹی کا ممبر بننا آسان نہیں تھا۔ سارنگ میں پوشیدگی کے ساتھ جب بیس پارٹی ممبر بنے اس کے اندر رابل اور دوسرے ساتھی علی اثر بھی شامل تھے۔ جس زمانے میں رابل کیونسٹ عوم کا مطالبہ کر رہے تھے تو اینگل (F. Engel) کی یہ بات دماغ میں بس گئی کہ شروع شروع میں انسان جب مختلف قبائل میں بنا ہوا تھا تو جو قبیلہ گوشت کھاتا تھا وہ ذہنی طور پر زیادہ ہوشیار ہوتا تھا بہ نسبت سبزی کھانے والوں کے۔ یہاں ایک دلچسپ بات قابل ذکر ہے کہ جب بھون راج بھون کیونسٹ پارٹی کے دفتر میں موجود تھے کھانا ساتھ کھاتے تھے بھٹے میں صرف ایک روز گوشت ہوتا تھا باقی دنوں میں سبزی ہوتی تھی۔ رابل گوشت بہت زیادہ کھاتے تھے ان کو سبزی پسند نہیں تھی تو بھٹدی بازار جا کر اردوہ ہوٹل میں گوشت کھایا کرتے تھے۔ ایک کوئی میٹ صاحب نے کسی برہمن عورت سے شادی کی تھی جن سے دو لڑکیاں وٹا اور لیلی تھیں جو کیونسٹ پارٹی میں کام کرتی تھیں لیکن مذہب کے بارے میں ماں کے عقیدے سے زیادہ متاثر تھیں۔ دو غیر مسلم کیونسٹ ممبران سے ان کی شادیاں ہوئی تھیں راج بھون کا دوستو تھا کہ ہاتھ کا کھانا ہوا یا ٹاپ وال پیچہ چپکا دیا جاتا تھا۔ ایک روز ان دونوں لڑکیوں نے اس وقت کے مشہور آرٹسٹ سنیل جین کی مدد سے ایک کارٹون بنوایا جس میں رابل کو گوشت کھاتے ہوئے دکھایا گیا تھا اور ان کے دماغ کی لمبی ٹھنکی ہوئی نظر آ رہی تھیں۔ یہ کارٹون دیوار پر لگا دیا گیا تھا اس کو دیکھ کر رابل بھی غفلت ہوئے لیکن گوشت کھانے میں کمی نہیں آئی۔ اخیر زمانے میں بڑھ مذہب کے معتقد اور ہی خواہ مہاراجہ اشوک کے مطیع میں مور اور ہرن کا گوشت کھنا بند ہو گیا لیکن کیدار ناتھ پانڈے رابل ضرور ہو گئے مگر گوشت کھانے میں کمی نہیں آئی۔ ان کا خیال تھا کہ گوشت کھانے سے انسان تندرست اور ذہین ہوتا ہے اور توانائی حاصل ہوتی ہے۔ سودیت یونین جانے کے بعد وہاں کے کیونسٹ دانشوروں کے ساتھ مل کر تبادلہ خیالات اور کیونزم کے سمجھنے میں آسانی ہوئی۔ صرت ماسکو اور لینن گراڈ تک اپنے کو محدود نہیں رکھا بلکہ روس کے مختلف مقامات پر پہنچ کر معلومات حاصل

کرتے تھے۔ اسی دوران اُن کو متعدد دانش ورروں سے ملنے اور بات چیت کرنے کا موقع ملا۔ ان کے عملی تجربات سے متاثر ہوئے۔ اس سلسلے میں قابل ذکر اسی صد الدین عینی کی ہے جو بخارا کے قریب ایک مقام غجدوان کے ایک گاؤں تشلان ساکتری میں پیدا ہوئے جو آج شاید تاجکستان کی سرحد کے قریب ہے۔ یہ ایک معمولی سے کسان کے بیٹے تھے، کھیتی کے علاوہ کپڑا بننے، پیچھے، چمکی چلاتے اور دوسرے چھوٹے چھوٹے کام کرتے تھے۔ والدہ بھی ایسے کاموں میں ہاتھ بٹاتی تھیں۔ عینی کی تعلیم بخارا کے اسکول میں ضرور ہوئی لیکن مالی پریشانی دور نہیں ہوئی۔ اسکول میں بھاڑ لگانا، آتش دان کے لیے کلاسی ہتیا کرنا، گھوڑوں کی دیکھ بھال کرنا، بازار جا کر عورتوں کی فرمائش پوری کرنا وغیرہ وغیرہ۔ وہ ترقی پسند خیالات کے حامی تھے۔ ذاتی طور پر کسانوں کی حالت کا مشاہدہ کرنے نکل جاتے۔ دھیرے دھیرے ترقی کرنے کے بعد اعلیٰ مرتبے حاصل ہوتے رہے۔ راہل اور عینی کے خیالات میں کافی مماثلت پائی جاتی ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ راہل سفر کی میزبانیوں کے ذریعے عقلیتوں کی بلند یوں پر پہنچ گئے، لیکن سفر میں ہر دم اور ہر جگہ وطن یادوں کے جھروکوں سے جھانکتا رہا۔ خیالات بغیر زہر کے ڈبک مارتے رہے۔ تنہائی دوستی رہی۔ ٹیلیفون اور پریشانیوں کے زیرِ پیلے ناگول کی بھنگاروں سے بچتے بچاتے ہر دم روال دواں رہے۔ انسان چاہے جہاں بھی رہے لیکن وطن کی یاد جیتی جاگتی آنکھوں میں ٹپس اٹھاتی رہتی۔ یاترا کا ذائقہ ان کے لیے بڑی چیز تھی لیکن گاؤں کے راستے اُن کو پکارتے رہے، وہ گھر کا راستہ نہیں بھولے تھے، ان کا گاؤں پندہ باغوں اور کھیتوں کے درمیان فطرت کی آغوش میں پایا جاتا ہے۔ پندتوں، اہیروں، کہاروں اور اچھوتوں کے شکل سے چالیس پچاس گھر ہوں گے۔ وہ اپنے گاؤں سے اس غم کے ساتھ نکلے تھے کہ پچاس برس بعد واپس ہوں گے، لیکن وطن نے ان کو پینتیس برس بعد ہی کچے دھاگے میں بندھوا دیا۔ پندہ کو نہ وہ بھولے تھے نہ اس سے روٹھے تھے، وہ صرف علم اور سچائی کے بھوکے تھے اور نکل پڑے تھے۔ اب بوجھل بوجھل واپس ہوئے تھے جس طرح سے بارش کی دجہ سے دھرتی کی کوکھ ہری ہو جاتی ہے، اسی طرح راہل کی آمد سے پندہ کی رگ رگ میں خوشی کی لہر دوڑ گئی تھی۔ باغوں میں درختوں کی ڈالیاں جھوم رہی تھیں، آسم کے ہرے ہرے پات بسز جیری کو شرمانے لگے، چرواہوں نے

ان کی طرف طائرانہ نظر ڈالتے ہوئے گردن موڑے ہوئے جانوروں کو ڈنڈا مار کر ہٹایا۔ بھڑیل بیل نے ان کا پھٹکارے سواگت کیا۔ بچے بچوں نے گھور کر دیکھا، بڑے بوڑھوں نے گردنیں اٹھا کر ماتھوں پر ہتھیلیاں رکھ کر تپا کا، اجنبی کی طرح وہ گھر کے پاس کنویں کی جلگت پر خاموش بیٹھ گئے۔ بیٹھ پورب کی طرف تھی، منہ پچیم کی طرف اگھر کی جانب تھا، اُس وقت وہ گرتا، چوڑی پہری کا پانچامہ اور چل پہنے ہوئے تھے، ایک کندھے پر تھوڑا دوسرے پر کمرہ لٹکانے ہوئے تھے، کسی نے پہچانا نہیں۔ محلے والوں کے درمیان کھسے پھسے ہونے لگی۔ کسی سے بولتے تھے، کچھ کہتے تھے، چپ چاپ بیٹھے تھے۔ سب دیکھ دیکھ کر لوٹ جاتے تھے۔ جب زیادہ کھلبلی مچی تو گاؤں کے بزرگ ترین لوہر پانچک بلائے گئے، وہ غور سے پہچاننے کی کوشش کرتے رہے، پھر یکایک بول پڑے۔ یہ تو کہہ رہا ہے۔ ایک بوڑھی عورت نے غور سے دیکھنے کے بعد کہا، کیدار پورا اٹوٹ تھہ ہوجا، راہل اپنے جموں کے اندر کپڑا، مٹھائی وغیرہ لائے تھے۔ لوگوں کے درمیان تقسیم کیا۔ دوسرے روز گاؤں والوں نے بھوج دیا اور خوشی منائی گئی۔

آج راہل کا گھر مٹی، اینٹ، پتھر کے بوجھ سے آزاد ہے۔ بے درو دیوار کے گھر پر آسمان شبنم افشانی کرتا ہے۔ شبنم کی تازگی اور تاروں کی پاکی کا گہوارہ ہے۔ مسکراتی ہوئی صبح اس کا خیر مقدم کرتی ہے، شام دھندلوں میں نہاتی ہے۔ رات کی وصلی ہوئی چاندنی میں یہ زمین سنورتی ہے۔ آج یہاں تقریباً دو سو گز زمین کے رقبے میں آم، امرود، پپیتا اور کیلے نظر آتے ہیں، سمہنیز پرندے ان کی چمک دار شاخوں پر پھدک پھدک اور جھول جھول کر کتابِ فطرت کا سہن دہرا تے ہیں اور پورے ماحول کو شربور کرتے ہیں۔ پچیم اور دکھن کے کونے کونے پر سفید رنگ کا ان کا جنم استھان بنا ہوا ہے۔ اس چاندی کی گھڑتھری پر ایک مٹی کا گھڑا رکھا ہوا ہے، اس کے اوپر بیچ خم کے ساتھ بنی ہوئی ٹیکریں اس طرح نظر آتی ہیں جیسے کھمے ہوئے پتھر پر بکھری ہوئی زلفیں۔ بظاہر گھڑا خالی نظر آتا ہے لیکن اس میں راہل کی یادیں اس طرح موجود ہیں، جس طرح گلاب میں پنکھڑیاں سکوی اور چمکی رہتی ہیں۔ جنم استھان کی لمبائی تقریباً ایک میٹر پچاس سنٹی میٹر، چوڑائی ایک میٹر تیس سنٹی میٹر اور اونچائی ایک میٹر پچاس سنٹی میٹر ہے۔ پاس میں تاریخی کنواں بھی موجود ہے۔ جس میں لکھو ریا یا لگتیا یا لاہوری اینٹیں لگی ہوئی ہیں۔ اسی کنویں کی جلگت

پر رائل اگر بیٹھے تھے۔ اب اس کے اندر تاریکی پیروں میں خاموشی کی پائل باندھ کر اتر گئی ہے۔
بھئی یہ گاؤں کی راکیوں کا پگھٹ تھا، ہنسی کے فوارے پھوٹتے تھے، راز و نیاز کی باتیں ہوتی
تھیں لیکن یہ کونساں ایک راز کی حیثیت سے سارے راز اپنے سینے میں چھپا لیتا تھا۔

جون کا ہینہ تھا، میں پنڈا میں موجود تھا اور رائل کی یاد رنگ دنور کا سیلاب بھڑا رہی
تھی، اسی لمحہ ایک دیوی نے رائل کا فوٹو عنایت کیا، جس کے چہرے پر دلاری دیوی کا تھکس
اور ہریت کا رنگ جھلک رہا تھا، یہ دیوی ہندو تہذیب کی جیتی جاگتی تصویر تھی۔ ضیانت میں نہایت
جھجک نہیں پائی جاتی تھی، پھرت چھات سے الگ وہ تو انسانیت کی دلین پر کھڑی تھی۔ فوٹو دیکھنے
کے بعد رائل مجھ سے اور میں رائل سے مخاطب تھا۔ رائل کی شخصیت جسانی طور سے صحت مند اور قابل
رشک تھی، جسم کے اندر گوتم بڑھ اور بھاش چندر بوس کی جھلک پائی جاتی تھی، ہمیں میں
بھاش چندر بوس کو دیکھا تھا۔ میرے تصور نے دونوں کو برابر پرلوں میں تول دیا۔ دہرا، گھٹلا اور
تد اور بدن، کھلی ہوئی پیشانی بھینے اور پتلے ہونٹوں پر بولتی ہوئی خاموشی، کھڑی اور پتلی، ناک، کھل
اور ابھری ہوئی آنکھیں، گردن، لمبی نہ کوتاہ، کان اوسط درجے کے، گال نہ ابھرے نہ پچکے۔
ناک کے قریب سکرٹ ہونٹ، سر کے اوپر اوسط قسم کے کھڑے بال، خوبصورت خدو خال کے ساتھ
چہرے پر غضب ناک سچائی، ٹرپ رہی تھی، آخری عمر میں رائل بیوی بچوں کی نگرے آزاد نہیں تھے۔
اندرون ملک اور بیرون ملک لٹکائیں جدوجہد جاری رہی۔ اس وقت رائل سے بڑھا ہوا
ان کا سایہ نظر آتا تھا۔ ۱۹۶۰ء سے ان کی بیماریوں کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا۔ زیادہ تر کلکتہ
کے ایک اسپتال میں داخل رہے جس طرح سے چیل مرغی کے بچے کی ناک میں لگی رہتی ہے اسی
طرح سے موت رائل کی گھات میں لگی ہوئی تھی۔ ۱۴ اپریل ۱۹۶۳ء کو انھوں نے دارجلنگ میں
سنسار کی جیون پر لگی کپھلی کو اتار کر پھیپک دی اور اپنے ابدی راحت کدے میں پناہ گزیں
ہو گئے۔ بڑھ دھرم کے رسم و رواج کے مطابق ان کا کرمیا کریم ہوا۔ انتقال سے پہلے وہ
کوہا میں تھے یعنی بے ہوش ہو گئے تھے۔ علاج کے سلسلے میں پنڈت جواہر لال نہرو نے ان کو
اسکو بھیجا تھا لیکن کامیابی نہیں ہوئی۔

رائل کو بھرپور زندگی جینے کا موقع ملا، وہ باہوش اور نکتہ سنج شخصیت کے مالک تھے۔

دنیا کو تجسس کی نظر سے دیکھا اور اپنی ذات میں غوطہ زن رہے۔ جس طرح سہائی اور دُکھی انسانیت کے سکھ کی تلاش میں گوتم بُدھ اپنی بیوی بیٹو دھرا اور گھر بار چھوڑ کر نکل گئے اسی طرح رابل بھی رام دلا ری دیوی اور گاؤں گھر سے کٹ کر اسی راہ پر گامزن نکلے۔ بے پناہ امکانات پر نظر جمائے رہے۔ اپنے تجربات اور عمل کو اچھونے کا رناموں کی طرٹ مشتعل کرتے رہے اور وقت کو لازول بناتے رہے۔ 'اپنے مشاہدات کے کُل و کُلزار بھلاتے رہے۔ کبھی لذت پرستی کے ظلمت کد میں قدم نہیں رکھا۔ ان کو تو جہاں گردی کی، صحن سوار تھی۔ زندگی میں کبھی حوص و طبع نہیں کی بند قناعت کی خشکی اور حرارت سے لطفت اندوز ہوتے رہے۔ چا پوسی اور خوشامد کی ملتے سازی سے دور رہے۔ ساج کے توام میں پھنسی ہوئی تھئی کی طرح بے بس اور مغذور نظر نہیں آئے، کسان اندولن میں شامل ہونا اور کینوسٹ پارٹی اختیار کرنا ان کی انسان دوستی کا ثبوت ہے۔ آزادی ملنے کے بعد بھی اس آزادی سے مطمئن نہیں تھے۔ آزادی کے نئے سورج کی کرنیں عوام کے چہروں پر نہیں پڑتی تھیں۔ ہالیہ کے کلس ضرور جگمگائے لیکن دھرتی پر اندھیرا چھایا رہا۔ ان کی ہنگاموں میں اب بھی انسانیت کی خرید و فروخت ہوتی ہے، غریبوں کے سر پر پہاڑ توڑے جاتے ہیں۔ اور کھراؤنوں کے دل پتھر کے بنے ہوئے ہیں۔ بعض پتھروں کے درمیان سے نہریں اور چشمے نکلتے ہیں اور کچھ پتھر نرم بھی ہوتے ہیں لیکن سرمایہ داروں کا دل کبھی نرم نہیں ہوتا ہے۔ اب بھی عوام کی رگوں میں غلامی کا خون گردش کرتا ہے اور وہ بے بسی کے عالم میں زندہ ہیں۔ ان کی آنکھوں سے تھرناک اور زہرناک روشنی نکلتی ہے اور ذہن سے دھکتے ہوئے شعلے کے فوارے چھوڑتے ہیں۔ ایک طرٹ انسانیت سسک سسک کر دم توڑتی ہے تو دوسری طرٹ سرمایہ داری کی بہیمیت نت نئے روپ دکھاتی ہے۔ دھاندلی کو بیچ کپنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔ دلال نما وکیلوں سے کپھریاں آباد ہیں، پانی کا سانپ بے زہر بھی ہوتا ہے لیکن سیاسی گردہوں اور گٹوں کے اندر کوئی بغیر زہر کے نظر نہیں آتا ہے۔ کیا ایسے ماحول میں رابل کی آتما دھرتی کا رخ کر سکتی ہے؟ وہ نردھن اور دھن والوں کے درمیان کھڑی ہوئی دیوار کو گرانا چاہتے تھے، ان کو تاریخ سے گہرا لگاؤ تھا۔ ساتھ ہی ساتھ ان کی سیر و سیاحت نے جغرافیے سے بھی رشتہ جوڑ دیا تھا۔ ان کے ادبی کارناموں کو بھلایا نہیں جاسکتا ہے۔ انھوں نے ثابت کیا کہ کس طرح منسکرت

کی کوکھ سے ہندی بیٹی نے جنم لیا 'اپنی ان تھک کوشش سے بہت سے ادبی کارناموں کو دیوناگری میں تبدیل کیا اور کٹری بولی کے دریا بہا دیے۔ ہندی ادب کے اندر بنگالی ادب آنکھ مچولی کھیل رہا تھا۔ بتلایا کہ یہ ہندی ادب کا لٹوٹ انگ ہے، 'تھوں اور کہا نیوں کے اندر نتیجہ اخذ کیا کہ کائنات کے اندر انسان بے پناہ قوتوں اور کمالات کا مالک ہے۔ ہر خول کے اندر کوئی نہ کوئی صداقت پنہاں نظر آئی، دیہات کے ساتھ لوح انسان رقص اور نغمے کے اندر کوئی نہ کوئی شعور ضرور رکھتے ہیں، بہت سی چیزیں ان سے الگ نہیں کی جاسکتی ہیں کیوں کہ دھرتی کا عظیم ورثہ ناقابل تقسیم ہوتا ہے، مچولی چیزیں بھی ان کے دل کو چھو جاتی ہیں۔ ایک مرتبہ ان کے گاؤں میں ایک غریب کسان کی بیوی مٹر پھل پھیل رہی تھی کہ اس کا سالن بن جائے گا اور کھانے کے کام آئے گا۔ مٹر کے دانے برتن میں رکھنے کے بعد کسی کام سے اندر گئی واپس آکر دیکھا کہ بچے مٹر کے دانے سب کھا گئے، اس نے ماتھے پر ہاتھ رکھ لیا۔ اس تاثر کے تحت انھوں نے ایک خوبصورت کہانی لکھ دی۔ ان کے گاؤں کا ایک کسان ہل چلا رہا تھا، اپنے ساتھی سے مخاطب ہو کر کہنے لگا۔ یہ دھرتی ایک دن اپنے پیا کے گھر پہنچ جائے گی۔ اس جملے میں ان کے مزم اور ادب کی جھلکی نظر آتی ہے۔ ادب میں پیترے بازی کے بجائے زبان اور دماغی کرب دکھانا رہے۔ بچپن میں کٹر مذہبی پنڈت تھے، پھر آریہ سماج و حرم اختیار کیا اور آخر میں بدھ مذہب کے ماننے والے تھے، یہاں تک کہ گوتم بدھ کے بیٹے راہل کے نام کو اپنایا۔ مذہب کے بارے میں اُن کا خیال تھا کہ باندھ کے پنج میں جو لکڑی ہوتی ہے جس کے نیچے سے پانی بہتا رہتا ہے، انسان اس کے اوپر سے گزر جاتا ہے لیکن بیڑے کو اپنے کندھے پر لیے نہیں پھرتا ہے، یہ ان کی بڑی خوش قسمتی تھی کہ جو کچھ انھوں نے سچا اس پر عمل کیا اور کامیاب رہے، ان کے کارنامے ہڑپا، موہنجو دھارو، کھجورادو، ایلورا اور اجنتا سے کم نہیں ہیں۔ جس طرح آسمان سے بہت سے ستاروں کی روشنی ابھی تک زمین پر نہیں پہنچ پائی ہے اسی طرح ان کے بہت سے کارناموں سے ناواقفیت کا احساس ہوتا ہے۔ میری دو آنکھیں اس آسمان کی اختر شناسی نہیں کر سکتی ہیں، اپنے کوبے بس اور تار سا پاتا ہوں، لیکن راہل نے جو ہمیں علم کا قرض دیا ہے یہ عزم ہم دوسروں تک پہنچا کر اس قرض کو ادا کر سکتے ہیں، ورنہ سیاہ اُجالا راہل کو ہماری آنکھوں سے چھپانے لگا۔

حواشی

۱۔ نظام آباد (اعظم گڑھ) کے تاریخی پس منظر، جغرافیائی حیثیت، صنعتی انفرادیت اور شطاری سلسلے سے متعلق معلومات ڈاکٹر ظفر الاسلام کی ریڈیائی تقریر سے ماخوذ ہیں۔

۲۔ ہندی ساہتیہ کوش (حصہ دوم، طبع اول) وارانسی گیان منڈل، سمیت ۲۰۲۰

۳۔ ٹھیکس یا ٹھک راہل کے خاندانی چچا ہیں۔ ابھی جلد ہی نظام آباد کالج کی خدمات سے سبکدوش ہوئے ہیں۔ پنڈت مول چند آپادھیہا کر بار کے رہنے والے ہیں۔ ان کے ذریعے پنڈما گاؤں کی واقعیت حاصل کرنے کے بعد جوں کے جیسے میں وہاں پہنچ گیا جہاں وہ خندہ پیشانی سے ہمیش آئے، ان کو تعجب اور خوشی ہوئی کہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ اور اسلامک اسٹڈیز سے تعلق رکھتے ہوئے میں راہل کے بارے میں کچھ جاننا چاہتا ہوں، بڑی خوشی کے ساتھ راہل کے مکان کی جگہ، ان کی دوسری چیزوں اور گاؤں کو دکھاتے رہے۔ یہیں پر پہلی مرتبہ راہل کا فوٹو دیکھنے کا اتفاق ہوا، کہنے لگے کچھ دن پہلے کلکتہ سے فلم انڈسٹری سے کچھ لوگ فلم سازی کے لیے آئے تھے۔ بہت سے فوٹو کھینچ کر لے گئے۔ اتر پردیش کے راجپال مونی لال دعدا آئے تھے۔ راہل کے نام پر ایک پرائمری اسکول قائم کر گئے ہیں، جس کی مختصر سی عمارت گاؤں کے مشرقی جانب ہے۔ چند روز پہلے کبھی اعلیٰ اپنی بیگم کے ساتھ آئے تھے۔

۴۔ ہندی ساہتیہ کوش۔

۵۔ راوی ٹھیکس یا ٹھک

۶۔ راوی کھیا سنگھ

۷۔ جناب گرجیش تیواری "دک ان پروگرس ریکارڈنگ پروڈکشنز آف دی آئیڈیا لوجی آف راہل" نام کی ضخیم کے نثر ہیں۔

۸۔ راوی گرجیش تیواری

۹۔ علی اخترین کیونسٹ خیالات اور ارادوں کے ساتھ زندگی گزارتے رہے۔ جب کیونسٹ پارٹی انڈیا گراؤنڈ تھی تو سازگ کے اندر چوبیس ممبران بنے تو اُس میں راہل کے ساتھ یہ بھی شامل

تھے۔ بہار کے رہنے والے ہیں، علی گڑھ میں رہائش اختیار کر لی ہے۔

- ۱۰۔ راوی پھمی یا ٹھک۔
- ۱۱۔ ہندی ساہتیہ کوش۔
- ۱۲۔ راوی کھیا سنگھ
- ۱۳۔ راوی کھیا سنگھ
- ۱۴۔ محمد انصاری، تعلیم متن، حصہ اول، علی گڑھ، ۱۹۹۱ء
- ۱۵۔ ڈاکٹر رحمت اللہ، شبلی نیشنل کالج کے شعبہ ہندی کی۔ براہی سے سبکدوش ہوئے ہیں۔ ہندی ادب کے ساتھ ساتھ سنسکرت، فارسی اور اردو سے گہرا لگاؤ ہے۔
- ۱۶۔ ہندی ساہتیہ کوش۔

تبصرہ

کتاب: مشعل (گولڈن جوبلی نمبر)

ناشر: گورنمنٹ کالج، الہ آباد (پاکستان)

صفحات: ۲۲۰ قیمت: غیر مرقوم

۱۹۹۸ء کے سال کو جنوبی ایشیا کی تاریخ میں ایک اہم موڑ سے تعبیر کیا جائے گا۔ اہم اس لیے کہ اس کے ایک نمایاں خطے میں جو ہندوستان اور پاکستان پر مشتمل ہے اور جسے ہم برصغیر کہتے آئے ہیں اور جو ایک تہذیبی اور ثقافتی یک رنگی اور اتصال کا منظر ہے اس نے گزشتہ نصف صدی کے عرصے کے دوران حاصل کامیابیوں کے شمار اور ان کے حصول میں حائل رکاوٹوں اور ناکامیوں کے جائزے کا بیڑہ اٹھایا اس کام کے لیے گزشتہ پچاس ساڑھے سال کے زمانے کا انتخاب اس لیے بھی کیا گیا تھا کہ دونوں ملکوں کی آزادی کے بعد کے پچاس برسوں میں رونما ہونے والی تبدیلیوں نے دونوں ملکوں کے عوام و خواص کی فکر کو متاثر کیا ہے۔ حساب سود و زیاں کا یہ عمل میشت و معاشرت تجارت و زراعت، صنعت و حرفت، سیاست و سفارت، غرضیکہ زندگی کے تمام شعبوں پر محیط تھا۔ ظاہر ہے کہ ایسے میں علم و دانش وری اور ادب و ثقافت کو بھی ملحوظ رکھنا لازم تھا۔

ادب و ثقافت کے میدان میں باز آفرینی کا یہ عمل ہندوستان میں بھی ہوا اور پاکستان میں بھی۔ ہمارے یہاں گزشتہ پچاس برسوں میں مختلف اصناف میں جو کچھ لکھا گیا اس پر تعلق و تبصرہ اور نقوش فردا کی روشنی میں مستقبل کے خطوط اُبھانے کی جو خوششیں ہوئیں ان سے ہم اب تک خاصے

واقع ہو چکے ہیں تاہم اس پہنچ پر پاکستان کے ادبی منظر نامے پر جو نقوش ابھرے ان کے بارے میں ہماری معلومات تشنہ تھیں۔

یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ ۱۹۲۴ء میں قائم کردہ گورنمنٹ کالج الہک کے مجلے مستقل کے جنرل زیر نے بڑی حد تک ہماری اس تشنگی کو دور کرنے کا سامان فراہم کر دیا ہے۔

بخصوص شمارہ میں کالج کے مجلے میں ۱۹۴۰ء سے ۱۹۹۰ء تک شائع ہونے والی تحریروں کے انتخاب پر مشتمل ہے۔ اس کے مدیر اعلیٰ ڈاکٹر مرزا حامد بیگ اور مدیر پر و فیسر منظور احمد ہیں۔ مرزا حامد بیگ ہندوپاک کے ادبی منظر نامے پر باقاعدہ اپنی شناخت بنا چکے ہیں۔ ان کی تخلیقات اور تنقیدی تحقیقی موضوعات پر دیگر تحریروں اور تراجم موقر جرائد میں پابندی سے شائع ہوتی رہی ہیں۔ زیر نظر انتخاب کا نقطہ آغاز قرار داد پاکستان کے حوالے سے ابتدائے کو بنایا گیا ہے کیوں کہ اس قرار داد سے کالج کو ایک خاص نسبت ہے۔ اسی قرار داد کے طفیل پاکستان دُنیائے کے نقشے پر ابھرا اور یہ کہ قرار داد پاکستان پیش ہونے کے دوسرے ہی دن یعنی ۲۴ مارچ ۱۹۴۰ء کو کالج کے طلباء نے ایک احتجاجی اجلاس کے ذریعے تحریک پاکستان کا آغاز کیا تھا۔

انتخاب میں تحریروں کو ان کے ہی اصناف اور مختلف ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے مثلاً مضامین، افسانہ، طنز و مزاح، سفر نامہ، خاکہ، منظومات، نثر لطیف اور پنجابی تخلیقات اور تبصرے۔ فہرست میں ایک بڑی خوبی یہ ہے کہ تحریر کے عنوان کے ساتھ اس کے سزا شاعت کی بھی نشاندہی کر دی گئی ہے

کالج کے انگریزی مجلے مارچ سے منتخب تحریروں کا حصہ اگرچہ مختصر ہے لیکن دُپٹی سے خالی نہیں۔ اس انتخاب کا گینوس خاصا ہے اور تحریروں کے مقابلے میں وقت نظر کا ثبوت ملتا ہے۔ علم و دانش کی روایات سے آگاہی اور اس کے حوالے سے ماضی اور حال کے تجزیے کی یہ ایک بھرپور کوشش ہے جس کے لیے مدیران اور ان کے رفقاء کا مبارکباد کے مستحق ہیں۔ سال سوم کے طالب علم نواد بیگ خصوصی مبارک باد کے قابل ہیں۔ جنہوں نے اس خصوصی شمارے کے سرورق کو سادہ اور دیدہ زیب ڈیزائن دیا۔

کتاب : تمھارے غم میرے

مصنف : ریوتی سرن شرما

ناشر : مصنف تقسیم کار ایشیا پبلشرز، دہلی

قیمت : اسی روپے

اُردو ڈرامے کا اعتبار قائم کرنے والوں میں ریوتی سرن شرما کی حیثیت کئی سطحوں پر نمایاں ہے۔ انھوں نے ریڈیو، ٹیلی وی اور اسٹیج، تینوں کے لیے ڈرامے لکھے ہیں۔ مقبولیت بھی انھیں ہر میدان میں ملی۔ ریوتی جی کی ادبی سرگرمیوں کا سلسلہ پچھلے پچاس برسوں پر پھیلا ہوا ہے۔

ڈرامے کی صنف اپنی زمین اور اپنے زمانے سے بہت گہرا تعلق رکھتی ہے۔ اُردو میں تو معاملہ کسی قدر کمزور رہا، لیکن ہندوستان کی علاماتی زبانوں، خاص کر گجالی، مراٹھی، کنڑ اور ہندی میں اسٹیج کی روایت خاصی مستحکم ہے۔ اسی لیے ان زبانوں میں ڈرامے کی مدد سے لکھے والوں نے ایک سرگرم سماجی رول ادا کیا ہے۔ خود ریوتی جی کے ڈرامے بھی ہندوستانی ماحول اور معاشرے کے زندہ مسکوں پر ایک تخلیقی تبصرے کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اس کتاب میں ریوتی جی کے چار کھیل شامل ہیں۔ تمھارے غم میرے، اغیرے کا بیٹا، پُرانی حویلی اور چور۔ طبقاتی تقسیم اور ذات پات کے جھگڑوں سے لے کر سماجی انصاف اور اجتماعی تاریخ کی تفرقہ وارانہ تعبیر تک، یہ ڈرامے کئی مسکوں پر پھیلے ہوئے ہیں۔ گویا کہ سماجی تعہد اور وابستگی کی ایک توانا لہر ان تمام ڈراموں میں زیریں اور تعاش کی حیثیت رکھتی ہے۔

ریوتی جی کرداروں کے انتخاب اور پیش کش کے علاوہ زبان و بیان کے معاملے میں بھی ایک زندگی آمیز اور بے قصور رویہ رکھتے ہیں۔ ان کی قلم اس بات پر رہتی ہے کہ اسٹیج کے مطالبات کسی بھی موقع پر پیچیدہ اور معمولیت سے زیادہ نہ ہوں۔ اُردو اسٹیج کی مبہم اور مولی صورتِ حال کے پیش نظر اس کتاب کی اشاعت ایک خاص معنی رکھتی ہے۔ ریوتی جی کا رویہ اُردو کی طرف اگر کچھ اور سرگرم ہو سکے تو اُردو اسٹیج ڈرامے اور ریوتی سرن شرما، دونوں کی حیثیت کا احساس و عرفان زیادہ عام ہوگا۔ ایک زمانے میں ریوتی جی کی اصل شناخت اُردو ڈراما نگار کی ہی تھی۔ ایک

بار پھر سے اردو کی طرف اُن کی توجہ سے اُمید بندھتی ہے کہ یہ رشتہ اب پہلے سے زیادہ مضبوط ہوگا۔

شمیم حنفی

کتاب : گماں کا صحرا

مصنف : مصحف اقبال توصیفی

ناشر : مکتبہ شعر و حکمت، حیدرآباد

قیمت : ۸۰ روپے

برسوں سے ہمارے یہاں شاعری پر ایک تخلیق انمکال کی سی کیفیت طاری ہے۔ مقتدر اور معروف شاعروں میں بھی اکاؤنٹا کو بھڑکڑا ہوا مضمون اپنے ماضی کی کامرانیوں پر تانے ہیں اور انہی کے واسطے سے یاد کیے جاتے ہیں۔ گماں کا صحرا مصحف اقبال توصیفی کی نظموں، غزلوں کا دوسرا مجموعہ ہے۔ اُن کی شاعری سے ہماری جان پہچان ساتویں دہے میں ہوئی تھی۔ جب ہماری مجموعی ادبی روایت ایک زبردست کشمکش اور تصادمات سے بھرے ہوئے ماحول میں سانس لے رہی تھی۔ توصیفی کے اشعار بہت جلد الگ سے پہچانے جانے لگے تھے۔ اس کا بنیادی سبب یہ تھا کہ انھوں نے رزم و ردِ عام کی پابند جبریت کے گھیرے سے خود کو بچائے رکھا اور اپنا ایک الگ عادیہ وضع کرنے کی جستجو کی۔ وہ مکتوبوں، جیل تہذیب کے عالمگیر سسٹموں میں الجھنے کے بجائے اپنے من کی دنیا کے باہر بن گئے خود اپنے لفظوں میں۔ ”کچھ چھوٹی ٹری باتیں مجھے اس طرح سمجھوڑتی ہیں کہ میں اچانک تاریکی سے روشنی میں آجاتا ہوں۔ دکھ، سکھ، ہجر، وصل، انسانی رشتوں کے جھوٹ، اپنی ذات کی کجی، ساری شکلیں صاف دکھائی دینے لگتی ہیں۔“ یہ ایک اعتراف ہی نہیں، وضاحت بھی ہے۔ اور اس وضاحت کی روشنی میں توصیفی کے شعری مزاج کا جائزہ لیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے اپنے شخصی اور اک کے غور سے خود کو کبھی الگ نہیں کیا۔ اسی لیے یہ ظاہر معمول باتوں میں انھیں زندگی کی بعض بنیادی حقیقتوں کا سراغ ملتا ہے اور وہ کسی قسم کا پورا اختیار کیے بغیر، کوئی تعصب پہنے بغیر، پڑھنے والوں کو اپنے تجربے میں شریک کر لیتے ہیں۔

توصیفی کا لہجہ بالعموم سرگوشی کا یا خودکلامی کا ہے۔ لفظیات کے اعتبار سے بھی اُن کی شاعری

اینا ایک خاص ذائقہ رکھتی ہے، بہت ارضی اور عنصری سادگی والا مال، ایک مضامین ذخیرہ اور بے ساختگی جس سے ہم عہدِ طلوع کی شاعری کی پہچانتے ہیں، توصیفی کی نظموں اور غزلوں سے بھی صاف بھٹکتی ہے۔ یہ ایک پزیرش کتب ہے اور اس کے اشعار ہمیں بار بار اپنی طہت کھینچتے ہیں۔

شیم خنی

کتاب : مجھے بھی کچھ کہنا ہے

مصنف : خیر النساء مہدی

مناشر : باقر مہدی ۴/۱ روی درشن، کارٹر روڈ، باندرہ (W) ممبئی

قیمت : سو روپے

زندگی کے چھوٹے چھوٹے مسئلوں، واقعات اور تجربوں کے آئینے میں اپنے آپ کو یا اپنے عہد کو سمجھنے کی کوشش عام افسانوی حقیقتوں تک رسائی کی ایک نئی کوشش ہے۔ حسبِ توفیق، یہ تلاش ہر حساس روح کی سرگرمی کا حصہ ہوتی ہے، لیکن اس سلسلے میں اہم اور ضروری یہ ہے کہ ایسی کسی تلاش کے نتیجے میں ہم جن بصیرتوں تک پہنچیں وہ دوسروں کے لیے بھی بامعنی اور توجہ کے لائق بن جائیں۔ زندگی کی عام واردات کو رقم کرنا اور اس میں ایک نیم تخلیقی یا فنی تجربے کا آہنگ شامل کر دینا ہر ایک کے بس میں نہیں۔ خیر النساء مہدی کے چھوٹے بڑے مضامین اور تقریروں کا یہ مجموعہ اس تہدیکِ روشنی میں پڑھا جائے تو ہم ایک خوش گوار تجربے سے دوچار ہوتے ہیں۔ وہ ایک ذہین مبصر ہیں۔ اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ اپنے مشاہدات اور تاثرات کے بیان کا انھیں سلیقہ بہت ہے۔ اس کتاب میں بائیس مضامین شامل ہیں۔ موضوعات کا دائرہ شخصی یا دول روزمرہ زندگی کے عام معاملات، اپنی روایت اور تاریخ سے لے کر شعروادب کے مسائل تک پھیلا ہوا ہے۔ ان مضامین کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ ان میں صاف گوئی اور بے لوثی کے عناصر کی یکجہائی نے انشائیے کے علاوہ حقیقت پسندی کا رنگ بھی پیدا کر دیا ہے۔ اس کی صرف ایک مثال دیکھیے۔

مضمون بہ عنوان "میرے شوہر کے دوست" میں وہ لکھتی ہیں:

"میرے شوہر جن کا ام گرامی باقر مہدی ہے، جنہیں میں بوکو کہہ کر پکارتی

ہوں، جواب بومو سے بوبو ہو گیا ہے، اور یہ نام اب کتنا چھوٹا ہو گا۔ مجھے
پتہ نہیں۔ میری ان سے شادی کوئی رومانی حادثہ نہیں تھا۔ بس ہم دونوں
اپنے حالات سے بیزار تھے اس لیے ہم ایک ہو گئے!

زندگی کی اتنی بڑی واردات کا اتنا سرسری اور سادہ بیان خیر النساء جہدی کی داخلی تہذیب کا منظر
بھی ہے۔ وہ اعلیٰ سطحوں پر فارسی زبان و ادب کی استاد رہی ہیں، بین الاقوامی کانفرنسوں میں
شرکت کر چکی ہیں۔ اور سب سے خاص بات یہ ہے کہ انھوں نے دنیا کی ترقی یافتہ زبانوں کا ادب
بھی دل جمعی کے ساتھ پڑھا ہے۔ ان کے مترجمہ مضامین کا ایک مجموعہ کچھ برس پہلے سامنے آیا
تھا اور اس کی پذیرائی ہوئی تھی۔ امید ہے یہ کتاب بھی دھپسی سے پڑھی جائے گی۔
شمیم حنفی

کتاب : مسدود راہیں

ترجمہ، اور تصانیف : زاہرہ زیدی

مناشر : قومی کونسل برائے فروغِ اردو زبان۔ نئی دہلی

قیمت : ۱۲۶ روپے

زاہرہ زیدی کے تخلیقی مشاغل کی دنیا خاصی رُخ اور بھری پُری ہے۔ وہ شعر کہتی ہیں،
ڈرامے لکھتی ہیں، تنقیدیں لکھتی ہیں، ترجمے کرتی ہیں، ڈرامے اسٹیج کرتی ہیں، اور کھیلے دنوں تو انھوں
نے ایک ناول بھی لکھ ڈالا۔ انگریزی اور اردو دونوں زبانوں میں اظہار پر انھیں قدرت حاصل ہے۔
اُن کا مطالعہ ہندوستانی ادبیات کے علاوہ مغربی زبانوں کے ادب پر بھی پھیلا ہوا ہے اور کچھ
موضوعات تو ایسے ہیں جن میں انھیں ماہرِ حصوی کا درجہ دیا جانا چاہیے۔ یہ کتاب مسدود راہیں اُن
کے دائرہ اختصاص میں آتی ہے۔

اس کتاب میں پانچ مغربی ڈراموں، کرسیاں (ایونیکو)، بادشاہ سلامت خدا حافظ
(ایونیکو)، کمرہ (مینول دی پیدرونی) بند کمرہ (سارتر) اور شہ مات (بیکسٹ) کے تراجم شامل ہیں۔
ہر ڈرامے سے پہلے مصنف کا تعارف بھی دیگیا ہے۔ اول الذکر چار ڈرامے تھیٹر کی اُس روایت سے

منسلک ہیں جسے "ایسیرڈ" کہا جاتا ہے، پانچواں ڈرامہ وجودی نوعیت کا ہے اور اس کے خدوخال بڑی حد تک واضح، مرتب اور منظم ہیں۔ زاہدہ زیدی چونکہ ڈراموں کے پروڈکشن فائلیٹھ اور طویل تجربہ بھی رکھتی ہیں اس لیے ان ڈراموں کی پیش کش میں بھی اسٹیج کی ضرورتوں کو سامنے رکھنا کیا ہے یہ پانچوں ڈرامے ہمارے زمانے کی انسانی صورت حال اور چلتے ہوئے سنسنوں کا احاطہ کرتے ہیں۔ خود زاہدہ زیدی کے لفظوں میں "انھیں ایک طویل استعارے یا extended Metaphor کے طور پر بھی دیکھا جاسکتا ہے۔ اس عہد کا انسان جن سوالوں کے گھبرے میں ہے اور باطنی سطح پر جس آشوب میں گرفتار ہے اسے سمجھنے میں یہ کتاب ہماری مدد کرتی ہے ترجمے میں اصل متن کی کیفیتوں کو بڑی حد تک محفوظ رکھا گیا ہے۔ البتہ یہ احساس ضرور ہوتا ہے کہ تقریباً تمام کرداروں کا لہجہ اردو زبان کم و بیش یکساں ہے۔

اُردو ڈرامے سے قطع نظر، جدید طرز احساس اور تصورات سے دل چسپی رکھنے والوں کو اس کتاب کا مطالعہ ضرور کرنا چاہیے۔

شمیم حنفی

کتاب: پنڈت آنند نرائن ملّا (حیات اور شاعری)

مؤلف: ڈاکٹر عبدالرشید ظہیری

صفحات: ۳۱۲ قیمت: ۱۵۰ روپے

میلے کے پتہ: انجمن ترقی اُردو (ہند) / مکتبہ جامعہ لٹریڈ، نئی دہلی / نصرت پبلشرز، لکھنؤ

پنڈت آنند نرائن ملّا اُردو زبان و ادب کے شہساز تھے۔ انھوں نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ اُردو زبان کی خدمت کے لیے وقف کر دیا تھا۔ شاعری میں ملّا نے انسان دوستی، محبت، اخوت اور بھائی چارے کا پیغام دیا۔ ان کی اُردو خدمات ناقابل فراموش ہیں۔ ان کے یہ الفاظ تاریخی اہمیت اختیار کر چکے ہیں۔ "اُردو میری مادری زبان ہے۔ میں مذہب چھوڑ سکتا ہوں، زبان نہیں۔"

زیر تبصرہ کتاب پنڈت آنند نرائن ملّا (حیات اور شاعری) ڈاکٹر عبدالرشید ظہیری کا

تحقیقی مقالہ ہے۔ یہ مقالہ پنڈت آنندزائن مُلا کی زندگی میں ہی پایہ تکمیل کو پہنچ گیا تھا مگر اشاعت ان کی وفات کے بعد ہوئی۔ اس کتاب میں مُلا صاحب کی حیات اور ادبی، سماجی، سیاسی اور علمی خدمات کے بارے میں مفصل طور پر لکھا گیا ہے۔ کتاب سات ابواب پر مشتمل ہے۔ مہیات اور شخصیت، جدید شاعری کا اجمالی جائزہ، آنندزائن مُلا کا شاعرانہ مقام، ان کے معاصرین کے آئینے میں، آنندزائن مُلا کی غزل گوئی، دیگر شعری اصناف، نظم، قطعات، رباعیات، آنندزائن مُلا کی نثری تخلیقات وغیرہ۔

حیات اور شخصیت پر یہ باب مُلا کی حیات اور اس کے فطرت پہلوؤں کی عکاسی کرتا ہے۔ مُلا نے اُردو کے لیے پورے جوش و خروش کے ساتھ ایک تحریک چلائی۔ انھوں نے نصب اور رنگ نظری کی مضامین بھی اُردو زبان کی کھل کر دہکات کی۔

”آنندزائن مُلا کی غزل گوئی“ اور دیگر شعری اصناف، نظم، قطعات، رباعیات سے متعلق ابواب میں مصنف نے ہمیں مُلا کی شاعری اور اُن کی شاعری سے روشناس کرایا ہے۔ مُلا نے خارجی واقعات کو درمندانہ انداز میں اس طرح بیان کیا ہے کہ وہ صرف خارجی نہیں رہے ان میں داخلی عنصر بھی شامل ہو گیا۔ ان کے کلام میں غلوں و صداقت کا عنصر لائق توجہ ہے۔

مُلا زمانے کے حالات سے مطمئن نہیں تھے۔ مذہب کے نام پر ذات اور فرقے کے نام پر جو بے گناہ انسانوں کا خون بہایا جاتا ہے انھوں نے اس کی پرزور مذمت کی۔ وہ ایک ایسے نظام کے خواہاں تھے جس میں انسان، انسان سے محبت کرے۔

بڑھے گا سلسلہ جب ارتباط ملک و ملت کا

تو اس زنجیر کو اک روز عالم گیر دیکھیں گے

یہ آنندزائن مُلا پر ایک مفید اور کارآمد کتاب ہے۔ توقع ہے کہ اس کتاب کو مقبولیت حاصل

ہوگی اور اس کی پذیرائی ہوگی

تجمل حسین خاں

کتاب : میراث ہنرمند
مصنف : قاضی عبید الرحمن ہاشمی
ناشر : مصنف ، تقسیم کاران کتبہ جامعہ دہلیہ
صفحات : ۱۹۲ قیمت : دو روپے

میراث ہنرمند قاضی عبید الرحمن ہاشمی کے تنقیدی مصامین کا مجموعہ ہے جو انھوں نے فطرت اوقات میں فطرت موضوعات پر تحریر کیے۔ ان کی تنقیدی کاوشوں نے تقریباً ہر صنف ادب کا احاطہ کیا ہے۔ تنقید ہو یا تخلیق، نثر ہو یا شاعری، کسی کا بھی کوئی پہلو ان کے شعور کی دسترس سے باہر نہیں ہے۔ بیس مضامین پر مشتمل زیر نظر مجموعہ اس اعتبار سے خاصی نیرنگی کا حامل ہے کہ انھوں نے اپنے مطالعے کو کسی ایک عہد تک محدود نہیں رکھا ہے بلکہ اس میں وہ ایک تسلسل کے قائل ہیں یعنی اُن کی فکر رواں امیر خسرو اور غالب سے ہوتے ہوئے فیض اور اختر الایمان کے جائزے پر تعلق نہیں ہو جاتی بلکہ اُن کے بعد کی نسل کو بھی عینا طرز پر درخور اعتنا سمجھتے ہیں۔ اس تسلسل کے ناپیدے فیض اور ساحر لدھیانوی بھی ہیں، اختر الایمان اور افتخار عارف بھی اور صلاح الدین پرویز اور اختر بستی بھی۔ پرویز کے شعری مجموعے کنفیشن کو ادبی احتجاج کی صورت میں ایک بے نظیر تخلیق قرار دیتے ہوئے مصنف نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ شاعر نے معاصر زندگی کی بے چہرگی کو بے صبرانہ بے نقاب کیا ہے بلکہ جدیدیت اور ترقی پسندی کے نعروں کے کھوکھلے پن سے بھی ہمیں آگاہ کر دیا ہے۔ مذکورہ قبیل کے شعرا سے آگے بڑھتے ہوئے ہاشمی صاحب نے بعض ان شعرا کی طرف بھی توجہ دینا چاہی ہے جنہیں یا تو کم گوئی یا ادبی مراکز سے دوری نے شہرت کے اُفت پر ابھرنے نہ دیا۔ اس حوالے سے قیصر زیدی مرحوم اور خلیل گوٹوسی کے نام لیے جاسکتے ہیں۔ اُن کے تئیں، جیسا کہ ہونا بھی چاہیے، مصنف کا رویہ خاصا ہمدردانہ ہے۔

ہاشمی صاحب نے غالب کا مطالعہ دو پہلوؤں سے کیا ہے۔ ایک ہے ان کے اس شعر کی تفہیم کہ

ہوں گریٰ نہ اظہار تصور سے نغمہ سنج میں خدایب گلشن نا آفریدہ ہوں

اور درجہ پہلو ہے خطوط غالب میں بشری عناصر کی تلاش کا۔ اول الذکر میں غالب کی تصوراتی کائنات کی دستوں کو کھٹکاتے ہوئے مصنف نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ غالب کی حال سے ناآسودہ اور برگشتہ روح اپنی تلخ کافی اور محرومی کو دائمی منظر کا درجہ نہیں دیتی۔ اس کے برعکس شاعر کی روح رجائی اور ذہن آفاقی ہے۔ اسی لیے اس میں یہ صلاحیت ہے کہ اُس کی نظر زمین کے سینے سے ایک نئے آفتاب کو طلوع ہوتے ہوئے دیکھ لے۔ یہ بات خود جوائے اُن حضرات کے اقراء کا جو غالب کو اپنے عہد کے روحانی اور جذبی صدات کا غیر متحمل ترادے کر اُن پر فرادیت کا الزام لگاتے ہیں۔

خطوط غالب سے ابھرنے والے بشری کردار کے ضمن میں ڈاکٹر ہاشمی نے اس اہم نکتے کی طرٹ اشارہ کیا ہے کہ اگرچہ یہ کردار خاصا پُر پیچ اور ساج کے اخلاقی سانچوں اور مضابطوں سے مطابقت سے قاصر ہے تاہم یہ ایک عام انسان کا کردار ہے اور اپنی تائثر کمزوریوں کے باوجود ہمارے دلوں میں گھر کر لیتا ہے۔ اس کی ہر دلعزیزی کی وجہ دراصل اس کی وجہ عدم منافقت ہے۔ اس پہلو کو غالب کے ۱۸۵۷ء اور اس کے بعد کے اہم خطوط کی مثالوں سے اجاگر کیا گیا ہے۔ ہاشمی صاحب غالب کو اُن کے ذہنی اور سماجی پس منظر میں رکھ کر دیکھنے کی اہمیت پر تاکید کرتے ہیں جس کے بغیر بعض سنگین بدگمانیوں کا اندیشہ ہے۔

شبلی کے اسلوب نثر کے مطالعے میں ہاشمی صاحب نے اُس مذہبی دانشوری کا بھرپور منظر پیش کیا ہے جس سے مسلح ہو کر شبلی نے وادی ادب میں قدم رکھا تھا۔ شبلی کے یہاں بن نمایاں عناصر کی نشان دہی کی گئی ہے وہ ہیں تعلیت اور ایجاز کے ساتھ ساتھ حُسن تناسب اور تخلیق جالیات۔ شبلی کے بعد نثر کی روایت کو مستحکم کرنے والوں میں رشید احمد صدیقی کو نمایاں حیثیت حاصل ہے جنہوں نے ظرافت میں بصیرت کی آمیزش کر کے اسے ایک نئی جہت دی۔ مضمون "رشید احمد صدیقی: نیزنگ تماشا" اسی تصور پر مبنی ہے۔ رشید صاحب کا ذکر اُن کے مرشد کی یاد کے بغیر ادھورا سا لگتا ہے۔ یہ کمی مصنف نے ایک مضمون "ذاکر حسین کی قصہ گوئی سے پوری کر دی ہے۔ وہ قارئین کو یہ باور کراتے ہیں کہ یہ درست ہے کہ ذاکر صاحب نے اپنی توقعات نئی نسل سے وابستہ کر رکھی تھیں لیکن اُن کی کہانیوں میں پنہاں پیغام بڑی عمر کے افراد کے لیے بھی یکساں معنویت رکھتا ہے۔

مرزا امجدی رسوا، پریم چند اور راجندر سنگھ بیدی کے نسوانی کرداروں پر الگ الگ تین

مضامین۔ مصنف نے ان قلم کاروں کے فنی ردیوں اور سماج میں عورت کا مرتبہ متعین کرنے کی مہدیہ عہد کو شعشعروں کا دلچسپ انداز میں جائزہ لیا ہے۔

ڈاکٹر ابن فرید سے گفتگو کر مغرب سے مستعار بہت سے ان چھوٹے ادبی تصورات و نظریات کی وضاحت میں رہنما ملتی ہے۔ تخلیقی فکر۔ حدود اور امکانات اور نفسیاتی تنقید: ایسے مطالعوں جیسے مضامین مصنف کی فکر کی گہرائی کا پتہ دیتے ہیں۔ محمود انجمی صاحب کے تحریر کردہ تعارف نے اس پیش کش کو اور بھی وسیع بنا دیا ہے۔

بہیل احمد فاروقی

اس شمارے میں

- ۱۔ جناب سید حامد ، سابق وائس چانسلر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، دہلی
- ۲۔ جناب شمس الرحمن فاروقی ، الہ آباد
- ۳۔ جناب مسعود اشقر ، لاہور
- ۴۔ پروفیسر کبیر احمد جاسی ، علی گڑھ
- ۵۔ جناب قاضی سلیم ، اورنگ آباد
- ۶۔ ڈاکٹر مرزا حامد بیگ ، گورنمنٹ کالج لاہور (پاکستان)
- ۷۔ جناب محافظ حیدر ، بمبئی
- ۸۔ پروفیسر عزیز الدین حسین ، صدر شعبہ تاریخ و ثقافت، جامعہ ملیہ اسلامیہ
- ۹۔ پروفیسر شفیق احمد خاں ندوی ، شعبہ عربی، جامعہ ملیہ اسلامیہ
- ۱۰۔ ڈاکٹر اخلاق احمد ، علی گڑھ
- ۱۱۔ ڈاکٹر نصرت چودھری ، شعبہ اردو جموں یونیورسٹی جموں
- ۱۲۔ جناب محمد اسحاق ، شعبہ اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ
- ۱۳۔ ڈاکٹر ارشد سراج ارشد ، گورنمنٹ ڈونور کالج، بیکانیر
- ۱۴۔ تاجل حسین خاں
- ۱۵۔ ہبیل احمد خاں
- ۱۶۔ شمیم خنی

جامعہ
ریاضہ

مدیر
شمیم حنفی

نائب مدیر
سہیل احمد فاروقی

مجلس مشاورت

لفٹیننٹ جنرل محمد احمد زکی (صدر)
پی وی ایس ایم، اے وی ایس ایم، وی آر سی (ریٹائرڈ)؛

یو۔ پی۔ سی۔ مسعود حسین
ڈاکٹر سلامت اللہ
پروفیسر و شیر الحسن
پروفیسر مجیب رضوی
جناب عبداللطیف اعظمی

ادبی معادن : تجمل حسین خاں

خوشنویس : ایس۔ ایم۔ منظر الہ آبادی

جلد نمبر ۹۶

شمارہ نمبر ۴-۶

اپریل-جون ۱۹۹۹ء

اس شمارے کی قیمت :

۵۰ روپے (اندرون ملک)
۱۵ امریکی ڈالر (غیر ملک سے)
سالانہ قیمت :

۸۰ روپے (اندرون ملک)
۵۰ امریکی ڈالر (غیر ملک سے)
حیاتی رکنیت :

۶۰۰ روپے (اندرون ملک)
۱۸۰ امریکی ڈالر (غیر ملک سے)

رسالہ جامعہ

پتہ

ڈاکٹر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز-جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر : عبداللطیف اعظمی — مطبوعہ : لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی، اڈس، دریائے گنج، نئی دہلی ۲

ترتیب

۵

اداریہ

مسائل

۷ ٹی کے او من ترجمہ: سہیل احمد فاروقی

ایک حقیقی قوم کی تعمیر

منظر نامہ

۱۷ اختر الواصل

حکیم عبد الحمید موم

شخصیات

۲۵ مسلم احمد نظامی

خواجہ تاج الدین ریزہ

۳۴ دواج الدین معلوی

عبد الرحیم دہری

۴۰ شام لال / ترجمہ: خیر النساء جہدی

برٹولٹ برنیت کی شخصیت: ایک تجزیہ

۴۵ اوصاف احمد

ایڈلن رائیلنگ

جائزے

۵۳ عظیم الشان صدیقی

۱۱ (الف) ہندوستان کی تحریک آزادی اور

ڈاکٹر مختار احمد انصاری

جامعہ ملیہ کے نامور فرزند :

۶۵ اکبر رحمانی

قاضی عبد الحمید زہیری

| | | |
|-----|---------------|--|
| ۸۸ | سلامت اللہ | ڈاکٹر کنور محمد اشرف |
| ۱۱۴ | سلامت اللہ | پروفیسر محمد مجیب اپنی نگارشات کے آئینے میں |
| ۱۴۴ | وجیہ الدین | (ب) فارسی ضرب الامثال کا اردو زبان میں استعمال |
| ۱۵۹ | یوسف عثمانی | دکن میں ترقی کی روایت |
| ۱۷۶ | مرزا حامد بیگ | آر دو میں ہائیکو نگاری |

کتاہیں

| | | |
|-----|--|--|
| ۱۹۶ | عبدالرحمان مومن / مبصر: سہیل احمد فاروقی | خواجہ نظام الدین اولیاء |
| ۱۹۷ | محمد ارشد خاں / مبصر: شعیب محمد اسماعیل | نشور واحدی، شخصیت اور فن |
| ۱۹۹ | عبدالوارث خاں / مبصر: سہیل احمد فاروقی | اسلامی علوم میں ندوۃ المصنفین کی خدمات |

اداریہ

آخر وہی ہوا جس کا دھڑکا پچھلے کئی مہینوں سے لگا ہوا تھا۔ ۲۲۔۲۳ جولائی ۱۹۹۵ء
(جمعرات، جمعہ) کی دو میانی رات کو حکیم صاحب رخصت ہو گئے۔ تاریخ پیدائش ۱۴ ستمبر ۱۹۱۵ء
جب بھی کوئی گھنا سن رسیدہ، پختہ دار درخت اکھڑتا ہے تو اس پاس کی زمین کانپ اٹھتی ہے۔
حکیم صاحب کے اٹھ جانے سے بھی فضا میں ہلکی سی بے اور طاح طرح کے دوسے سر اٹھاتے
ہیں۔ علوم، ادبیات، تہذیب و تعلیم اور طب و حکمت کے شعبے میں انھوں نے جو ادارے قائم کیے،
جو دوائیں وضع کیں، جو خدمات انجام دیں، ان کا فیض کب تک جاری رہے گا۔ اقبال نے کہا تھا،
”اول و آخر فنا ہے“، مگر اس نقش میں ثبات دوام کا رنگ بھی رونما ہو جاتا ہے جسے کسی مرد خدا نے
تمام کیا ہو۔ حکیم صاحب کا علی عشق سے صاحب فروغ تھا۔ مردان حق آگاہ کی طرح انھوں نے خاموش
خدمت کا راستہ اپنے لیے چن لیا تھا اور عمر بھر اسی راستے پر گامزن رہے۔ کیسی سادہ، اپنے آپ سے
بے پروا، منور اور متین، بظاہر ٹھہری ہوئی لیکن زندگی کے ایک ایک لمحے کا حساب کھنے والی شخصیت
انھوں نے پائی تھی۔ نظریاتی، مسلکی، معاشرتی اختلافات کی باؤ ہو سے کوسوں دور۔ اپنے مقاصد کی
دھن میں مگن۔ حکیم صاحب کا ”حرف سکوت“ شور شرابے سے بالاب بھری ہوئی اس دنیا کے لیے
ایک دائمی پیغام کی حیثیت رکھتا ہے۔

کچھ مہینوں پہلے، ان کے چھوٹے بھائی، حکیم سعید صاحب (کراچی) کی موت جس بولٹ ک
طریقے سے ہوئی، اس نے غیروں کے حواس بھی منتشر کر دیے تھے۔ لیکن حکیم صاحب کی ’وضع نموشی‘
اور طریق ضبط میں فرق نہیں آیا۔ کہا تو بس اتنا کہ ”سیاست گندی چیز ہے“ اس سے دور رہنا چاہیے
تھا، لیکن — اور پھر حکیم صاحب اپنے کاموں میں لگ گئے۔ یہ بھی پاس ناموس عشق کا تقاضہ تھا کہ

انھوں نے اپنے ذاتی غم پر صبر کی چادر ڈال دی۔ ہمدرد و اخلاص، جاسم ہمدرد، ہمدرد اسٹڈی سرکل، مشرقی علوم و افکار سے تعلق رکھنے والے وہ تمام تحقیقی، تعلیمی، ثقافتی اور غلامی ادارے جن سے حکیم صاحب مرحوم کی خرد مندی، دور اندیشی، نیکیوں اور بصیرتوں کا اتنی جگہ کا رہا ہے، ان کے مستقبل اور استحکام کا انحصار اس بات پر ہے کہ حکیم صاحب کے شوق اور سرگرمیوں، شعور، ردیوں کے تعویض ان تمام لوگوں کی نظر میں رہیں جن کے ہتھے میں حکیم صاحب کی وراثت آئی ہے اور ایسے لوگوں کا دائرہ گھر سے باہر تک پھیلا ہوا ہے۔ چھوٹے چھوٹے مفادات، شخصی ترجیحات، محدود وفاداریاں، نظریاتی، گروہی، علاقائی، مسلکی جھگڑے ہماری اجتماعی زندگی کے لیے سب بڑا خطرہ ہیں۔ حکیم صاحب نے تعقل پسندی، روشن خیالی، اپنے نصب العین سے غیر مشروط وابستگی، رواداری اور ایک صاف شفاف دستور العمل کی پابندی کا راستہ کبھی نہیں چھوڑا۔ اسی لیے حکیم صاحب کی مشرقت مغرب کے آئین سے بھی اپنی ضرورت کے مطابق کسب فیض کرتی رہی۔ ان کی سرگرمیوں کے دائرے میں قدیم کی حدیں جدید سے آملی تھیں۔ بے شک تعقل کی اپنی معذوریات بھی ہوتی ہیں، لیکن جہاں اور جذباتیت کی معذوریوں کا سلسلہ بہت دور تک جاتا ہے۔

حکیم صاحب کے انتقال کا سوگ ہر طرف منایا جا رہا ہے۔ کچھ لوگ عقیدت کی دھن میں سرسید سے ان کا موازنہ کرتے ہیں۔ اس میں کوئی حرج نہیں کہ ہم مسلمانوں کی فساد ثنائیہ کے اس سب سے بڑے ترجمان کی شخصیت اور خدمات کو ہم اپنا معیار اور مثال بنائے رکھیں، سلسلہ پچھلے سو برسوں سے جاری ہے۔ لیکن انسانی تلاش و تعمیر کے میدان میں مقابلے اور موازنے کی یہ روش شاید زخموں سے بھرتی ہے۔ مفید۔ ہر بڑی شخصیت اپنی ایک الگ پہچان رکھتی ہے۔ حکیم صاحب مرحوم کی خدمات غیر معمولی اور آج کے حالات میں حیران کن ہیں۔ ان کے شخصی عیسن اور اوصاف کی روشنی ہمیشہ باقی رہے گی۔ ہماری دعا ہے کہ حکیم صاحب کے قائم کردہ اداروں کے واسطے سے ان کے فیضان کا سلسلہ بھی اسی طرح جاری رہے۔ بڑی شخصیت اور بڑا کا زمانہ اپنے آپ میں ایک سوالیہ نشان بھی ہوتا ہے!

ایک حقیقی قوم کی تعمیر

فی کے اومہن / رجبہ - جیل احمد، فامردی

ہر چند کہ تعمیر قوم کی اصطلاح اکثر و بیشتر استعمال ہوتی رہتی ہے راقم السطور کو نظر نہیں کر پاتی۔ میرا خیال ہے کہ قوم کوئی تعمیر شدہ برادری نہیں بلکہ محسوس کی جانے والی وحدت ہے۔ یہ قوم ایک ایسی برادری ہے جس کے افراد کے درمیان تفہیم ترسیل کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ یہ ایک عمل کا آخری نتیجہ ہے۔ اس لیے ہم قومیت کے دو قطبی نقطوں کا تعین کر سکتے ہیں۔ ادنیٰ سطح پر قومیت کی کیفیت میں ہندوستان کہلانے والی وحدت کے تمام افراد کے تئیں ایک احساس تعلق مضر ہونا چاہیے۔ اس تناظر میں تعمیر قوم کا عمل ادنیٰ ترین سرے سے اعلیٰ ترین نقطے تک سفر سے عبارت ہے۔ سیاسی آزادی کی پانچ دہائیوں کے بعد بھی ہندوستان اس سفر کی وجہ سے نکل نہیں پایا ہے۔

ہندوستانی قوم کی تعمیر کے تصور کو مختلف مدارج میں تین بنیادی خطرات کا سامنا ہے۔ یہ خطرات ہیں تضاد، تفریق اور علیحدگی۔ ذیل کی سطور میں ان خطرات پر ان کے باہم ارتباط کے حوالے سے مختصراً گفتگو کی جائے گی۔

یہ خیال کہ نابرابری کی سطح، اس حد تک کہ غریب ترین شخص کی بنیادی ضرورتوں کی بھی تکمیل ہو جائے، کوئی معنی نہیں رکھتی آفاقیات کے حالیہ دور کے ساتھ تیزی سے جڑ کھڑتا جا رہا ہے۔ سرد جنگ کے عہد میں نسبتاً کم تضاد والے ممالک کو بلند تر اخلاقی مقام دیا گیا تھا۔ اس طرح ان

اسکی نڈ نیویائی ممالک کو جنھوں نے اپنے شہریوں کے درمیان قابل ذکر مساوات قائم کی۔ پہلی دنیا کے ممالک کے مقابلے میں اخلاقی طور پر برتر سمجھا جاتا تھا۔ اور یہ کہ سموت یونین کے مقابلے میں چین کے سرکاری ملازمین کی اُجرت میں کم فرق نے چینی نظام کو زیادہ مساوات پسند بنا دیا تھا۔ لیکن نظام ہائے حکومت کے درمیان تضاد کی تخفیف کے بخیرہ مقصد کے حصول کے لیے کبھی جدوجہد نہیں کی گئی۔

استعداد پر لیتیں جب ذہنوں میں جاگزیں ہو جائے تو افراد کے درمیان اور بالواسطہ طور پر باعقول کے درمیان نابرابری کا جواز پیدا ہو جاتا ہے اس تصور کے مطابق اگر کوئی شخص متمول اور آسودہ حال ہے تو وہ اس حیثیت کا مستحق ہے۔ اس نظریے کے تحت یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ مساوات محض ایک ایسا ہتھیار ہے جو غیر مساوی ہونے کا موقع فراہم کرتا ہے جس کے لیے موجودہ مرغوب فقرہ ہموار کھیل کا میدان متعلق ہے۔ لیکن مادارے تقسیم کے اصول سے دست بردار ہو جانے اور مواقع کی نابرابری کی موجودہ حالت کو نظر انداز کرتے ہوئے اہلیت پسندی پر تکیہ کرنے والا معاشرہ کبھی ایک ”قوم“ نہیں بن سکتا۔ آخر اس کا سبب کیا ہے؟ کیوں کہ قوم ایک ایسا نظام ہے جس میں سے عمر، جنس، نسل، طبقہ، ذات، مذہب اور علاقے کی بنیاد پر ہ وطنوں یا ہم قوموں کے درمیان تفریق کو نکال باہر کرنا ہوگا۔ کسی قوم میں نابرابری کو معتدل، برداشت کی حد کے اندر ہونا چاہیے نہ یہ کہ وہ اپنی انتہا کو چھو لے۔

انتہائی درجے کی نابرابری کی حالت میں یہ اندیشہ رہتا ہے کہ تفریق ایک ضابطے کی شکل اختیار کر لے گی۔ اور مضبوط تفریق سے پیدا شدہ حالات میں تفریق کا شمار فرد خود کو اجنبی اور متعلق محسوس کرے گا۔ اس طرح نابرابری، تفریق اور علیحدگی باہم ایک دوسرے سے غذا حاصل کرتی ہیں۔ علیحدگی کا نشانہ بننے والے فرد میں نظام میں شریک ہونے کا جذبہ نہیں پیدا ہوگا کیونکہ اس نظام کو بحال رکھنے میں اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس طرح تعمیر قوم کا آخری نتیجہ ایک ایسی برادری کی شکل میں نمودار ہونا چاہیے جس میں سے تفریق اور اجتماعی علیحدگی کی جڑوں کو اکھاڑ بھینٹا گیا ہو۔

یہ تینوں خطرات یعنی نابرابری، تفریق اور علیحدگی باہم مل کر ایک نظام مراتب کی تشکیل کرتے ہیں۔ ان میں سے اول الذکر کا دائرہ اثر سب سے زیادہ وسیع اور سب سے کم پریشان کن

ہے۔ تیسرا عنصر جو سب سے زیادہ پریشان کن ہے، بیشتر "قوموں" کے اندر کم ہی دیکھنے کو ملتا ہے اور دوسرا خطہ یعنی تفریق ان دونوں کے درمیان رہتا ہے۔ تاہم نابرابری نسبیاں ترین اور ہر جگہ موجود رہنے والا خطہ ہے۔ یہاں تک کہ کامیاب سرمایہ دارانہ جمہوریتوں مثلاً امریکہ میں بھی یہ واقعی پوشش اُڑا دینے والا خطہ ہے۔ اس کا اصل سبب اقتصادی و سماجی جمہوریت کو نظر انداز کر کے سیاسی جمہوریت پر یک طرفہ اصرار ہے۔ ڈاکٹر بی. آر. امبیڈکر نے ہندوستان کو اس تاریخی خامی سے آگاہ کیا تھا۔ ۱۹۴۹ء میں انھوں نے کہا تھا: "سیاست میں ہم ایک آدمی، ایک ووٹ اور ایک ووٹ ایک قدر کے اصول پر عمل کریں گے۔ اپنی سماجی اور معاشی زندگی میں اپنے موجودہ سماجی اور معاشی ڈھانچے کی دلیل کے سہارے ایک آدمی، ایک قدر کے اصول سے برابر انحراف کرتے رہیں گے۔" سماجی اور معاشی ڈھانچے کی دلیل سے اشارہ ہے سماجی تفریق کی طہاں جبکہ معاشی ڈھانچے سے معاشی تفریق مراد ہے۔

تفریق کے وجود کی نشاندہی ہندوستان میں ایک سے زائد مختلف سیاقوں میں کی جاسکتی ہے۔ ان میں سے نمایاں ترین سطیں طبقے، جنس، شہری مقابل دیہی (ہندوستان) اور علاقائی (بیار صوبے مقابل دیگر صوبے) ہیں۔ یہاں تک کہ ہم اپنے جن کا زاناموں کا ڈھنڈورا پیٹتے رہے ہیں انھوں نے بھی تفریق کو بڑی حد تک ہوا دی ہے۔ ملک کے امیر طبقے مزید باثروت بن گئے ہیں اور جدید ہندوستان کی روح ابھرتے ہوئے درمیانی طبقے کے درمیان غلام گذشتہ پچاس برسوں میں کہیں زیادہ وسیع ہو گیا ہے۔ ایک طرف ہم نے غذائی پیداوار میں حیرت انگیز ترقی کی ہے تو لاکھوں افراد آج بھی فقر و فاقے کا شکار ہیں۔ سائنس اور ٹیکنالوجی کے میدان میں اپنی ترقی پر ہم چاہے کتنا بھی ناز کریں شہری گندی بستیوں میں اور ہندوستان کے بیشتر دیہاتوں میں اسکولوں کے نام پر بنی جھوپڑیاں دستور میں فراہم کردہ مفت قومی تسلیم کی شق کی خانہ پُری کے سوا کچھ نہیں۔ ۱۹۹۳ء میں دیہی ہندوستان میں ایسے پرائمری اسکولوں کی تعداد ۴۰۰۰ تھی جس میں ایک استاد بھی نہ تھا، ۲۶۰۰۰ اسکولوں کے پاس ایک کمرہ بھی نہ تھا۔ دیہی علاقوں میں ایک لاکھ بارہ ہزار اسکول ایسے ہیں جہاں صرف ایک استاد ہے اور ایک لاکھ اکیس ہزار اسکولوں کے پاس صرف ایک کمرہ ہے تفصیل میں جائے تو یہ اعداد و شمار اس سے بھی زیادہ نکلیں گے۔ اس بڑھتی ہوئی

نا برابر بری بر قابو پانے کے لیے جب تک کوئی فوری اقدام نہیں کیا جاتا نہ تو تفریق کا خاتمہ ہوسکے گا اور نہ ہی ملیجنگی کا۔

ایک طرف نا برابر بری کا بول بالا ہے تو دوسری جانب تفریق مخصوص سیاق تک محدود ہے اور یہ سیاق مشتعل ہے جس، زبان، قبیلہ اور ذات پر۔ عورتوں کے خلاف امتیازی سلوک کی ابتدا تو ان کی پیدائش کے وقت سے ہی ہو جاتی ہے جیسا کہ اختیاری استقاط جنین کے عمل سے ظاہر ہے۔ کسی لڑکی کے اس دنیا میں آنے پر اُس کی خاصانہ قبولیت کے بعد اُسے تغذیہ، لباس، تعلیم اور آزادی کے معاملے میں تفریق کا نشاہ بنایا جاتا ہے۔ یہ عمل ہندوستانی عوام کی نصف تعداد کے خلاف امتیاز برتنے کے مترادف ہے۔

لسانی گروہوں کے خلاف تفریق کی نوعیت سماجی و تہذیبی سے زیادہ سیاسی و معاشی ہے اور اُن کے بارے میں ساہا سال سے چلے آئے ہندو کے تصورات اُس پر مستزاد ہیں۔ اُس کا مظاہرہ اکثر بیشتر صوبائی حکومتوں کی وضع کردہ ”ڈوی سیلیری“ یا سکونتی شرائط اور مقامی آبادی کی طرف سے خارجیوں یا مخصوص علاقے سے تعلق نہ رکھنے والے افراد کے خلاف مہموں سے ہوتا ہے۔ ۱۹۹۰ء اور ۱۹۷۰ء کی دہائیوں میں خارجیوں کو ملک بدر یا صوبہ بدر کرنے کی تحریک کی معروف ترین مثالیں بعض بڑے شہروں تک ہی محدود رہی ہیں اور تحریکوں کا منصوبہ ممبئی میں شیو سینا نے، بنگلور میں کنڑ چالوونگیر نے اور کلکتہ میں لچھت سینا نے تیار کیا تھا۔ تاہم وطن کے سچوت کی تحریکیں زیادہ علاقائی نوعیت کی ہو گئی ہیں اور انھوں نے پورے پورے لسانی علاقے کو اپنی لپیٹ میں لے لیا ہے۔ لیکن اکہری شہریت سے وابستہ حقوق اور استحقاقات اور ابھرتے ہوئے آزاد بازار جیسے عوامل رفتہ رفتہ خارجی جذبے کو ٹھنڈا کر رہے ہیں۔ یہاں اس بات کی طرف خصوصی توجہ دلانے کی ضرورت ہے کہ اگر مقامی معاشی حالات بگڑ چلیں اور تارکین وطن کا تناسب مقامی آبادی کی سطح قبولیت سے زیادہ ہو جائے تو یہ متعدد علاقوں میں بد نظمی اور انتشار کا بنیادی سبب بن جاتا ہے۔

اگر خارجی مخالفت جذبات تہذیبی اور سیاسی حقوق کے ساتھ مل کر اصلً اقتصادی مواقع کی خاطر مسابقت کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں تو خارجیوں کو نکال باہر کرنے کی اُن

جذبات کی صلاحیت بہت تیز ہو جاتی ہے۔ اس کا مظاہرہ خاص طور شمال مشرقی ہٹی میں دیکھا جاسکتا ہے۔ ان محرکات کے تئیں بیشتر افراد کا رد عمل خواہ وہ بیوروکریٹ ہوں یا سیاستدان، اہرین تعلیم ہوں یا صحافی، یہ ہوتا ہے کہ یہ سب علیحدگی پسندانہ تحریکیں ہیں اور اس لیے تعمیر قوم کے چارے و ساری عمل کے لیے ضرور رساں ہیں لیکن اگر ادنیٰ سطح پر بھی تعمیر قوم کی تعمیر ہندوستان کو ایک شناخت کی حیثیت سے بحال رکھنے کی کوشش کے طور پر مقصود ہو تو ہمیں شناخت پر اصرار کی ان شکلوں کی ہمدردانہ فہم پیدا کرنی ہوگی۔ یہ تحریکیں بعض اوقات اقتصادی مساوات کے ساتھ اپنی تہذیبی شناخت کے تحفظ کے علاوہ اور کسی شے کا مطالبہ نہیں کرتیں۔ ان کی توقعات کی نوعیت کو پہچاننے میں ناکامی کا مطلب ہے اجتماعی علیحدگی کو پروان چڑھانا خواہ ایسا نادانی اور لاعلمی کی بنا پر ہی ہو۔

اس کے بعد بھی شناخت پر اصرار کی ایک شکل باقی بچ رہتی ہے جس کا اہلبار علیحدگی پسندانہ تحریکوں میں ہوتا ہے اور اس کی مثالیں ہیں بھتیس گڑھ، بھار کھنڈ اور اتر انڈیا کے صوبوں کے قیام کے مطالبے۔ ان تحریکوں کو بڑی حد تک جائز اس لیے قرار دیا جاتا ہے کہ وہ ہندوستانی دفاق کے اندر رہ کر محض خود مختاری کا مطالبہ کر رہی ہیں لیکن یہ اکثر فراموش کر دیا جاتا ہے کہ تفریق پسند اور علیحدگی پسند تحریکوں کے درمیان جو بھی فرق ہے وہ مدارج کا ہے۔ دوسرے یہ کہ تحریکوں کے مقاصد کے درمیان فرق کی نوعیت کا تعین ان کے متعلقہ جغرافیائی محل وقوع سے ہوتا ہے۔ وسط ہند کی الگ تھلگ پڑی ہوئی اُن برادریوں کا اعتبار اور مقبولیت کی سطح واقعی بہت کم ہے جو تفریق پسندانہ تحریک چلائے ہوئے ہیں۔ دونوں ہی حالتوں میں یہ دونوں جیسے جس امتیازی سلوک کے تجربے سے گزرے ہیں اُس میں اجتماعی علیحدگی کے لیے بڑی گنجائش اور سکت ہے۔

عورتوں، لسانی گروہوں اور آدمی و اسیوں کے خلاف تفریق کی بنیاد اگر ایک یا اُس سے زائد پہلوؤں پر ہے تو دولتوں کے خلاف یہ تفریق کثیر جہتی نوعیت کی ہے یعنی اقتصادی اور سماجی بھی ہے اور سیاسی و تہذیبی بھی۔ دولتوں پر تسلط و حقیقت مجموعی نوعیت کا ہے۔ تفریق و تسلط کی نمایاں ترین مثالیں بھارت یعنی دیہی ہندوستان میں دیکھنے کو ملتی ہیں اور دیہی ہندوستان

کے اندر بھی بالخصوص بیمار صوبوں میں جن میں بہار قابل ذکر ہے۔ بہار میں دلتوں کے خلاف تفریق اور تشدد کے نمایاں مظاہر کا مختصراً ذکر یہاں معلومات سے خالی نہ ہوگا۔

بہار میں اجتماعی طور پر اپنے حقوق سے محروم دلتوں پر اعلیٰ ذات کے ہندوؤں کی منظم سیناؤں کے ہاتھوں مظالم ڈھائے جاتے ہیں۔ گزشتہ دو دہائیوں (۱۹۷۱ء تا ۱۹۹۹ء) سے بہار کے نواضعات میں کم از کم ایسی دس سینائیں فعال رہی ہیں۔ ان سیناؤں کے ممبر زیادہ تر دیگر پسماندہ طبقات (ادبی سی) کے افراد (کرمی، یادو) یا اعلیٰ ذات کے ہندو (راجپوت اور زمیندار) ہوتے ہیں۔ ان میں سے ایک سینا جس کا نام دن دیرسنا ہے گزشتہ پانچ برسوں میں قتل و خونریزی کی وارداتوں میں ملوث رہی ہے جس کے نتیجے میں ۲۸۵ افراد ہلاک ہوئے۔ یہ روگئے کھڑے کر دینے والے اعداد و شمار غالباً بربریت کی محض ایک جھلک پیش کرتے ہیں اور وہی بہار پر بچائے ہوئے تشدد کی سنگینی کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ غالباً یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ قتل عام کے ان واقعات کا دورہ برابر بھی قتل و دیہاتوں کی طلب ماہیت سے نہیں ہے بلکہ یہ غمگین ذاتوں کے درمیان انتقامی جذبے کا اشتعال ہے۔ ہر اعتبار سے بہار اس کی بدترین مثال ہے لیکن بھارت کے باقی علاقے اور خصوصاً بیمار صوبے تشدد سے خالی نہیں ہیں۔

ایک اہم نکتہ جو یہاں ذہن نشین رہنا چاہیے یہ ہے کہ ذات پات کے تشدد کی زد پر آنے والے سادہ لوح افراد کے لیے تعمیر قوم ایک بے معنی اور پوری طرح کھوکھلا منصوبہ ہے۔ دلتوں کی اکثریت مکمل طور پر ”قوم“ سے علیحدگی اختیار کر لے گی۔ دوسری طرف چوکسی پر تعینات تنظیموں کی حیثیت سے سرگرم انتہا پسند سیاسی گروہوں سے مدد حاصل کر کے دلتوں نے خود پر مظالم توڑنے والے اعلیٰ اور درمیانی ذاتوں کے ہندوؤں کے خلاف انتقامی کارروائی شروع کر دی ہے۔ دیہی ہندوستان کو اپنی گرفت میں لیے رہنے والے جبری توازن کی بجائے ایک طرح کی نا اُمیدی اور نزاجیت نے لے لی ہے۔ ریاست جسے ایک غیر جانب دار اور ممتی ناشی کا کردار نبھانا چاہیے یکسر معدوم ہو گئی ہے۔ یہاں تک کہ دیہی ہندوستان میں تعمیر قوم کی امید سسکیا لے رہی ہے۔

خود ہندوستان کے اندر انسانی ترقی کے حوالے سے بین صوبائی سطح پر بھی وسیع تضادات

ہیں۔ انسانی ترقی کا اشاریہ (ایچ ڈی آئی) جن تین عناصر سے مرکب ہے وہ ہیں پیداوار فی کس کے وقت زندگی کی توقعات، تعلیمی کمالات اور کسی واحد انڈیکس میں فی کس قومی پیداوار۔ صفر سے سو کے اسکیل پر ۱۹۹۵ء کا ایچ ڈی آئی کیرالا میں ۶۳ سے بہار میں ۳۴ ہو گیا اور ہندوستان کا درجہ ۴۵ تھا۔ اس اسکیل پر دیگر بیار صوبوں کے درجات حسب ذیل ہیں: اتر پردیش ۳۶، مدھیہ پردیش ۳۷، راجستھان ۳۸۔ اس سے کم درجے والا اکثر ماحوبہ اڑیسہ ہے۔

مذکورہ بالا تضاد یا نابرابری تشویشناک ہے کسی معاشرے کی ہم آہنگ اور صحت مند بنائے باہم کے لیے اُن کی تشکیلی وحدتوں کو کم دشمن مساوی جو آجاتے، اگر وحدتوں کے درمیان نابرابری بہت زیادہ ہوگی تو کم ترقی یافتہ وحدتوں کے علیحدگی کے احساس میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہے عجیب بات یہ ہے کہ ترقی کے میدان میں پیچھے رہ جانے والا اگر کوئی ہے تو وہ ہے سیاسی بالادستی والا علاقہ یعنی ہندی پٹی۔ اور یہ ایک خطرناک صورت حال ہے۔

ابھی تک یہ واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ نابرابری اور تفریق دونوں ناگزیر طور پر علیحدگی پر منتج ہوں گی۔ لیکن علیحدگی کا ایک وسیلہ اور ہے جو ان ذرائع سے آزاد رہ کر اپنا کام کرتا ہے۔ دلتوں کو جو اکتنا ہی اجتماعی تسلط کا نشانہ بنایا جاتا ہو انھیں ہندوستانی معاشرے میں داخلہ طبقے کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے۔ لیکن راتھریہ، یوم، سیک سنگھ، دتھو، ہندو پریشد، نیو سینا اور بھگت دل کے افراد پر مشتمل قوم پرستوں کا ایک طبقہ غیر ہندوستانی مذاہب پر عمل پیرا ۴۰ ملین شہریوں کو نہ صرف ہندوستانی معاشرے میں دخیل بلکہ اس سے باہر تصور کرتا ہے۔ ان میں مسلمان اور عیسائی بھی ہیں اور بہائی اور زرتشتی بھی۔ یہ درست ہے کہ ان فرقوں کے بعض افراد اقتصادی اعتبار سے آسودہ حال اور متمول ہیں اور اُن سے کوئی سماجی امتیاز بھی نہیں رہتا جاتا۔ لیکن غیر ہندوستانی مذاہب کے پیروکاروں کے ساتھ غیرت کا برتاؤ اور انھیں باہر سے سمجھنے کا رجحان متوقع ہندوستانی قوم کی جڑوں کو کھجائے گا کیوں کہ یہ رجحان ہندوستانی معاشرے کا سماجی و تہذیبی ناموس ہے۔ یہ غیرت پسندی شاملیت پسندانہ قومیت کے بالکل برعکس ہے۔

یہاں جس انداز فکر کا حوالہ دیا گیا ہے وہ کوئی نئی چیز نہیں ہے۔ ۱۹۳۹ء میں ایم۔ ایس۔

گرو گول وانکر نے یہ اعلان کیا تھا:

اس ملک میں صرف ہندو ہی قوم پرست ہیں اور مسلمان اور دیگر
فرقے اگر واقعی قوم دشمن نہیں تو کم از کم قوم کے ڈھانچے سے باہر
ضرور ہیں۔

واضح رہے کہ اس دعوے کا تعلق برصغیر ہندوپاک سے ہے۔ اور برصغیر کی تقسیم کرنے
دو بڑے مسلم ممالک کی تشکیل نے محض اس رجحان کو تقویت دی ہے۔ کئی حضرات یہ دعویٰ کرتے
ہیں کہ مندرجہ بالا نقطہ نظر فرسودہ ہو چلا ہے۔ اس کا اطلاق صرف مسلمانوں پر ہوتا تھا اور یہ کہ ہندوؤں
کی ایک بڑی اکثریت روادار اور صلح پسند ہے۔ ان نکات کا مختصراً جائزہ لینا ضروری ہے۔

اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ ایم۔ ایس۔ گولو وانکر کے اعلان سے جھلکتا ہوا رجحان
مانڈ پڑ رہا ہے جیسا کہ سنگھ پر یوار اور شیو سینا کے پروردگان کے قول و فعل سے ظاہر ہوتا ہے
یہاں تک کہ ان تنظیموں سے غیر وابستہ ہندو حضرات بھی اس نقطہ نظر کے حامی اور شریک ہیں۔
مثال کے طور پر روزنامہ ٹائمز آف انڈیا میں ۱۲ فروری ۱۹۹۹ء کو شائع ہونے والے اپنے ایک
مضمون میں چنیا مشن کے ایک روشن خیال راہب سوامی نکھلانند نے غیر ہندوستانی مذاہب قبول
کرنے والے لوگوں کے بارے میں کہا تھا:

اپنا مذہب تبدیل کر کے انسان ایک دوسرے ملک کی طرف اپنی وفاداری
کی منتقلی کے میلان کا اظہار کرتا ہے۔ مذہب تبدیل کرنے والا شخص اپنے
نئے عقیدے سے وابستہ قوم اور تہذیب کی طرف زیادہ مائل ہوگا۔

یہ بات کہ سوامی جی قوم، ملک اور مذہب کو ایک دوسرے سے وابستہ کرنے میں غلطی
پر ہیں ان کے اعلان کی زد پر آنے والے افراد کے لیے طمانیت کا باعث بننے والی نہیں ہے۔

۱۹۴۷ء سے ابھی کچھ دنوں پہلے تک اغیار کے درمیان سب سے بڑا "خیر" مسلمانوں کو
سمجھا جاتا تھا۔ اور اس موقع کے جواز میں نہ جانے کتنی دلیلیں پیش کی جاتی تھیں۔ اول یہ کہ
مسلمانوں نے ہندوستان کو فتح کیا، دوسرے یہ کہ وہ مادر ہند کی تقسیم کے ذمے دار ہیں،
تیسرے یہ کہ ہندوستان کے پڑوس میں مسلم اکثریت کے دو ممالک ہیں کہ جن میں سے ہندوستان

کے تیس ایک کارجمان واضح طور پر عارضہ رہتا ہے۔ چوتھے یہ کہ ملک کی آبادی میں مسلمانوں کا تناسب ۱۲ فی صد اور اُن کی ۱۲ کھڑکی تعداد ووٹ بینک کا بھی کام دیتی ہے اور ہندوستان کی سلامتی کے لیے سنگین خطرہ بھی بنی ہوئی ہے۔ پانچویں یہ کہ مسلمان انتہا طلب کو خطرے میں ڈالتے اور اُس پر تسلط جانے کی خاطر اپنی آبادی بڑھا رہے ہیں۔ چھٹے یہ کہ کشمیر کا مسئلہ ہا کوئی ٹکڑا یا ہا کی بیچ مسلمان غیر کہ سرزمین سے وفاقا ای کا اظہار کرتے ہیں۔ سلتی اور حقیقت پسندانہ جائزہ اگر لیا جائے تو ان میں سے ایک دلیل بھی کوئی وقت نہیں رکھتی لیکن لوگ ہر آٹھویں ہندوستانی شہری کو عنبریت سمجھ لینے کے رجحان کی پرورش برابر کرتے رہے۔

مذکورہ بالا چھ دلیوں میں سے کسی کا بھی اطلاق عیسائیوں پر کبھی نہیں ہو سکتا۔ حالانکہ گذشتہ ایک سال میں اُن کے خلاف تشدد کے جو واقعات ہوئے اُس کی نظیر تاریخ میں نہیں ملتی۔ یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ ماضی میں عیسائی مخالف تشدد کے واقعات نہیں ہوئے۔ ضرور ہوئے تھے لیکن معدودے چند اور پھر اُن میں اتنی شدت نہ تھی۔ پچھلے پچاس برسوں میں عیسائیوں کے خلاف جسمانی تشدد کے پچاس واقعات رونما ہوئے لیکن ایک سال میں اُن پر مظالم کے واقعات کی تعداد ایک سو دس ہے اور اس کا ظاہری سبب یہ بتایا جاتا ہے کہ عیسائی مشنریاں جبری تبدیلی مذہب کی مہم میں مصروف ہیں۔ اگر پُرفریب وسائل سے جبری تبدیلی مذہب کی کوئی مہم اُن کی طرف سے چل بھی رہی ہے تو اس کے سدباب کے لیے کوئی اقدام قانونی طریقے سے ہونا چاہیے کیونکہ قانون ایسے مسائل کا کافی دشمنی حل فراہم کرتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جبری تبدیلی مذہب کو عیسائیوں پر چلنے کا ایک بہانہ بنایا گیا تھا۔ اور چند انتہا پسندوں کی تعریف کے مطابق عیسائی بھی مسلمانوں کی طرح ایک دوسری سرزمین سے برآمد شدہ مذہب سے تعلق رکھتے ہیں اور اس لیے وہ قوم کے دائرے سے باہر ہیں۔

یہ دلیل کہ ہندوؤں کی بڑی اکثریت رواداری کی متاثر ہے کم تکلیف دہ نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ تمام ممالک کے عوام کی بڑی اکثریت مذہبی وابستگی کے امتیاز سے قطع نظر یکساں طور پر اس اعتبار سے روادار ہوتی ہے کہ وہ عموماً تمدنی معاشرے کے انتہا پسند طبقے کے افکار و اعمال سے بے نیاز رہتی ہے۔ اگر وقتاً فوقتاً رونما ہونے والے ہندو مسلم فسادات اور حالیہ عیسائی مخالف

حملوں کے تئیں رد عمل کا اعتبار کیا جائے تو ہمارے تمدنی معاشرے کے بڑے بڑے طبقے واقعی اُن کی طرف سے بے نیاز ہیں۔ اتنا ہی نہیں بلکہ تمدنی معاشرہ پوری طرح ٹوٹ اور بکھر چکا ہے۔ آسٹریلیائی مبلغ اور اُن کے دو کس بیٹوں کو زندہ جلادے جانے کے واقعے کے بعد جو بیانات سامنے آئے اُن سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ ہمارے یہاں ملکہ ترین افعال سے ناگواری اور خنز پر بھی لوگوں میں اتفاق رائے نہیں ہے۔ یہ بات بس بنیاد پر تشویشناک ہے کہ اس سے ہندوستان میں اجتماعی ضمیر کے فقدان کا اندازہ ہوتا ہے اور جب اجتماعی ضمیر منہ، مقید، محدود اور مردہ ہو جائے تو ہم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ کوئی قوم اپنا وجود رکھتی ہے۔

مضوں کی ابتدا میں جن تین چیلنجوں کا ذکر کیا گیا ایک قوم کے ارتقاء کی خاطر ہیں، انہی سے نبرد آزما ہونا ہے معنی نابرابری کو کم سے کم کرنا، تفریق کو مٹانا اور لاغیرت پسندی سے گریز۔ یہ تینوں خطرات اگرچہ داخلی طور پر مربوط ہیں تاہم وہ ایک نظام مدارج کی تشکیل کرتے ہیں۔ جس نکتے پر یہاں اصرار کیا جا رہا ہے وہ یہ ہے کہ شہریوں کے ایک طبقے کو ”باہری“ قرار دینا ان تینوں میں سے سنگین ترین چیلنج ہے۔ اگر عمارت میں لگنے والی اینٹوں کو شمار نہیں کیا جائے گا تو تعمیر کا تصور ہی بحث ہے۔ تعمیر کا کام خوش اسلوبی سے اسی حالت میں آگے بڑھ سکتا ہے جب استعمال میں آنے والی اینٹوں کو کم و بیش برابر کی حیثیت دی جائے۔ انتہائی درجے کی لاغیرت پسندی سے عاری ایک قوم کے ارتقاء کے لیے ضروری ہے کہ ہم اپنے ہوطنوں کو ہی بیرونی قرار دینے اور تفریق کے رجحان کو ترک کریں۔

(بشکریہ، روزنامہ ٹائمز آف انڈیا سنڈے میگزین، جولائی ۱۹۹۹ء)

جامعہ کلا شمس (جولائی تا دسمبر ۱۹۹۹ء)

مولانا ابوالکلام آزاد

پرخصموصی شمس ۷۵ ہونگا

صفحات ۷۷

حکیم عبدالحمید مرحوم

(۱۴ ستمبر ۱۹۰۸ء - ۲۲ جولائی ۱۹۹۹ء)

اختر الراح

ہم جس عہد میں جی رہے ہیں اس میں لفظوں کی ارزانی اور ان کے بے موقع و بے محل استعمال نے انہیں نامعتبر و بے معنی بنا کر رکھ دیا ہے۔ اس لیے جب واقعتاً کسی نابغہ عصر، نابور روزگار اور کرشمہ ساز شخصیت کے بارے میں کچھ لکھنا ہو تو بڑا گھبر سہہ ہوتا ہے۔ کیونکہ وہی الفاظ جو آج کل ہر کس و ہاکس کے لیے استعمال ہوتے ہیں کیا اس کے لیے بھی وہی استعمال کیے جائیں؟ آج جب حکیم عبدالحمید صاحب ہمارے بچ میں نہیں رہے تو ان پر قلم اٹھاتے ہوئے ذہن کچھ ایسی ہی کش مکش سے دوچار ہو رہا ہے۔

حکیم صاحب، بلاشبہ ایک عہد ساز، عہد آفرین شخصیت کے مالک تھے جن کا دل شاہد قدرت کا آئینہ تھا، جن کے سر میں ہمدردی انسان کے بجز کوئی سودا نہ تھا اور جن کو ان کے رب نے دیدہ حکمت پسند عطا کیا تھا۔ ان کا دل امتیاز ملت و آئین سے آزاد تھا۔ انھوں نے اپنی کوششوں سے تمام عمر مل کے اسباب پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ان کا سکوت ایسا تھا جس پر تقریریں بھی نہ اٹھیں۔ انہیں جو عزت و عظمت ملی وہ درشتے کا حصہ نہیں تھی بلکہ ان کے ایشیا، استغنا، سہرو ثبات اور مل صالح کا نتیجہ تھی۔ ان کی شخصیت لا الہ الا اللہ پر ایمان کامل اور یس لانسان الا ماسخی پر یقین محکم کی چلتی پھرتی تصویر تھی۔

حکیم صاحب نے جب ہمدردو اخانے کو سمجھایا تو ان کی عمر مشکل سے اٹھان، انیس سال کی رہی ہوگی۔ کیونکہ ان کے والد حکیم عبدالحمید، بانی ہمدرد کا انتقال ۲۲ جولائی ۱۸۷۲ء کو مرث چالیس سال کی عمر میں ہو گیا تھا اور قریب تریس افراد نے جو ملوک کیا، اس کی وجہ سے بڑی پریشانیوں پیدا ہوئیں لیکن حکیم صاحب کی والدہ ماجدہ رابعہ بیگم نے ہمت و ہوش مندی سے کام لیتے ہوئے کسی طرح اپنے مرحوم شوہر کی سترہ سالہ ریاضت کے نمونے ہمدردو اخانے کو اس وقت تک بچائے رکھا جب تک کہ حکیم صاحب نے سن بلوغ کو پہنچ کر اس کی ذمہ داریوں کو سمجھال نہیں لیا۔ لیکن حکیم صاحب کا کارنامہ یہ نہیں ہے کہ انھوں نے اپنے خاندانی تجربات کی ادارے کی توسیع و ترقی میں غیر معمولی کامیابی حاصل کی کیوں کہ یہ کام تو ہمدرد میں نہ جانے کتنے لوگ کرتے آئے ہیں اور کرتے ہیں گے بلکہ ان کی حیثیت اس لیے ممتاز ہے کیونکہ انھوں نے اس ادارے کو ترقی کی معراج پر پہنچا کر اپنے خاندان کی ثروت و تمول اور پیش و آسائش کا ذریعہ بنانے کے بجائے قوم کی تعمیر و ترقی کے لیے وقف کر دیا۔ اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ ہمدردو اخانے کے ذریعے طب یونانی میں تحقیق اور ادویہ کی سیار بندی کے لیے وہ منصوبہ بند کوششیں کیں جن کی وجہ سے انھیں بلاشبہ طب یونانی کا مجدد کہا جاسکتا ہے۔ انھوں نے خود اور ان کے چھوٹے بھائی حکیم محمد سعید، جنھیں دہشت گردی اور شقاوت قلبی کے ہاتھوں ۱۷ اکتوبر ۱۹۹۰ء کو کراچی میں شہید کر دیا گیا، طب یونانی کے فروغ اور مقبولیت کے لیے وہ ان تھک کوششیں کیں کہ ادارہ عالمی صحت نے اس کو متبادل طریقہ علاج کے طور پر تسلیم کر لیا۔ جو کام دہلی میں حکیم اہل خاں نے شروع ہی کیا تھا اس کو اپنی جستجو اور بلند خیالی سے حکیم عبدالحمید صاحب نے عروج کمال تک پہنچا دیا۔ طب یونانی کے فروغ، استحکام اور تحقیق و تدریس کے ہر میدان میں حکیم صاحب نے مسلم و علی اور عوامی ہر سطح پر کام کیا۔ ۱۹۵۳ء میں آل انڈیا یونانی طبی کانفرنس کا قیام، ۱۹۶۲ء میں انسٹی ٹیوٹ آف ہسٹری آف میڈیسن اینڈ میڈیکل ریسرچ، ۱۹۶۳ء میں سیفیہ حمیدہ طبی کالج برہان پور (مدرہ صہیہ پریش)، ۱۹۶۵ء میں ہمدرد ریسرچ کلینک اینڈ نرسنگ ہوم، ۱۹۶۲ء میں ہمدرد کالج آف فارمیسی، ۱۹۶۳ء میں ہمدرد طبی کالج، ۱۹۸۲ء میں حمیدہ اسپتال اور ۱۹۸۴ء میں رفیدہ نرسنگ اسکول جیسی تنظیموں اور اداروں کی تاسیس اس کا جیتا جاگتا ثبوت ہیں۔ اس کے

علامہ وہ ان گنت قومی اور بین الاقوامی مجالس مذاکرہ اور کانفرنسیں الگ ہیں جو طب یونانی اور اس سے متعلق موضوعات پر انھوں نے خود منعقد کیں یا ان کے انعقاد میں ملک یہ دن ملک ان کا سرگرم تعاون شامل رہا۔

حکیم صاحب نے اگر صرف طب یونانی کے میدان میں مذکورہ بالا کارہائے نمایاں ہی انجام دیے ہوتے تو بھی وہ سدا یاد رکھے جاتے لیکن ندائے والہ بدل نے انھیں ہمہ جہت شخصیت کا حامل بنایا تھا۔ اسی لیے انھوں نے سماجی علاج و عملات کے بھی بہت سے کام کیے۔ ۱۸۵۰ء کے خوں آشام دور کے بعد مظلوم و ستم رسیدہ مسلمانوں کی آباد کاری اور تعلیمی ترقی کے لیے جو کام سرسید نے کیے تھے ۱۸۶۷ء کے بعد ہندوستانی مسلمانوں کی اہل سیرت و تعمیر و ترقی کے لیے حکیم عبدالحمید صاحب نے بھی اسی طرح خاموشی اور کمال حکمت سے منصوبہ بند کوششیں کیں۔ آج ہم میں سے شاید بہت کم لوگ اس بات کا اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ہمہ رد اور اس سے ملحقہ اداروں کی بدولت تقسیم وطن کے فوراً بعد نہ جانے کتنے خاندانوں کی سفید پوشی کا ہرم رو گیا اور دو وقت کی روٹی کا سہارا ہو گیا۔ پھر یہ ہمدرد کی آمدنی کا وہ بڑا حصہ تھا جس سے کہ حکیم صاحب نے ضرورت مندوں کی حاجت روائی کی، طالب علموں کو وظائف دیے۔ اور ان سب سے بڑھ کر ملت کی اجتماعی ترقی کے لیے وہ ادارہ سازی کی کہ ان پر کبھی بھی ان کا بدترین دشمن بھی فقر و واریت کا الزام لگانے کی ہمت نہ کر سکا۔ اس کی ایک وجہ شاید یہ بھی تھی کہ انھوں نے خود کو ہمیشہ نام و نمود و شخصیت اشتہار بازی اور ان سب سے بڑھ کر سیاست کی آلودگیوں سے دور رکھا۔ انھوں نے کبھی اپنا نہ تو کوئی گروہ بنایا اور نہ گروہ بندی کو جوادی۔ انھوں نے ایک مثالی تباہی کی طرح انسانی فطرت کے اس پہلو کا بخوبی اندازہ کر لیا تھا کہ آپ دوسرے کو اپنی خوشی میں اسی وقت شامل کر سکتے ہیں جب کہ آپ خود اس کی خوشی میں شریک ہونے کو تیار ہوں۔ عیدین کی پرسترت تقریبات کے ساتھ ان کے گھر پر ہونے والے ہولی ملن کا رنگارنگ پردہ گرام اسی جذبہ صادق کا منظر تھا۔

حکیم صاحب نے تعلیمی و ادبی محاذوں پر اپنی زندگی میں جو کامیا بیاں حاصل کیں وہ ان کی کرشماتی شخصیت کا ہی حصہ تھیں تعلیمی اداروں کے قیام میں انھوں نے ہر سطح کی تعلیمی ضرورتوں کا خیال رکھا۔ ساتھ ہی لڑکیوں اور لڑکوں کی تعلیم کو مساوی اہمیت دی۔ اسی لیے ہمدرد پرائمری

اسکول، رابڈ گزٹ اسکول، ہمدرد پبلک اسکول جیسے ادارے جہاں قائم کیے وہیں جامعہ ہمدرد کے بانی کی حیثیت سے ہندوستانی مسلمانوں کی تاریخ میں وہ شہرت و دام حاصل کر چکے ہیں۔ جامعہ ہمدرد میں بھی انھوں نے یہ خیال رکھا کہ اس میں دوسری جامعات کی طرح محض روایتی کورس نہ ہوں بلکہ کچھ نیا ہو، اچھوتا ہو۔ اسی لیے طب اور فارمیسی اور سائنسی تحقیق اداروں کے ساتھ ہی جامعہ ہمدرد میں سینٹر فار ایڈوانسڈ سوشیالوجیکل اسٹڈیز، سینٹر آن سادھ ایشین اسٹڈیز، سینٹر فار فیڈرل اسٹڈیز اور اسلامک اسٹڈیز و مطالعہ ادیان کے شعبے شامل ہیں اور یہ بات موجب انصاف و اطمینان ہے کہ صرف دس سال کے مختصر عرصے میں اس جامعہ نے قومی اور بین الاقوامی سطح پر اپنا وقار و اعتبار قائم کر لیا ہے۔ اسلامک اسٹڈیز کے حوالے سے یہاں اس حقیقت کا اقران ضروری ہے کہ دہلی میں حکیم صاحب نے انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز اُس وقت قائم کیا جب یہاں کسی نے اس کے بارے میں سوچا بھی نہ تھا اور اگرچہ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں اسلامک اسٹڈیز کا مضمون تو تھا لیکن اس کا کوئی باقاعدہ شعبہ قائم نہیں کیا گیا تھا، حکیم صاحب نے نہ صرف انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز قائم کیا بلکہ اسلام اور مطالعات اسلامی پر ایک ایسی شان دار لائبریری بھی بنائی جس میں دنیا کی بارہ اہم زبانوں میں علوم اسلامی کا ذخیرہ ہے جس کا امتیاز یہ بھی ہے کہ ہزار سے زائد نادر مخطوطات اور بیس ہزار سے زیادہ اہم اور اہم اکتب وہاں موجود ہیں۔ حکیم صاحب نے اسی انسٹی ٹیوٹ سے اسٹڈیز ان اسلام کے نام سے ایک موثر علمی تحقیقی جریدہ بھی برسوں شائع کیا، جس کو ملک اور بیرون ملک ہمیشہ قدر و فرائز کی نگاہوں سے دیکھا گیا اور جس کے مضامین آج بھی اسلامیات کے عالموں اور طالب علموں کے لیے کچھال طور پر مفید ہیں۔

تقسیم وطن کے بعد ہندوستانی مسلمان جن مایوسی و دل شکستگی کا شکار تھے اس میں فرقہ وارانہ تعصب نے مزید اضافہ کیا۔ اس تعصب اور تنگ نظری کا اظہار سرکاری ملازمتوں اور اعلیٰ فنی تعلیم کے اداروں میں مسلمانوں کو داخلے نہ ملنے کی صورت میں ہوا۔ ایک طرف تو سیاسی قائدین نے روایتی طور پر شور شراب کیا اور الزامات کی بوچھاڑ کر دی تو دوسری طرف حکیم صاحب نے اس مسئلے پر انتہائی سنجیدگی غور کیا تو وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ اس میں سارا قصور تعصبِ گروہ

اقتدار کا نہیں بلکہ خود ہم بھی اپنے بچوں اور نوجوانوں میں وہ علمی لیاقت اور جدوجہد کی پسند نہیں کر پارہے ہیں جو تمام رکاوٹوں کے باوجود زمانے کو مسخر کرنے کے لیے ناگزیر بن چکی ہیں۔ یہی وہ شدید احساس تھا کہ جس کی بنا پر انھوں نے ۱۹۷۰ء میں بزنس اینڈ ایمپلائمنٹ بورڈ کی بنیاد رکھی جس نے ان غریب اور ہونہار طالب علموں کو جن کی علمی بنیادیں کمزور تھیں اور جو ٹیوشن کی سہولت سے محروم تھے، امتحانات کے لیے تیاری کرائی۔ دوسری طرف انھیں کے امتحانات کے لیے بھی تیار کیا اور اس کے خاطر خواہ کامیاب نتائج برآمد ہوئے۔ حکیم صاحب نے اسی طرح ہمدرد ایجوکیشن سوسائٹی مارچ ۱۹۸۱ء میں قائم کی اور اس کے ذریعے وہ بنیادی کام کیا جس کی طرف عام طور پر توجہ ہی نہیں دی گئی تھی یعنی مسلمانوں میں خواندگی کی شرح امرودوں میں بھی اور عورتوں میں بھی اگلا سرورے۔ دوسرے مسلمان تعلیمی اداروں اصدیہ اور دینی تعلیم دونوں کا بھی الگ الگ سرورے کرایا گیا۔ اب ایک بار پھر حکیم صاحب نے از سر نو نویسی ٹیٹرس تحقیق کرنے والے کو مقرر کر کے اس کام کو شروع کرایا تھا۔

اعلیٰ سطح کی سرکاری ملازمتوں میں مسلمانوں کے گرتے تناسب پر فکر پسندی کا اظہار تو سب نے کیا لیکن اس کا مداوا کرنے کی منظم و منصوبہ بند کامیاب کوشش حکیم صاحب نے ۱۹۹۲ء میں ہمدرد اسٹڈی سرکل قائم کر کے کی جہاں ان مسلمان نوجوانوں کو تعلیم و تربیت دی جاتی اور آزمائشی مراحل سے گزرنے کی پریکٹس کرائی جاتی ہے جو یونین پبلک سروس کمیشن کے مقابلہ جاتی امتحانات میں بیٹھنا چاہتے ہیں اور حکیم صاحب کے لیے یہ بات ہمیشہ فخر و انبساط کا باعث رہی ہوگی جس کا انھوں نے اپنے مزاج کے عین مطابق کبھی اظہار نہیں کیا کہ اس ملک کی اعلیٰ سطح کی سرکاری ملازمتوں میں گزشتہ سات سال میں کامیاب ہونے والے کل مسلمان امیدواروں میں سے نصف سے زائد ان کے قائم کردہ ادارے کے ہی فیض یافتہ ہیں۔

حکیم صاحب نے ان سب کے علاوہ زبان و ادب کے فروغ و ارتقاء کے لیے کئی اداروں اور منصوبوں کی بنیاد رکھی اور خاطر خواہ کامیابی بھی حاصل کی۔ مثال کے طور پر غالب کی ولادت ۱۹۶۹ء میں ہونے والی صد سالہ تقریبات کے موقع پر غالب اکیڈمی کی تعمیر ان کا ایک ایسا ہی کارنامہ ہے۔ آج یہ اکیڈمی دہلی میں اردو کی سانی، ادبی، تہذیبی اور ثقافتی تقریبات کا محور

بن چکی ہے۔ شاید یہ بات بہت کم لوگوں کو معلوم ہے کہ مزارِ غالب اکیڈمی کے قیام کے لیے یہ زمین حکیم صاحب نے ۱۹۳۵ء میں ہی خرید لی تھی اور اسی نام سے ایک سوسائٹی بھی انھوں نے اسی وقت قائم کی تھی۔ اس اکیڈمی میں انھوں نے غالب اور عبدِ غالب سے متعلق ایک سیرج لائبریری اور ایک میوزیم بھی قائم کیا۔ اس لائبریری میں مذکورہ بالا موضوع پر تقریباً بارہ ہزار کتابیں ہیں تو میوزیم میں غالب اور ان کے زمانے سے متعلق تصاویر، مجسمے اور نوادرات کو جمع کر دیا گیا ہے پھر ان سب کے ساتھ 'نظامی کی تربیت'، 'اردو سٹیفٹ کورس'، 'اردو ٹائپ اور سٹارٹ ہینڈ کے کورس کے مراکز بھی کایا جاتی کے ساتھ چل رہے ہیں۔ غالب اکیڈمی کے تحت ایک غالب بک سینٹر بھی قائم ہے جو غالب کی حیات، ان کے شعری و ادبی کارناموں اور ان کے معاصرین پر کتابوں کی اشاعت کے کام میں لگا ہوا ہے۔ اسی اکیڈمی میں "منصوبہ تحقیق اصطلاحات اور ہندوستانی پر و جیکٹ" بھی چل رہا ہے جس کا مقصد قیام حکیم صاحب کے اس جذبے اور خیال کا منظر ہے کہ "ایک ایسی زبان کی داغ بیل جسے بالآخر شرقی زبان کا رتبہ حاصل ہو اور جو فارسی، ہندی اور چینی رسم الخط میں بھی جاسکے"۔ اسی غالب اکیڈمی میں ہمدرد انسٹی ٹیوٹ آف ہٹاریکل سیرج کے نام سے ۱۹۹۰ء میں حکیم صاحب نے ایک اور ادارے کو قائم کیا جو تاریخ کو جذباتی رنگ کے بجائے معروضی انداز میں پیش کرنے کی ایک لائق مدد تحیق کو کشش میں مصروف ہے۔

حکیم صاحب کے علمی و تصنیفی کاموں کی بھی ایک طویل فہرست ہے۔ انھوں نے بوطی سینا کی القانون فی الطب کی مستند خطوط کو سامنے رکھ کر ترجمہ اور تدوین کا جو کام کیا وہ آج ساری دنیا میں ان کی علمی حیثیت کو منوا چکا ہے۔ ان کی تصنیفات، تالیفات، مرتبات اور تدوین کی ہوئی کتابوں کی تعداد تقریباً ایک درجن ہے اور لطیف کی بات یہ ہے کہ اس میں "منصوبات" جیسے دقیق موضوع پر بھی کتاب ہے تو دوسری طرہ "دیہاتی معالج" جیسی آسان اور عام فہم بھی۔ انھوں نے ۱۹۳۱ء میں ہمدرد صحت جیسا رسالہ نکالا جس کے خاص نمبر آج تک اپنے موضوعات پر خاصے کی چیز مانے جاتے ہیں۔ اسی طرح ۱۹۵۷ء میں پندرہ روزہ ہمدرد کا اجراء ہوا جو آج تک شائع ہو رہا ہے حکیم صاحب نے ان کے علاوہ اسٹڈیز ان ہسٹری آف میڈیسن اینڈ سائنس کے نام سے بھی ایک علمی جریدے کی ادارت کی۔ اسلام پر ان کی ادارت میں شائع ہونے والے

بریدے کا پہلے ہی ذکر چوکا ہے۔

حکیم صاحب کی شخصیت کا ایک اور دل کش پہلو ان کا جالیاتی ذوق تھا۔ ان کا یہ ذوق جمال حسن، خیر اور دل کے عناصر کا شے سے مل کر بنا تھا۔ انھیں ہر کام میں سلیقے کا وہ ہنر آتا تھا جو کبھی مجدد سنی کے مسلمانوں کی پہچان ہوا کرتا تھا۔ تحریروں میں حسن، اختصار، سنجیدگی، جامعیت، معمولات میں حسن ترتیب ایسا کہ وقت ان کا تابع اور ماتحت لگتا تھا۔ سکراہٹ میں وہ داناؤیری کو بیاز موت مند لودھت مند اقبال مند بن جاتا تھا۔ رشتوں کے نباہنے میں وہ خود دل و دھڑلے بڑا امیر فریب اپنے اور پرانے سب گرویدہ اور حسن سلوک کے معتبر۔ ان کی دشمن فکر و در باطنی ناز کا پر تو ہر اس عارت سے آشکارا جو انھوں نے تعمیر کرائی۔ ان کی بنوائی ہوئی اکثر مساریں ذوق شاہجہانی کی یاد دلاتی ہیں۔ ان کی حسن مزاج جس سے کہ وہ اپنے مصلوں کا اکثر و بیشتر دوا سے پہلے کو صاف علاج کر دیتے تھے اور اپنے ملنے والوں کے تغذرات اور مایوسیوں میں اُمید یقین کی چنگا رہاں پھونک دیتے تھے، ہمیشہ یاد آتی رہے گی۔

حکیم صاحب کو اگر حکومت ہند نے پدم شری (۱۹۶۵ء) پدم بھوشن (۱۹۹۱ء) جیسے قومی اعزاز دیے تو ہمدرد یونیورسٹی پاکستان نے انھیں ڈی لٹ کی اعزازی سند (۱۹۹۷ء) پیش کی۔ روس نے ابراہیم سینا ایوارڈ (۱۹۸۳ء) کے لیے منتخب کر کے ان کی عالمی حیثیت کا اقرار کیا تو ایران کی نیشنل اکیڈمی آف سائنس نے (۱۹۶۵ء) ان کو اعزازی ٹیلو بنا کر جلی، علمی و تحقیقی میدانوں میں ان کی بین الاقوامی خدمات کی تصدیق کی۔ لیکن حکیم صاحب حق تو یہ ہے کہ سائنس کی تمنا اور صلے کی پروا سے بے نیاز تھے۔ ان کی تمام سنی فکر و عمل اس بندہ مومن کی تھی جس کی قرآن میں پہچان "وَمَا نَرْغِبُ بِفَنَقُونَ" بتائی گئی ہے۔

آج جب حکیم صاحب نہیں رہے لیکن ان کے فکر و عمل کے نقوش زندہ و تابندہ ہیں، ان کی کتاب زندگی کا ہر ورق اس حقیقت کا منظر ہے :

تجھ سے ہوا آشکار بندہ مومن کا راز
ہم کے دلوں کی تپش اس کی شبیوں کا گداز
اس کا مقام بلند اس کا خیال عظیم

اس کا سرور اس کا شوق، اس کا نیاز، اس کا ناز
 ہاتھ ہے اللہ کا، بندہ مومن کا ہاتھ
 غالب و کار آفرین، کار کشا، کار ساز
 خاکی و نوری نہاد، بندہ مولا صفات
 ہر دو جہاں سے فنی، اس کا دل بے نیاز
 اس کی امیدیں قلیل، اس کے مقاصد جلیل
 اس کی ادا و تقریب، اس کی نچو و نواز
 نرم دم گفتگو، گرم دم جستجو
 رزم ہو یا بزم ہو، پاک دل و پاک باز

خواجہ تاج الدین ریزہ

مسلم احمد نظامی

سیر الاولیاء مولفہ سید محمد بلوک عنوی کرماتیؒ اور فوائد النوادر کا ترجمہ کرتے وقت کسی جگہ تاج الدین ریزہ کا اجمالی تذکرہ پڑھا جس اہواز میں یہ تذکرہ ان دو مشہور و معروف کتابوں میں ہوا ہے۔ دل چاہئے نگاہ کر کہ ان بزرگ کے حالات پر مزید روشنی حاصل ہو۔ اس لیے گفت و گو دیگر ہمہ مستند کتب سے امداد حاصل کرنے کے لیے کرنا پڑی تو آغا عبدالستار خاں صاحب ایم اے کا انگریزی مقالہ "تاج ریزہ" کے نام سے رسالہ اسلامک کچنر سہ ماہی حیدرآباد جولائی ۱۹۵۷ء میں نظر پڑا جنہوں نے مختصر ضرور ہے مگر جامع ہے۔ اس لیے اسی مضمون کو اساس بنا کر عنوان کی شخصیت پر علم اٹھانے کی ہرارت کر رہا ہوں۔ کیسے اچھے لوگ تھے۔ کیسی محنت کرنے والے۔ کیسے ادب نواز۔ افسوس۔ نگاہیں ڈھونڈتی ہیں ان کو۔ اچھا زمانہ پایا۔ اچھا نام پایا۔ اللہ مغفرت سے نوازے۔ آمین۔

تاج الدین ریزہ ساتویں صدی ہجری کے ان شعراء میں ہیں جنہوں نے سلطان شمس الدین التمش جیسے خدادید بادشاہ (۶۴۴ تا ۶۵۱ ہجری / ۱۲۵۱ تا ۱۲۵۸ عیسوی) کے دربار میں عزت حاصل کی۔ نہ صرف یہ بلکہ معاصر مؤرخین اور سوانح نگاروں نے تاج الدین ریزہ کا تذکرہ بڑے اچھے الفاظ میں کیا ہے اور ان کی علمی قابلیت کو اچھی طرح سراہا بھی ہے۔ وہ ایک نامور مصنف رہے ہیں مگر ان کی تصانیف مرد روزانہ کے ساتھ ہم برہمنوں تک نہیں پہنچ سکیں۔ چند قصائد

ان کے ضرور دستِ باریک ہیں جو اپنی جگہ ان کی علمی عظمت کے آئینہ دار ہیں !
 قلعہ گوایار کی فتح پر بہت سے مورخین نے تاج الدین ریزہ کی وہ رابعی قتل کی ہے
 خود اہل پتھر پر کندہ تھی۔ مگر افسوس وہ پتھر تو نہ رہا مگر رابعی اب تک چلی آ رہی ہے :

آں قلعہ کہ سلطان سلاطین بگرفت
 از محول خدا و نصرت دیں بگرفت
 آں قلعہ کا یور داں صی صی
 در ستایہ سند ثلاثیں بگرفت

مشہور مورخین میں سے نظام الدین احمد بخشی (۱۰۰۱ھ مطابق ۱۵۹۲ء) نے تاج الدین
 ریزہ کا ذکر اپنی تاریخ بلعات اکبری میں کیا۔ اس کے بعد متعقب التواریخ اور تاریخ فرشتہ میں
 بھی آپ کا ذکر ملتا ہے۔ مگر ان کتب میں اختصار سے حالات کا بیان کیا گیا ہے۔ یر حسن علی
 بخاری دہلوی کو ہم سب اول مستند ماخذ کہنے پر مجبور ہیں جنہوں نے سلطان المشائخ حضرت خواجہ
 نظام الدین اولیاءؒ کے موقوفات کو مرتب فرمایا اور ۷۷۷ھ سے ۷۷۲ھ تک کے موقوفات کو قلمبند کیا۔
 ناظرین کو معلوم ہے کہ حضرت سلطان المشائخؒ کا وصال ۷۲۵ھ میں ہوا۔ یعنی آپ کی وفات
 سے تین سال قبل تک کے موقوفات نوادر النواہد میں جمع ہیں۔ وہ ۳ ذی الحج الاول ۱۱۱ھ کی مجلس ۲۲
 حصہ دوم صفحہ ۱۱۵ نوادر النواہد مطبوعہ ملک سراج الدین ایڈمنسٹریٹوری بازار لاہور ۱۳۸۶ھ
 مطابق ۱۹۶۶ء میں اس طرح فرماتے ہیں :

خواجہ ذکرہ اللہ با تحیر فرمود کہ آدے۔ وقتے مستوفی شدہ بود۔ خواجہ تاج الدین ریزہ
 در باب او ایں بیت گفتہ است :

صدر! کنوں بکام دل دوستان شدی
 مستوفی ممالک ہندوستان شدی

یہ شعر شمس الملک علیہ الرحمۃ کے بارے میں ہے جو حضرت المشائخ قدس سرہ العزیز کے استاد تھے۔
 آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ قول ہے حضرت سلطان المشائخؒ جیسے محتاط بزرگ کا نقل کر رہے ہیں
 حقیقت میں سرشار علی بخاری دہلوی اور حضرت سلطان المشائخؒ کا قول فیصل ہے جس سے اُن کے

اس طبعی وقار کا پتہ چلتا ہے جو خواجہ تاج الدین ریزہ کو حاصل تھا۔ حضرت یہ بلکہ سیر الاولیاء کے باب دہم سنو ۵۴۳ مطبوعہ چرخی لال ایڈیشن پر مذکورہ واقعات کا ذکر کرتے ہوئے حضرت سلطان المشائخ فرما رہے ہیں کہ ”عجب لطافت و لطیفہ لطیف درشت کہ در شہر مثل انہود“ یہ قول سید محمد مبارک طوسی کرمانی مولف سیر الاولیاء کا بھی جو سستہ سے عکس ہو دو رنگوں کا فرمانی ہے قابل اعتبار!

”دوسری جگہ مولف سیر الاولیاء سید محمد بن سید وحید الدین مبارک کرمانی نے آٹھویں باب میں تاج الدین ریزہ کے ایک قصیدے کا ایک شعر نقل کیا ہے جو سلطان غمیس الدین اتمش کی مدح میں ہے اور جو کلیات الوری میں نو کشتوری ایڈیشن میں موجود ہے۔

مولانا غفر الدین مبارک شاہ غزنوی سلطان علاء الدین خلجی ۷۵۱ھ تا ۷۵۵ھ (۱۲۴۵ تا ۱۲۴۹) کے دور کے مشہور شاعر ہیں۔ انھوں نے فارسی زبان کی ایک نعت مومنہ فرہنگ نامہ مرتب کی۔ اس نعت میں مولف نے تین جگہ تاج الدین ریزہ کے اشعار سے ”حافظ کے بارے میں استفادہ کیا اور ان کو بطور سند پیش کیا ہے۔ یہ بھی وقت کی ستم ظریفی ہے کہ تاج الدین ریزہ کے اشعار کلیات الوری میں درج ہیں۔

سیر الاولیاء کے آٹھویں باب کے شروع میں محبت، شوق، عشق اور روبرو باری تعالیٰ کے عنوان کے تحت سید محمد مبارک طوسی کرمانی امیر خود نے تاج الدین ریزہ کا یہ شعر نقل کیا ہے،

خلقیے یارب چہ گویم چوں عروس آرا سفند

راست بر بلائے شاہ راستیں آدرود اند

(سیر الاولیاء ص ۲۵۳ چرخی لال ایڈیشن)

محمد بن قوام نے بحر الفضائل میں (۸۳۷ھ/۱۴۳۳ء) تاج الدین ریزہ کی وفات کا ذکر کیا ہے کہ اور بہت سے شاعروں کے ساتھ وہ بھی بڑے ذلت آمیز طریقے سے مارے گئے۔ میر العارفين کے مصنف حامد بن فضل اللہ نے شمس دہیر کے سلسلے میں مذکورہ رباعی درج کی ہے۔ اسی کتاب کے ایک دوسرے نسخے میں تاج ریزہ کا تخلص سنگریزہ بتایا ہے جو اور کسی کتاب میں نہیں ہے۔ اسی رباعی کے سلسلے میں مولانا شاہ عبدالحق محدث دہلوی نے بھی اخبار الاحیاء میں تاج الدین ریزہ

کا ذکر اس طرح کیا ہے:

"تاج الدین ریزہ مرد حقیر الجثہ بود۔ لہذا اس لقب یافتہ فاضل کامل شاعر

نامی است۔ در خدمت سلطان شمس الدین الیشق قربت داشت۔"

پنجمی نارائن شفیق اور نگ آبادی نے ۱۱۸۱ھ/۱۷۷۷ء میں ایک سوانحی تذکرہ شعرائے

بارے میں مرتب کیا جس کا نام گل رعنا ہے۔ اس میں تاج الدین ریزہ کا تذکرہ ہے۔ رضا قلی

خان نے اپنی کتاب مجمع الفصحا میں بھی تاج الدین ریزہ کا تذکرہ کیا ہے۔ دراصل یہ کتاب فارسی

شعرا کے تذکرے پر ہی مشتمل ہے۔ خلاصۃ الاشعار مصنفہ تقی کاشی ۱۱۹۳ھ/۱۷۸۵ء۔

وفات العاشقین مصنفہ تقی اودھری اصفہانی اور تحفۃ الکرام میں بھی تاج الدین ریزہ کا تذکرہ ہے۔

جب سے ہندوستان پر مسلمانوں کی حکمرانی شروع ہوئی۔ بڑے بڑے علماء، دوسرے

حاکم سے ہندوستان، ہجرت کر کے یا تو اس لیے آنے لگے کہ یہاں قدردانی ان کے اپنے ملک سے

زیادہ ہوگی یا پھر صرت جلب منفعت کے لیے انھوں نے ترک وطن کر کے ہندوستان کو اپنا مستقر بنانا

چاہا اور وہ ہندوستان اگر ایسے بسے کہ ہندوستان کے ہی جوکرہ گئے اور اپنے قدیمی وطن کو

بالکل بھول گئے۔ مگر تاج الدین ریزہ نے ایسا نہیں کیا۔ وہ ہندوستان میں رہتے ہوئے بھی خراسانی

شاعری کی اہمیت کو نہ بھولے جیسا کہ انھوں نے اپنے اس شعر میں خود کہا ہے:

مولد و منشا میں در خاک ہندوستان مرا

نظم و نثرم ہیں کہ از خاک خراسان آمدہ

اس شعر سے معلوم ہوتا ہے کہ باوجودیکہ ان کا مولد ہندوستان تھا اور ان کے والدین بھی یہیں

رہے ہوں گے مگر خراسان کی شاعری پر ان کو اب بھی غرہ ہے کیونکہ ان کی اپنی شاعری میں وہ

رنگ موجود ہے۔ ایک دوسرے شعر میں بھی اسی قسم کا اظہار خیال کیا ہے:

بودہ بہ دم بہ مجلس تو

یار سر و حریم محرم

یہ شعر اسی قصیدے کا ہے جو تاج الدین ریزہ نے رضیہ سلطانہ کی مدح میں لکھا تھا۔ اس سے یہ

بھی معلوم ہوتا ہے کہ شاہی دربار سے ان کا تھیں قلمی تھا مگر اس سے ان کے مولد و منشا کا صحیح

انصار تو ملت نہیں۔ ان کا تعلق غالباً لاہور اور ملتان سے بھی نہیں تھا۔ یہاں چٹائے روزگار ملنے، شائع موجود تھے۔ دہلی وہ آئے تو صرف تلاش معاش میں جیسا کہ انھوں نے اس قصیدے میں ذکر کیا ہے جو نظام الملک توام الدین محمد ابو سعید الجندی وزیر کی تحریف میں لکھا ہے اور جو حیات انوری میں موجود ہے :

ساہا شد بندہ را کہ لطف ہ آزادہ
در حرم ایں ممالک حصہ حرام آمدہ است
خان و مال بخدرشت در سمت شہد ہ رفتہ کو
از طوق در شاہش چوں قد خاں آمدہ است
خوان جودش زیر چرخ کا سر شعل آرا متست
ایں شنا خواں بے نصیب جود خواں آمدہ است
ایک دوسری جگہ شہزادہ رکن الدین فیروز شاہ کی مدح میں کہتے ہیں جو شمس الدین التمش کے بعد تخت نشین ہوا (۶۳۳ھ) :

غذیب آسا سرائے خسروانی می زخم
خاصہ کا کون بئے بوئے ہوتاں آوردہ ام
بیل بالا زرفشاہدہ پر پئے اسپم فلک
رخ چو بوئے حضرت شاہ جہاں آوردہ ام

ان اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ تاج الدین ریزہ دہلی میں نوادہ تھے۔ وہ دہلی میں کب آئے اس کے لیے ہم کو یہ معلوم ہے کہ ۶۲۵ھ/۱۲۲۷ء میں سلطان شمس الدین التمش نے ملتان اور اچھ کو فتح کیا تھا۔ اور بغداد کا سفیر ۲۲ ربیع الاول ۶۲۶ھ/۱۲۲۸ء میں دہلی آیا تو اس یادگاری موقع پر تاج الدین ریزہ نے ایک قصیدہ لکھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ۶۲۶ھ سے قبل ہی دہلی کے شاہی دربار سے منسلک تھے۔

مورخین میں سب سے پہلے نظام الدین احمد بخشی نے قلعہ گوالیار کی فتح پر لکھی ہوئی رباعی مذکورہ بالا کا تذکرہ سلطان شمس الدین کے دور حکومت میں بلقعات اکبری میں ان الفاظ

کے ساتھ کیا ہے:

درس تسع عشرین دستاویز بعزیمت فتح گوانیار لشکر کشید۔ مدت یک سال آن
قلعہ را محاصرو داشت ملک تاج الدین ریزہ کو دیر مملکت بود ورنج
آن قلعہ اس رباعی گفت و برنگ دروازہ قلعہ کندہ اند۔

فرشتہ نے تاریخ فرشتہ میں اور ملا بدایونی نے بھی یہی تذکرہ کیا ہے۔ مگر اس رباعی کا کتبہ اب
وہاں قلعہ کے دروازے پر نہیں ہے۔ لیکن ڈاکٹر پٹر جرنل ملکر آناہر قدیم نے ۱۹۳۷ء میں اس کتبے کی
تلاش کی مگر وہ دستیاب نہیں ہوا۔ ڈاکٹر جے ہیروڈ (J. Harovitz) نے ۱۹۳۷ء میں اس کتبے کی تلاش
علی گڑھ میں عربی کے پروفیسر تھے۔ ۱۹۱۱ء-۱۹۱۲ء میں لکھا ہے کہ ظہیر الدین بابر نے دیکھا ہے جس
کے بارے میں اس نے اپنی ترک میں تذکرہ کیا ہے۔ مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تاج الدین دیر مملکت
اور شخص تھا جس کا انتقال ۶۳۴ھ/۱۲۳۶ء میں ایک لشکر کشی کے دوران میں ہوا۔ اور ریزہ کا لفظ
ریزاد ہو گیا۔ جبکہ تاج الدین ریزہ ۶۳۴ھ کے کافی بعد تک زندہ رہے۔ دوسرا قابل غور نقطہ یہ ہے
بھی ہے کہ تاج الدین ریزہ ایک معمولی حیثیت کے آدمی تھے جیسا کہ ان کے خوشامدانہ تصاویر سے
پتہ چلتا ہے۔ ان کے انتقال کے بارے میں شرح غزن اسرار میں محدثین توام ان شعراء کے بارے
میں لکھتے ہیں جو ماحم خسروانہ سے محروم ہو کر یا تو بھانسی پر پڑھا دیے گئے تھے یا ان کو جیل خانے میں
ڈال دیا گیا تھا مثلاً عبید، مغری، خاقانی، تاج ریزہ۔ دیکھتے ہیں، تاج ریزہ رایش پائے پیل
اندوختہ اس بیان سے واضح ہو رہا ہے کہ تاج ریزہ ایک معمولی حیثیت کے پیشہ درشاہ تھے اور
ان کو باغیانہ موت نصیب ہوئی۔ قدیم ترین کتاب فرنگ نامہ ہے جس کے مصنف فرخواں نے
آپ کو تاج دیر المخلص ریزہ لکھا ہے۔ فوائد القواد دوسرا قدیم ماخذ ہے جس میں آپ کو تاج ریزہ
لکھا ہے۔ تمام دیگر تذکرہ جات بھی ایسا ہی لکھتے چلے گئے۔ لیکن تاریخی کتب میں ان کے نام کے
ساتھ دیر مملکت اور ملک کا لفظ بھی ملتا ہے۔

گل رعنا کا مصنف ایک اور غلط فہمی پیدا کرتا ہے کہ تاج ریزہ اور تاج برہ دو آدمی
تھے مگر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس مصنف کو خود غلط فہمی ہوئی۔ یہ رسم الخط کی تبدیلی ہو سکتی ہے
کہ ریزہ کو برہ پڑھا جاسکا۔ صرف ایک ر اور دو نمٹوں کے فرق سے آدمی نہیں بدل جاتے۔ اس لیے

مذکورہ بحث سے اندازہ ہوجاتا ہے کہ تاج ریزہ ایک معمولی درجے کے آدمی تھے جن کا شمار اس دور کے شعراء میں ضرور تھا جو یہ تھے :

- ۱۔ سعد الدین عمر قوی ۲۔ صدر الدین غزنوی ۳۔ منہاج سراج منہاج
 - ۴۔ امیر رومانی ۵۔ ناصر ۶۔ شمس دبیر ۷۔ غفر الملک عمید
- کتاب موسر عنفات الحاشیہ اور گل رنجا میں تاج الدین ریزہ کو اپنے وقت کا مشہور ترین شاعر ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے "تاج الدین از ضلک و شعرا ہندستان دست از غداں قدیم الہدایں برستان ۔"

تاج الدین ریزہ کا کلام

مندرجہ ذیل کتابوں میں تاج ریزہ کا کلام تھوڑا بہت ملتا ہے : (۱) عنفات الحاشیہ (۲) خلاصۃ الاشعار (۳) مجمع الفصا (۴) کلیات انوری۔ جہاں کہ کلیات انوری میں تاج الدین کے کلام کی شہرت کا سبب ہے اس کی تصدیق تقی امیری اور رضا قلی خاں نے بھی کی ہے۔ فرجنگ نامہ مولفہ فخر خواں میں تین جگہ بطور سند تاج الدین ریزہ کا تذکرہ ان الفاظ میں آیا ہے "و تاج دبیر ، ریزہ گفتہ" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف تاج ریزہ مستند زبان استعمال کرتے تھے بلکہ اپنے وقت کے مانے جانے والے بلند پایہ شاعر بھی تھے۔

۶۲۶ھ / ۱۲۲۸ء میں سلطان شمس الدین التمش نے ہندوستان کے تعلقات قائم کیے۔ اس زمانے میں خلیفہ ابو جعفر منصور المستنصر کی حکومت تھی خلیفہ نے اپنا سفیر ہندوستان بھیجا۔ بلقات ناصر میں جو ۶۵۸ھ / ۱۲۵۰ء میں لکھی گئی اس مبارک واقعے کو اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ اس موقع پر دربار خلافت سے سفر اتھ تھائے 'فرمان لے کر ناگور پہنچے اور وہاں سے ۲۲ ربیع الاول ۶۲۶ھ بروز یکشنبہ سفر داخل دہلی ہوئے۔ بڑی دھوم دھام تھی۔ شہر کو بہترین طریقے پر سجایا گیا تھا اور چراغاں کیا گیا تھا۔ دربار خلافت سے ایک عمدہ گھوڑا اور خلعت پاکر شمس الدین التمش بہت خوش ہوا۔ اس مبارک موقع پر شعراء نے بادشاہ کی مدحت سرائی اور مبارکبادی میں ایک دوسرے سے بڑھ کر قصیدے۔ ان شعرا میں تاج ریزہ نے بھی ایک قصیدہ لکھا۔ صاحب خلاصۃ الاشعار

نے تاج ریزہ سے منسوب کیا ہے۔ یہ قصیدہ اور اس کے ساتھ اور قصائد کلیات انوری میں موجود ہیں جن کا ایک شعر سیر الاولیاء میں بھی موجود ہے۔ کلیات انوری کے قصائد سلطان شمس الدین ایتیش اس کے فرزندوں صاحبزادیوں اور وزیر کی طرح میں ہیں۔ ان اشعار میں شاعر نے خود کو ہندوستانی نژاد بتایا ہے۔ اس لیے وہ خود انوری شاعر تو ہو ہی نہیں سکتا۔

جہاں تک مندرجہ ذیل شعر کا سوال ہے،

مولد و منشائیں در خاک ہندوستان مرا

نظم و نثرم ہیں کہ از آب خراسان آمدہ

ڈاکٹر دیو جنھوں نے برٹش میوزیم لندن میں مخطوطات کی فہرست مرتب کی ہے، ان کے خیال میں مذکورہ بالا شعر سے تاج الدین ریزہ کا وطن خراسان معلوم ہوتا ہے، وہ لکھتے ہیں:

The poet whose name does not appear says
that he had come to India from Kharasan.
(Rieu. Vol. II P.555)

لیکن اس خیال سے آغا عبدالستار خاں صاحب مطمئن نہیں ہیں بلکہ وہ اسی شعر سے تاج الدین ریزہ کا ہندوستان نژاد ہونا اخذ کر رہے ہیں (اسلامک کالج جولائی ۴۰ء، عنوان تاج ریزہ) حالانکہ مذکورہ بالا شعر صاف بتا رہا ہے کہ ”میرے مولد و منشاءت نکاش کر دینی میری جائے پیدائش ہندوستان نہیں بلکہ خراسان ہے جس کا ثبوت میری نظم و نثر ہے۔ دوسرا مصرع پہلے مصرعے کا جواب ہے۔ لفظ میں کے بعد اس شعر سے یہ استنباط کرنا کہ تاج الدین ریزہ کا وطن ہندوستان تھا کچھ میں نہیں آتا۔ مجھ کم علم کی رائے تو یہی ہے کہ تاج الدین ریزہ کا وطن ہندوستان نہیں تھا اور یہ نتیجہ مذکورہ شعر کے مصرعہ اولیٰ سے نکالنا میں درست سمجھتا ہوں اور عبدالستار خاں صاحب سے مجھے اتفاق نہیں ہے۔

کلیات انوری میں مندرجہ ذیل قصائد تاج الدین ریزہ سے منسوب ہیں:

۱۔ قصائد بنام شمس الدین ایتیش قعدلو چادر

۲۔ قصائد بنام رضیۃ الدین حوت رضیہ سلطانہ قعدلو پانچ

- ۳۔ قصائد بنام رکن الدین فیروز شاہ ولد شمس الدین الہیتمش ۳۲-۴۳ھ۔ تعداد چھ
 - ۴۔ قصائد بنام فیاض الدین محمد شاہ ابن شمس الدین الہیتمش۔ تعداد سات
 - ۵۔ قصائد بنام نظام الملک قوام الدین محمد بنیدی وزیر۔ تعداد آٹھ
 - ۶۔ قصائد ان لوگوں کے بارے میں جن کے نام واضح نہیں ہوتے۔ تعداد نو
- تاج الدین ریزہ کے قصائد سے شاعر کی علمی قابلیت کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے مگر یہ کہ نثر میں ان کی کوئی تصنیف ہمدست نہیں ہے اس لیے اس کے بارے میں اظہار خیال مناسب نہیں ہے۔ مگر یہ امر واضح ہے کہ نظم نثر سے مشکل ہوتی ہے جس کے لیے ذہنی اور علمی ارتقا کا عروج لازمی ہے۔ وہ خود کہتے ہیں نظر

نثر من برجہ نثرہ جلد کردہ اند

تاج الدین ریزہ کے قصائد کے مطالعے سے صاف منہم ہوتا ہے کہ ان کے قصائد میں توازن، نقاست خیال اور مہل طریقے پر اظہار خیال غالب ہے۔ تاج الدین ریزہ کے علمی میدان میں مقام کو فرنگ نامہ کے مولف نے بخوبی تسلیم کر کے اپنی تالیف میں الفاظ کی تشریح کرتے ہوئے ان کے اشعار سے سند لی ہے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ ان کو فکر معاش تھا اس لیے وہ اپنے قصائد میں طلب کے ساتھ اپنے وقار کو گراتے نہیں۔ اخلاص اور کلمے ہوئے خیالات کا عکس ان کے ہاں موجود ہے جو انہی لوگوں میں پایا جاتا ہے جو اعلیٰ نسب سے متعلق ہوتے ہیں۔ لہٰذا ان تصنیفیں کہتے ہیں کہ

و تصنیفات ذہن و وقت طبع اقصاف داشت (گل سرعنا)

مذکورہ بحث کے بعد مجھ کو علم کا یہ بھی خیال ہے کہ سیر الادبیا اور خواص الغواد کے اردو میں ترجمہ کرنے کے دوران ایک جگہ اور بھی تاج الدین ریزہ کا تذکرہ ہے مگر باوجود تلاش کے وہ مفہوم نہ مل سکا۔ کسی صاحب کی نظر پڑے تو فقیر کو مطلع ضرور فرمائیں۔ تلاش یہی بھی ہے گی۔ ♦♦

عبدالرحیم دہری

دھاج الدین احمد ملوی

بے شک بعض شخصیتیں عہد ساز ہوتی ہیں لیکن اس میں بھی دورائے نہیں کہ بعض زمانے شخصیت ساز ہوتے ہیں۔ چنانچہ انیسویں صدی کا نصف اول بھی ایسا ہی زمانہ تھا جس نے علوم و فنون کے میدان میں ایسے بلند و بالا اشخاص کو پروان چڑھایا جن کی نظیر صدیوں میں پیدا ہوئی ہے۔ یہاں ان عوامل پر بحث کرنے کا موقع نہیں جن کے زیر اثر معاشرے میں تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں اور اشخاص کی فکری و عملی صلاحیتیں بیدار و متحرک ہو جایا کرتی ہیں۔

بہر کیف ہم اردو والے اس عہد کو عہد غالب سے تعبیر کرتے ہیں۔ لاریب غالب ایسا ہی نابغہ تھا لیکن وقت کے اس سیل رواں میں بہت سے در شہوار اور بھی تھے جو امتداد زمانہ کی نذر ہو گئے۔ اس مضمون میں ایسی ہی ایک جامع علوم شخصیت کا تعارف مقصود ہے۔

عبدالرحیم گورکھ پوری مضافات گورکھ پور کے رہنے والے تھے۔ ان کے والد کا نام مصباح علی تھا۔ موروثی پیشہ کپڑے بننا تھا۔ عبدالرحیم کی پیدائش بارہویں صدی ہجری کے اواخر یا تیرہویں صدی کے اوائل میں ہوئی تھی۔ تفصیل علم کا شوق بچپن سے تھا۔ اسی شوق نے گھر سے فرار ہونے پر اکسایا۔ اولاً گورکھ پور سے کھٹو پہنچے جہاں عبدالرحمان موصدشتی کے مدرسے میں ابتدائی تعلیم حاصل کی۔ جب طبیعت سیر نہ ہوئی تو دہلی کے لیے رخت سفر باندھا۔ دہلی میں ان دنوں حضرت عبدالعزیز محدث دہلوی کا مدرسہ بغداد مصر کے مدارس کا نمونہ تھا۔ چنانچہ محدث دہلوی کے مدرسے

سے انھوں نے علومِ شرعیہ، فلسفہ، منطق اور عربی فارسی میں جہارت حاصل کی۔ شاہ عبدالعزیز دہلوی کے درس میں عبدالرحیم ایسے نکات اٹھاتے اور سوالات کرتے تھے جن سے ان کی طبیعت کی روانی اور ذہن کی دراکی پر جہدِ سرس رشک کرتے اور اساتذہ فاضلہ ایک بار حضرت محدث دہلوی نے فرمایا کہ اگر اس فوجِ ان کی صحیح تربیت نہ ہوئی تو مجھے اس کی ذہانت کے پیچھے دہرست نظری نظر آتی ہے۔ جو سکتا ہے شاہ صاحب کی اس پیش گوئی کے سبب ہی لوگوں نے انھیں ہری کتنا شروع کر دیا جو بہر کیف شاہ عبدالعزیز کے مدرسے سے علومِ مشرقیہ سے فارغ ہو کر عبدالرحیم کلکتہ پہنچے جو ان دنوں عروسِ البلاذ بنا ہوا تھا۔ یہاں انھوں نے انگریزوں سے انگریزی زبانی اور دیگر علوم سیکھے۔ ان کے متعلق مشہور ہے کہ وہ ساری زبانیں اہل زبان کی طرح بولتے اور سمجھتے تھے۔ کلکتہ میں ہی ان کی دہریت کا چرچا ہوا اور ان کے نام کے ساتھ دہری کا لاحقہ جوڑا گیا۔ اب وہ صرف عبدالرحیم نہ رہے بلکہ عبدالرحیم دہری کے نام سے مشہور ہو گئے۔ میں نے انگریزی زبان کے تراجم میں ان کا نام مولوی عبدالرحیم گورکھ پوری بھی لکھا ہوا دیکھا ہے۔ کئی انھوں نے اپنی تصانیف میں اپنا نام جلد بھی لکھا ہے۔ کیا بوالعجبی ہے انگریز انھیں مولوی سمجھتے رہے اور اہل دہرہ دہری۔

زاہد تنگ نظر نے مجھے کافر جانا

اور کافر یہ سمجھتا ہے سلمان ہوں میں

عبدالرحیم نے تاریخ، ریاضی اور فلسفہ و ادب پر ضخیم کتابیں تحریر کی ہیں۔ چند مشہور کتابوں کے نام یہ ہیں، کارنامہ حیدری، شکرت بیان، الانوار المشرقیہ فی الاسرار المنطقیہ، علم ریاضی اور سائنس پر پانچ جلدیں اور انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کا ترجمہ ان کتابوں میں شامل ہے۔ عبدالرحیم گورکھ پوری کا انتقال ۲۶ دسمبر ۱۸۵۶ء مطابق ۲ جمادی الاول ۱۲۷۳ھ بروز دوشنبہ کلکتہ میں ہوا اور اپنے مکان میں ہی دفن ہوئے۔

عبدالرحیم گورکھ پوری کی تصانیف کا مطالعہ کرنے سے فہم و دانش کا ایک جہان آباد نظر آتا ہے۔ تعجب جو تا ہے کہ عبدالرحیم جیسا دانش ور اور فلسفی شہرت اور منزلت کے اس مقام تک نہیں پہنچ سکا جس کا وہ بجا طور پر مستحق تھا۔ میرے نزدیک اس کا ایک سبب یہ ہو سکتا ہے کہ اس کی بیشتر تصانیف فارسی یا انگریزی زبان میں ہیں اور فارسی کا طعن ہمارے یہاں

نہ کے برابر ہے۔ دوسرا سب اس کے دہری ہونے کا پرچار اور انگریز دوستی ہو سکتا ہے۔ بہر کیف عبدالرحیم کی چند تصانیف کا مختصر تعارف پیش کیا جا رہا ہے جو محض نمونہ از خرواک کے مصداق ہے۔

شکرتِ بیان

شکرتِ بیان کا قلمی نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی لاہور کی ملکیت میں ہے۔ میں نے خود دیکھا ہے۔ دراصل یہ خود نوشت سوانح ہے لیکن درمیان میں بعض فارمولے جبر و مقابلے کے ہیں۔ کہیں پرہیت و نجوم پر بحث ہے تو کہیں خالص علمِ کیمیا اور ریاضی کے فارمولوں پر بحث کی گئی ہے۔ خطوط کا آخری حصہ ان کے کسی شاگرد کے قلم کار بین منت ہے جس میں عبدالرحیم کا اردو فارسی کلام اور پھر ان کی بیماری اور انتقال کا حال قلم بند کیا گیا ہے۔

کارنامہ حیدری

ٹیپو سلطان اور ان کے خاندان کی تاریخ ہے۔ غالباً ٹیپو سلطان پر یہ سب سے پہلی کتاب ہے۔ یہ کتاب کلکتہ ہی کے کسی پریس سے چھپی اور اب نایاب ہے۔ کتاب بہت سلیس فارسی میں لکھی گئی ہے۔ متقی اور سجع انداز تحریر سے عموماً گریز کیا گیا ہے۔ یہ تاریخ آج بھی سلطنتِ خداداد پر کام کرنے والوں کے لیے مستند ماخذ کا حکم رکھتی ہے۔

آئینِ اکبری

آئینِ اکبری کی تدوین کا کام بھی عبدالرحیم کی فہرستِ تالیفات میں اہم ہے۔ اس کی تالیف پر انھیں فورٹ ولیم کالج کے پرنسپل نے آمادہ کیا تھا اور اس کام میں مدرسہ عالیہ کے افسر مدرس آغا احمد علی بھی ان کے معاون تھے۔ آئینِ اکبری کا یہ ایڈیشن ایشیاٹک سوسائٹی پریس نے ۱۸۷۷ء میں شائع کیا۔ یہ کتاب چار ضخیم جلدوں میں شائع کی گئی۔ آئینِ اکبری کی اس تدوین کو دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ عبدالرحیم گورکھ پوری نے تحقیق و تدوین کے جو اصول وضع کیے تھے وہ آج کے جدید ترین اصولوں سے ہم آہنگ ہیں۔ انھوں نے چھ مختلف نسخوں کی مدد سے اس کی تدوین کی

ہے۔ ہر فنسے کی اہمیت اور تسامحات پر بحث کرتے ہوئے قدیم ترین نسخے کو بنیاد بنایا گیا ہے۔ یہی نہیں بلکہ ان فنون کو الف۔ ب۔ ج۔ د۔ ر۔ س کے ناموں سے منسوب بھی گیا ہے جو آج کے جدید ترین اصول و ضوابط کے مطابق ہے۔

ابھی تک جن کتابوں کا ذکر کیا گیا وہ فارسی زبان میں ہیں اور اب جس غلطی کا ذکر کیا جا رہا ہے وہ اردو زبان میں اردو ہی کی قواعد سے متعلق ہے۔ یہی مراد ہے دستور اردو زبان سے۔

دستور اردو زبان

خدا بخش لاہوری جی نے اردو قواعد سے متعلق 'دستور زبان اردو' کا ایک علمی نسخہ موجود ہے۔ میں اس نسخے پر قدرے تفصیل سے روشنی ڈالنا چاہتا ہوں اس کے دو سبب ہیں پہلا سبب تو یہ ہے کہ یہ میری معلومات کی حد تک اردو قواعد کی قدیم ترین کتاب ہے۔ میں گٹکرسٹ کی گریمر کو اس زمرے میں داخل کرنا نہیں چاہتا۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ وہ پہلے ہندوستانی ہیں بلکہ پہلے اردو والے ہیں جنہوں نے زبان کا لسانی نقطہ نظر سے مطالعہ کیا اور نہ تو کسی کے بعض اہم اصول وضع کیے۔ چنانچہ رسالے کی غرض و غایت پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی ہے:

"اگرچہ قریب سو برس سے اس زبان میں رسم شاعری کی جاری ہوئی ہے۔ چونکہ اکثر یہ زبان جاہلوں کے استعمال میں رہی ہے۔ ہنوز اس میں وہ تہذیب اور درستی اور انفرانشن و جہتی کہ چاہیے پیدا نہ ہوئی اور صرف دنجو اس کی اب تک ضبط و ربط کے ساتھ لکھی نہ گئی۔ اسی جہت کے لیے اس ملک کے لوگ اس زبان میں دو چار شعر حسبِ خواہ کہہ سکتے ہیں پر نہ لکھنا کچھ نہیں جانتے اور جو کدھی دو چار سطریں لکھتے ہیں تو طرزِ اسلوب پارسی ترکیبوں سے اس قدر بھر دیتے ہیں کہ پڑھنے والوں کو اس سے نفرت ہوتی ہے۔ کیوں کہ وہ بیت المال عبارت نہ پارسی ہے نہ ہندی۔ تھوڑے دنوں سے بدولت حضرات برطانیہ کے نہ تو کسی کی رسم اس زبان میں پیدا ہوئی۔ افسوس بڑے تعجب اور شگفت کا مقام ہے کہ

ہماری زبان و تواریخ وغیرہ کو بیگانے سکھلا دیں، جن کو چاہیے تھا کہ ہم سے سیکھتے۔“

اس رسالے کے ذریعے اردو میں پہلی بار لسانیات کے اصول وضع کرنے کی ابھی کوشش کی گئی ہے۔ عبدالرحیم نے حروف کو اصوات کے لحاظ سے مصوتوں اور معصوتوں میں بانٹا ہے اور ان کے ذیلی اقسام کیے ہیں۔ لائق معصفت نے اردو حروفِ تہجی میں چوبہ اصوات کو شامل کیا ہے اور اس طرح ان کے نزدیک اردو میں ۴۹ حروف تہجی ہیں۔ اردو کی دایہ آوازوں کو سب سے پہلے عبدالرحیم نے ہی حروف کی شکل میں قبول کیا۔ بہت بعد میں ۱۹۲۵ء میں ریش چندرین نے یہی خیال پیش کیا۔ گو رکھ پوری نے مصوتوں کو مدہ اور معصوتوں کو سرت صیح کا نام دیا ہے۔ انھوں نے مصوتوں کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ یہی نہیں کہ صرف ان کی درجہ بندی پر التفاکیب ہو بلکہ انتہائی باریک بینی اور نکتہ سنجی سے ان کے استعمال کو بھی واضح کیا ہے۔ چنانچہ دایہ نغی کے محل استعمال پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

یہ (ہ) حروف علت ہے جسے دایہ نغی اور دایہ سکتہ بھی کہتے ہیں
اردو میں کئی تلفظ رکھتا ہے کدھی اس کو آواز الف کے دیتے ہیں چنانچہ
مصرع رفیع سودا:

بندہ ہے کسی کا و پرستار کسی کا

اور کبھی آواز زیر کی جیسے:

جہاں دار کس لالہ رو پر مورا

جگر میں جو ہیں داغ کالے ترے

اور برسیل ندرت آواز زیر کی چنانچہ اس بیت میں

اگر آنسو بھر آئے پی گئے ہم

کو مد نظر آبرو تھی کسی کی

موجودہ علم لسانیات کی رو سے سی (۷) اور داؤ (۷) اکثر نیم مصوتوں کا کام کرتے ہیں۔ ان نیم مصوتوں کو عبدالرحیم نے ’دوگانے‘ کا نام دیا ہے۔ دوگانے سے مراد ان الفاظ سے ہے جن

میں دو مصوتے ہوتے ہیں۔ جیسے کچیے۔ کھانے۔ ہائے۔ بھاؤ۔ ہوٹے وغیرہ۔ ماہرین لسانیات کا خیال ہے کہ ان میں آخر میں آنے والے مصوتے غیر مسموع ہیں۔ اس لیے انہیں نیم مصوتوں کا نام دیا گیا ہے۔ امر حیرت ہے کہ اب سے تقریباً دو سو برس پہلے جب کہ مشرق تو کیا مغرب بھی علم لسانیات سے کم ہی واقف تھا، یہ معلومات اور زبان کی بعض شناسی عبد الرحیم کے حصے میں کہاں سے آئی۔

در چرتم کہ بادہ فروش از کجاشنید

مقام حیرت اس لیے نہیں کہ مبداء فیاض نے عبد غالب کو اپنی نیازیوں سے مالا مال رکھا تھا۔ انق شاعری پر غالب، مومن، ذوق، آشفق، صہبائی اور میر انیس درخشاں ہیں تو نشر میں سرسید و حالی، ماسٹر رام چندر، مولوی محمد حسین آزاد اپنا جاوید حکار ہے ہیں۔ ایک طرف راجہ رام موہن رائے ہیں تو دوسری طرف عبد الرحیم گورکھ پوری۔ گویا ہر فرد تاریخ کا درجہ زریں ہے لیکن عبد الرحیم گورکھ پوری بیک وقت ادیب و شاعر، تاریخ نگار، فلسفی، ماہر لسانیات، مترجم اور رباعی داں ہے یعنی مغربی اصطلاح میں "رینیسانس مین"۔

برٹولٹ برنیت کی شخصیت: ایک مختصر تجزیہ

شام لال / ترجمہ: خیر النساء مہدی

جان فیوجی (John Fuegi) کی بُت شکنی ایک چھوٹی نوکیلی ہٹوڑی سے شروع ہوتی ہے جو ایک قادی کو حیران کر دیتی ہے۔ اُسے بھی (شاید) افسوس ہوگا کہ جس طرح اس نے برنیت کی ہاں اور عیاں خصوصیات کی کھوج کی ہے اور اس نے یہ سوانح حیات لکھی ہے شاید وہ خود بھی حیران ہوگا کہ برنیت اپنے دوستوں اور عشاق کے ساتھ نہایت سردہری اور کینگی کا برتاؤ کرتا تھا۔ برنیت دکھاوے کے لیے خود کو "غریب" دکھاتا تھا جبکہ وہ خاصاً "امیر" تھا۔ خیالات اور عمل میں اتنا تفاوت کم نہیں ہوتا ہے۔ یہ کسی "ہوسکار" کی رد تشکیل نہیں ہے وہ ایک پختہ کار بشرہ و محقق کی طرح بہت سی معلومات جمع کرتا ہے۔ وہ چھوٹی چھوٹی باتوں کے لیے برنیت کے پوشیدہ نہاں خانوں کی تلاش بھی کرتا ہے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے وہ ابرنیت (جو باتیں سُرُفعل کہتا تھا اسے وہ ابرنیت) اپنی نجی زندگی میں نہیں دوہراتا تھا۔ شاق (shock) کہ بات تو یہ ہے کہ اپنی دوئم شخصیت سے وہ واقف ہوتے ہوئے بھی اپنے اجاب اور عشاق کے ساتھ نہایت ظالمانہ اور سردہری کا سلوک کرتا تھا۔

جان فیوجی نے ایک نام نہاد "انقلابی" کے مجسمے کو نہایت زیر کی سے پاش پاش کیا ہے۔ یہ موجودہ عہد کی ایک خصوصیت ہے کہ وہ اپنے کلچری ہیروز (Cultural Heroes) کو اپنا

”آدرش“ بناتا ہے اور جلد ہی انھیں پامال کر دیتا ہے۔ ان عوامی آدرش جیتوں کی زندگی اتنی مختصر نہیں ہوتی ہے۔ وہ ایک عرصے تک عوام کے ذہنوں پر دھندلے نقوش کی طرح رہتے ہیں ایک ایسے عہد میں جب نزدیکی چہرے (Close Ups) عیاں ہو جاتے ہیں تو غاصلوں کی یہی ضروریات ہیں انھیں چنانہ محال ہو جاتا ہے۔ آدمیوں اور اشیاء کا بہت قریبی مطالعہ وہ نسخہ ہے جو سانس خراب ہو کر کرنا کر دیتا ہے۔

ٹی وی اور فلم نے نزدیکی چہرے کو سامنے لا کر یہ سلسلہ قائم کیا ہے فلمی ہدایت کار اپنے سامعین کی خوشنودی کے لیے سونے کے کمروں کے عیاں مناظر بھی پیش کرتا ہے۔ اچھے یہ مضمون ترجمہ کرنے موٹ اچانک ایک مشہور فارسی کا شعر یاد آ گیا ہے۔ سنئے۔

واعظاں کیں جلوہ بر عراب و منبر میکند

چوں بہ خلوت میر و زند آں کار و دگر میکند

ٹی وی صرف اہم واقعات کی اطلاعات ہی نہیں دیتا ہے، وہ ہنگاموں کے مناظر بھی پیش کرتا ہے۔ سوانح نگار کی ایک کمزوری ہے کہ وہ تصویریں نہیں دکھا سکتا۔ وہ اپنے اندر میکانہ انداز کیفیت ضرور پیدا کر سکتا ہے اس کے پاس العاطف کا خزانہ ہے وہ فلمی ہدایت کار کے مقابلے میں زیادہ گیرائی اور اور گہرائی سے واقعات اور مشاہدات کو پرکار بنا سکتا ہے۔ سوانح نگار اپنے کردار کے بارے میں دلائل پیش کر سکتا ہے اور ان کی پیچیدہ شخصیتوں کے پیچ و خم کی گہرائی کھول سکتا ہے۔ آج کل بہت سی سوانح عرویں پر فلیں بنائی جا رہی ہیں۔

ایک مجبور بنے نہایت بے کسی اور اداسی کے لمحوں میں کہا تھا کہ بریخت انھیں ہمیشہ (Shit) سمجھتا تھا۔ ریڈیکلس (Radicals) حلقوں کے لیے ہدایت ہے کہ اب بازار (Markets) اور علیحدگی (Alienation) زندگی کے برہنہ میں در آئے ہیں۔ بریخت ایک بہت اہم نام تھا۔ بریخت کی ایک مجبور بنے اس سے اپنے ڈرامے کی تصدیق کرانا چاہتی تھی تاکہ وہ ڈرامہ فروخت ہو سکے۔ ذرا اس منظر پر نظر ڈالیے۔ ایک غریب ڈرامہ نگار نہایت بوسیدہ کپڑے پہنے ہوئے اپنی (Wages) میں اضافے کی انگلیں کرتے ہیں۔ کیا بریخت پر احساس مجرم بھی نہیں ہوتا ہے؟ ان سنگین حالات میں ریڈیکلس کو دکھانا نہیں پسند کرتا تھا۔ اسے اپنے بورژوازی وجود کو قائم رکھنا تھا ورنہ وہ

(بریت) کیسے اپنی بری کے لیے ایک نہیں دو گم کوٹ حکام سے حاصل کرنے کی کوشش کرتا؟ اسے معلوم تھا کہ ملک نہایت خراب معاشی و سیاسی بحران سے گزر رہا ہے۔ مشرقی جرمنی کے عوام نے جب بغاوت کی وہ خاموش رہا تھا۔ یہ کوئی نئی بات نہیں ہے۔ گنٹر گراس (Gunter Grass) نے اس موضوع پر ایک بہت اچھا ڈرامہ بھی لکھا ہے جس میں بریت کی مفاہمت پرستی کو نمایاں ہے۔ بریت اکثر آتشیں موضوعات پر مفاہمت سے کام لیتا تھا گنٹر گراس کے ڈرامے میں جبکہ نگار (مزدوروں) (Ulbricht & Grotewohl) کے نام لیتے ہیں تو وہ بریت (Sinus & Brutus) کا ذکر کرتا ہے مزدور جب اس کا (بریت) نام لیتے ہیں تو وہ شکسیر (Shakespeare) کے حوالے دیتا ہے مزدور مارکس کا ذکر کرتے ہیں تو وہ (بریت) (Livy) کا نام لیتا ہے مزدور اس کی حمایت چاہتے ہیں وہ (بریت) روم کے (Plebiens) کا ذکر کرتا ہے۔ گنٹر گراس کے اس ڈرامے میں (Plebiens) جیت جاتے ہیں اور مزدوروں کی شکست فاش ہوتی ہے۔ یہ پوری حقیقت نہ سہی اس لیے کہ مسائل بہت پیچیدہ ہیں۔ بریت ۱۹۵۳ء کی بغاوت کے خلاف تھا۔ لیکن اپنے ضمیر کی بے چینی کو چھپا نہیں سکا۔ جب حکمران کہتے ہیں کہ عوام کے یقین کو جیتنے کے لیے بغاوت کو کپلنا ضروری تھا تو وہ اپنے وجود کی سلامتی کے لیے ایک نہایت اچھی طرزِ نظم لکھتا ہے۔ شاید یہ نظم ہی اس کی پناہ گاہ تھی،

جون، مارچ ۱۹۵۳ء کی بغاوت کے بعد
ادبا کی یونین نے اشتہارات تقسیم کیے۔ اسٹالینے میں!
اس میں لکھا تھا کہ حکومت عوام کا اعتماد کھو چکی ہے
کیا یہ آسان طریقہ نہیں ہوگا کہ عوام کو بے دخل کر دیا جائے
اور نئے عوام کو منتخب کیا جائے۔!

نظم کا طرزِ انداز حکومت کو مجروح کر سکتا تھا لیکن بریت نے چالاکی سے کام لیا اور اپنی زندگی میں اس نظم کو شائع نہیں کیا گو کہ (شاید) اس کے ضمیر کو کچھ آرام مل گیا ہوگا۔

سمجھ میں نہیں آتا کہ بریت کس طرح گیلیلو (Galileo) کو مورد الزام ٹھہراتا ہے کہ گیلیلو نے سائنس کو برباد کیا تھا۔ اس لیے کہ گیلیلو نے مفاہمت کر لی تھی، اس نے کیسے یہ اندازہ

لگایا تھا کہ وہ خود پہ بولنے کی جرات نہیں رکھتا ہے تو بے چارہ گیلی لو کہاں سے بہت لاتا۔ بات یہ نہیں ہے کہ خون نے برنیت کے حسیات کو مردہ اور ذہن کو ناکارہ کر دیا تھا وہ عوام اہلک میں اپنے لرنج کو اپنے احساسات سے الگ رکھنا چاہتا تھا کہیں یہ تو نہیں کہ وہ منہ پر اشتیاء کا ایک مسہر ہو کر رہ جائے۔ المیہ یہ نہیں ہے کہ وہ ذہن کو بیدار اور خود کو خاموش رکھنا چاہتا تھا بلکہ نقاب ہی کو اپنا اصلی چہرہ سمجھتا تھا اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اپنے محرکات کے بجائے فریب دہی کو اہم سمجھتا تھا اس لیے وہ دوہری گفتگو (Double Talks) کا عادی تھا۔ ستم ظریفی یہ ہے کہ اس طریقہ کار کے باوجود خود کو نہایت خیر محفوظ سمجھتا تھا ایک مثال یہ ہے کہ وہ (Austrian) پاسپورٹ رکھتا تھا۔ دوسرے غیر ملک میں خاصی رقم جمع کر رکھی تھی اس کے باوجود وہ مغسربی بورژوازی لوگوں کی واہ واہ کا خواہاں بھی تھا وہ مشرقی جرمنی کے حکمرانوں سے نالاں تھا یہ بھی اشتہار کی حقیقت پسندی کی نقاب پہنے رہتا تھا۔ ایک واقعہ ایسا ہوا کہ اس کے ڈرامے (Unfaust) کا ایک کردار شخص، جیل میں ڈال دیا گیا۔ خود یہ حیران تھا آخر (Ulbricht) کو ممانعت کرنی پڑی تھی۔ ہم اس کی اجازت نہیں دیں گے کہ گئیٹے (Goethe) کے ڈرامے کی ہیئت ہی بدل دی جائے اور Faust کا جرمنی میں مفکرمہ اڑایا جائے۔ اس حکم نامے کو سن کر برنیت کو شدید کوفت ہوئی ہوگی مگر وہ خاموش رہا تھا۔

فوجی (Fuegi) کی سات موصفات کی کتاب کا ہر ورق نہایت فکر خیز اور دلچسپ ہے۔ ہم کو اندازہ ہے کہ مکمل آمریت اور ادیب کے درمیان کتنے مصائب کا سامنا کرنا پڑا ہوگا۔ یاترناک اور (Annakhatova) اور کتنے ہی شعراء اور اداکار کو جھوٹ نہیں بولنا پڑا اور وہ ہر قسم کے مصائب اور زلتیں سہتے رہے تھے اور اپنے وطن میں رہ کر بھی وہ تمام افراد "جلاوطن" تھے۔ برنیت کی طرح ممانعت نہیں کی تھی۔ برنیت وفادار تھا۔ اس نے حکمرانوں سے کبھی ایسے سوالات نہیں کیے جو حکمرانوں کو پریشان کریں شاید اس لیے کہ اس کا تھیٹر اور گھر وہیں تھا۔ اس نے احتجاج کی کوشش ہی نہیں کی جب کہ اس کے کئی احباب (Gulag) بھیجے جاتے تھے۔ اس نے اپنی بے حرمتی تک برداشت کر لی جب ایک معمولی سرکاری افسر نے کہا کہ وہ گئیٹے (Goethe) کی توہین برداشت نہیں کر سکتا۔ یہ مسئلہ نہیں ہے کہ فوجی (Fuegi) کے بیان کردہ سارے واقعات صحیح ہیں یا نہیں بلکہ

استنادات پیش کیے گئے ہیں۔ سوال یہ نہیں ہے کہ کتاب میں بریخت کے کردار، اس کے تعصبات، اس کی کمزوریاں کیا تھیں ان تمام خایموں کے باوجود وہ ”سرخرو“ آدمی تھا۔ بریخت کے ڈراموں کے شائقین کے لیے اس کے ڈرامے کی تکنیک بہت اہمیت رکھتی ہے۔ فوجی بریخت کی شخصیت کا تجزیہ بڑی دلہری سے کرتا ہے لیکن فوجی نے کہیں بھی یہ نہیں لکھا ہے کہ مکمل آمریت میں رہنے سے اس کے فن پر کیب اثر پڑا تھا۔ اس دلچسپ کتاب میں بھی کئی خایاں ہیں اس نے فن کار اور فن کو الگ الگ کیے ہٹ کی ہے۔ یہ عمل جابھی صرف بریخت کی شخصیت تک محدود ہے۔ اس کے ڈراموں اور نظموں کو نظر انداز کیا گیا ہے شخصیت اور ماحول ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ بریخت نے جرمنی کو بہت کم لکھا تھا شاید فوجی نے اس لیے ذکر نہیں کیا کہ وہ اپنی پہلی کتاب میں بریخت کے ڈراموں پر بحث کر چکا تھا ناقابل برداشت حالات میں بھی فن کار اپنا کام کرتے رہتے ہیں۔ آج بھی اس کے ڈرامے اور نظم قابل مطالعہ ہیں مگر اس کی مجرد شخصیت پر تنقید کرنے کی ضرورت تھی اور وہ اس کتاب میں موجود ہے۔ اس کتاب کا مجموعی اثر نہایت افسردہ گی کا ہے۔ نظریات اور شخصیات میں ہمیشہ کش مکش جابھی رہتی ہے۔ بریخت ”بزدل“ تھا یا نہیں؟ وہ یقیناً مفاہمت پرست تھا اور پھر کس کو اپنی جان پیاز نہیں ہوتی۔! افسوس یہ ہے کہ بریخت کو جس طرح سمجھا جا رہا ہے وہ دیا نہیں تھا۔! ♦♦

(یہ مختصر تبصرہ شام لال نے (Biblio) کے دوسرے شمارے مئی جون ۱۹۹۵ء میں کیا تھا میں نے اس کا ترجمہ اس لیے کیا کہ دو ایک سال پہلے بریخت کا جشن منایا گیا تھا اور اسے آج بھی تنقیدی نظر سے نہیں پڑھا جا رہا ہے۔ خ م)

ایڈن رائیٹنگ

ادبیات احمد

ایڈن رائیٹنگ سے ہماری ملاقات رفتہ رفتہ ہوئی۔ پہلے خط و کتابت شروع ہوئی، خطوط آتے جاتے رہے۔ پھر ٹیلی فون پر گفتگو رہی اور بالآخر بالمشافہ ملاقات کی فوج آئی۔ ہوا یوں کہ ایڈن رائیٹنگ مارورن النیائے یونیورسٹی میں اکناکس ڈپارٹمنٹ کے گریجویٹ پروگرام کے اسٹوڈنٹس ایڈوائزر تھے۔ جب ان کے شعبے نے پل ایچ ڈی پروگرام میں داخلے کے لیے ہماری درخواست منظور کر لی تو ابھی ہم ہندوستان میں ہی تھے کہ ان کے خطوط آنے لگے۔ ظاہر ہے یہ خطوط مکمل طور پر سرمایہ نوعیت کے ہوتے تھے جن میں غیر ملکی طالب علموں کو مختلف طرح کی ہدایات جاری کی جاتی تھیں۔ لیکن ان تمام خطوط میں یہ تاکید ضرور ہوتی تھی کہ یونیورسٹی پہنچتے ہی فہرے فوراً رابطہ قائم کرو۔

چنانچہ ہم نے حسب ہدایت پہنچتے ہی انہیں گھر پر فون کیا اور کہا:

”ایز ایٹ ڈاکٹر ایڈن رائیٹنگ؟“

جواب ملا ”یس۔ ایٹ از ہی“

ہم تو ”ایٹ از می“ سننے کے لمحوں میں تھے۔ صیغہ متکلم کے لیے صیغہ غائب کے استعمال نے ہمیں

بہت گڑبڑ دیا۔ چنانچہ ہم نے اب کے وہی سوال ذرا گہرا کر پوچھا:

”مے آئی اسپیک ڈو ڈاکٹر ایڈن رائیٹنگ؟“

جواب آیا ”یوے“

ہماری تو سمجھ میں ہی نہیں آیا کہ اب کیا کریں۔ ایک لمحے کے لیے خیال آیا کہ ٹیلی فون بند کر دیں لیکن پھر سوچا شاید اس کو تو بڑی بد تہذیبی تصور کیا جائے۔ اس لیے ہم نے پھر مجاہد سے یا تقریباً دو دینے والے انداز میں عرض کیا کہ میں ایڈن رائٹنگ سے بات کرنا چاہتا ہوں۔ پلز بات کرو اور پیجیے تو بڑی عنایت ہوگی۔ اُدھر شاید وہ بھی تاڑ گئے تھے کہ فون کے دوسرے سرے سے بات کرنے والا انگریزی زبان اور امریکی ہوں کا رموز آشنا نہیں ہے اس لیے وہ بھی بھٹکنا مٹ پڑا تر آئے۔ بولے۔ ”ارے بھائی۔ میں ہی ایڈن رائٹنگ ہوں اور بول رہا ہوں۔ فرمائیے۔ آپ کی کیا خدمت کی جائے۔“ عرض کیا کہ ہم تو آپ کے حکم کی تعمیل کر رہے ہیں۔ آپ ہی گزشتہ چھ ماہ سے مصر ہیں کہ یہاں قدم رنج فرماتے ہی آپ کو اطلاع دی جائے۔ سو ہم نے آپ کو اطلاع کر دی۔ اب آپ جو سمجھاؤ دیں سو دیا کیا جائے۔“ فرمایا کل صبح ’جسٹیشن کرائے سے پہلے میرے دفتر میں آ جاؤ۔‘ ہم نے عرض کیا۔ ”امریکہ میں صبح کتنے بجے ہوتی ہے۔ انڈیا میں تو کنٹرول کے دس بج جاتے ہیں۔ لیکن صبح نہیں ہوتی۔“

بولے ”سات بجے میں تمہیں دفتر میں ملوں گا۔ باقی باتیں وہیں ہوں گی۔“

دوسرے دن ’جب ہم صبح کے سات بجے شعبہ معاشیات میں واقع ان کے دفتر پہنچے تو وہ ہم سے پہلے آچکے تھے۔ اٹھ کر استقبال کیا، اٹھ تلایا، کافی منگوائی اور گفتگو شروع ہوئی۔ انگریزی کو کلمات ہے کہ پہلا تاثر ہی آخری تاثر بھی ہوتا ہے۔ ڈاکٹر رائٹنگ کا پہلا تاثر ہمارے اوپر اچھا پڑا۔ گورے لیے، اگرچہ فٹ کے نہ ہوں گے تو اس کے قریب ضرور ہوں گے۔ چھریسے بدن کے مائیک، مسکراتا بواچہ، نرم ہنس، ہمیشہ مسکرا کر بات کرتے۔ اُس دن تو ہم لوگوں نے زیادہ بات نہ کی، انھوں نے ہمارے قطعی پس منظر کے بارے میں چند سوالات کیے اور ان کو رنر پر نشانات لگا دیے جو ان کے خیال میں اس سمسٹر میں ہمارے لیے ضروری تھے۔

اگلے دو سال تک ہمیں ایڈن رائٹنگ سے بار بار ملنا پڑا۔ اس لیے کہ اکیڈمک پروگرام کی کوئی بھی منزل، اکیڈمک ایڈوائزر کے بغیر طے نہیں ہو سکتی۔ بعض اکیڈمک ایڈوائزر بڑے اذیل ہوتے ہیں اور طالب علم کی پسند، ناپسند، اُس کی ترجیحات اور ضروریات کا کوئی خیال نہیں

کہتے۔ ایڈلن رائیلنگ کا یہ طریقہ نہیں تھا۔ وہ طالب علم کی پسند ناپسند کا خیال رکھتے تھے۔ اُن سے آپ کہہ سکتے تھے کہ ملاں ٹیچر ہمیں پسند نہیں ہے جس طرح وہ ناک سکڑتا ہے مجھے اُس کی شکل دیکھ کر غصہ آتا ہے۔ اگر میں اُس کی کلاس میں دو دن اور رہا تو ضرور اُس کی ناک کا بانسہ لوٹ جائے گا۔

جب آپ یہ سب کچھ کہہ چکے ہوتے تو رائیلنگ آپ کی طنز مسکرا کر دیکھتے جیسے کہہ رہے ہوں کہ ہاں میں تمہاری شکل سمجھ گیا ہوں۔ یہ تو شدید مسئلہ ہے۔ اوّل مل جل کر اس مسئلے کا حل تلاش کرتے ہیں پھر یونیورسٹی کی کورس ڈائریکٹری اٹھالیے تاکہ تلاش کریں آبا اس مسٹر میں کوئی دوسرا لیکچر یہی کورس پڑھا رہا ہے یا نہیں۔ ایک متعلقہ شعبے کے پروگرام کے مطابق اب یہ کورس کب پڑھایا جائے گا اور کون اسے پڑھائے گا۔

امریکن رواج کے مطابق بہت جلد ہم اور ڈاکٹر ایڈلن رائیلنگ ایک دوسرے کو پہلے امول سے مخاطب کرنے لگے۔ وہ ہمیں اوصاف کہتے اور ہم انہیں ایڈلن کہتے۔ آخریری میں یوں بھی آپ جناب کی زیادہ گنجائش نہیں ہوتی۔۔۔ طابوسی لوگوں کی بہت امریکن زیادہ غیر رسمی ہوتے ہیں۔ اکیبوں کا المیہ ہے کہ وہ زیادہ دیر تک رسمی رہ بھی نہیں سکتے بعض امریکیوں میں جس مزاج بھی بہت پائی جاتی ہے۔ ایڈلن رائیلنگ بھی اچھے خاصے مزاجیہ مزاج کے تھے اور پلٹے پھرتے ایسے بچلے نہ تے کر جاتے کہ گفتگوں مزہ لیا کیجیے۔ ان کے زیادہ تر جملے تو ذہن سے نکل گئے اور پھر کوئی آج کل کی قریبات نہیں بفضل خدا سے کوئی چوتھائی صدی سے اوپر ہوا چاہتا ہے لیکن ایک پوزیشن تو ایسی گزری جو بھلائے نہیں بھولتی۔

ہوا یہ کہ ایڈلن رائیلنگ اکن میٹرکس پڑھایا کرتے تھے۔ اس میں کورس کا ایک بڑا حصہ کمپیوٹر پروگرام کے ذریعے کیا جاتا تھا۔ اب آپ جانیے کہ اس وقت تک پی سی تو ایسا نہیں ہوئے تھے۔ یونیورسٹی میں ایک مرکزی کمپیوٹر تھا جس کے ٹرنل جا بجاتھے۔ ہم نے اس سے قبل کبھی کمپیوٹر پر کام بھی نہیں کیا تھا۔ اس کے لیے کارڈ پینچ کرنا ہوتے تھے جو بجلی کی خود کار مشینوں کے ذریعے ہوتا تھا۔ یہ مشینیں اس قدر تیز رفتار تھیں کہ کچھ نہ پوچھیے۔ ادھر ہماری سست رفتاری۔ ابھی ایک کارڈ پورا پینچ نہیں ہوا کہ دوسرا آ موجود ہوا۔ اس سے ابھی پٹے نہیں کہ تیسرا اکھڑا ہوا۔ اس

ساری افراتفری کا نتیجہ یہ ہوتا کہ شیش جام ہو جاتی۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہمارا ٹرم پیپر لیٹ ہو گیا۔ ایک دن جب ایڈیٹرز رائٹنگ نے ذرا سختی سے باز پرس کی تو ہم نے پوری کہانی بے کم و کاست اُن کے گوش گزار کر دی۔ پہلے تو دل چسپی اور توجہ سے سنتے رہے۔ پھر اپنے خاص انداز میں مسکرائے۔ بولے:

”تم تو انڈین ہونا؟“

”جی ہاں۔ ہوں تو!“

”پنرجم میں تو تو اس کرتے ہو گئے؟“

”جی نہیں۔ پنرجم ہمارے عقیدے کا جزو نہیں۔ جناب آپ لوگوں کا تصور ہندو ہی ناقص ہے انڈیا کا کوئی اسٹریٹا پ نہیں ہے۔ انڈیا از نو کا پبلکس فاریو۔ ہندوستان میں صرف ہندو پنرجم کو مانتے ہیں۔ بہت سے ہندو بھی نہیں مانتے۔ اور مسلمانوں، عیسائیوں، سکھوں اور بودھوں کے نزدیک تو اس کا وجود بھی نہیں؟“

”چلو پھر تو بات گئی؟“

”نہیں نہیں آپ کیسے۔ ہم جس مسئلے پر بات کر رہے تھے اس کا پنرجم سے بھلا کیا تعلق؟“

”نیو رائٹڈ“

”نہیں بتائیے نا۔ آپ کیا سوچ رہے تھے؟“

”میں سوچ رہا تھا کہ اگر تم پنرجم مانتے ہو تو بات بن جاتی۔ اگلے جنم میں تم کمپیوٹر بن جاتے۔ پھر تو کوئی مسئلہ نہ رہتا کارڈ پینچ کرنے کا!“

You could have taken all your revenge

امریکی نظم تعلیم میں ایڈوائزمنٹ ایک خاص اور اہم جزو ہوتا ہے۔ چند طلباء کے ایک گروہ کو ایک استاد کے سپرد کر دیا جاتا ہے جسے اکیڈمک ایڈوائزر (تعلیمی مشیر) کہتے ہیں۔ اس کا کام ہوتا ہے کہ وہ طلباء کو تعلیمی مشورے دے۔ ان کی تعلیمی ترقی پر نظر رکھے۔ اُن سے اُن کے مسائل ڈسکس کرے اور اگر کسی کو کوئی مسئلہ درپیش ہو تو اُسے حل کرنے کی کوشش کرے۔

اچھے ایڈوائزر اس سے بھی ایک قدم آگے جاتے ہیں۔ وہ اپنے طلباء کی زندگی میں دلچسپی

لینے کی کوشش کرتے ہیں۔ معلوم کرتے ہیں کہ طالب علم کی دُپسپیاں کیا ہیں؟ وہ اپنا وقت
 ان مسائل میں گزارتا ہے۔ کہیں وہ ایسے کسی جذباتی سننے کا شکار تو نہیں جو اس کی تعلیم کا گردگی
 پر اثر انداز ہو۔ غالباً انھیں خیالات کے ہمیشہ نظر ایک دلی انھوں نے مجھ سے دریافت کیا:
 ”اوصاف۔ تم تو شادی شدہ ہونا؟“

”جی ہاں۔ ابھی شادی کو صرف دو سال ہی تو ہوئے ہیں۔ پھر میں یہاں آگیا۔ ہمارے
 ایک ننھی سی بیٹی بھی ہے۔“

”تم اپنی بیوی کو یہاں کیوں نہیں بلواتے۔ تنہا رہنا بڑا مشکل کام ہے۔ بھی ہم سے تو
 نہیں ہو سکتا۔ معلوم نہیں تم لوگ کس دل گردے کے ہو کہ بیوی بچوں کو چھوڑ کر ہزاروں میل دور
 آجاتے ہو۔“

اس وقت تو بات آئی گئی جو گئی لیکن دو سال بعد جب ہم نے اپنا Comprehensive
 پاس کر لیا تو رائیٹنگ معر ہو گئے کہ میں ٹیچنگ اسٹنٹ کے لیے اپنا کروں اور اپنی فیملی کو
 بلواؤں۔ میں نے اس وقت کہا بھی کہ فل براٹ اسکالرشپ کے ضابطوں کے تحت میں کوئی ایسا کام
 نہیں کر سکتا جن کا معاوضہ ڈالروں میں ادا کیا جاتا ہو۔ خیر وہ دوسرا حصہ ہے لیکن ایڈن نے
 تو اپنا کہا کر ہی دکھایا۔

یہ بھی سچ ہے کہ ایڈن بنیادی طور پر وہ تھے جسے امریکی زبان میں ”فیملی مین“ کہتے ہیں۔ بال
 بچوں والا آدمی۔ جس کی زندگی اس کے خاندان کے محور پر گھومتی ہے۔ حد یہ ہے کہ یونیورسٹی میں
 وہ اپنے دفتر میں کام کرنے کی میز پر ایک گوشے میں اپنے بچوں کی تصاویر اس زاویے پر رکھتے
 تھے کہ وہ ہمیشہ ان کی نظروں کے سامنے رہیں۔ پہلی بار جب میں نے ان بچوں کی تصاویر دیکھیں
 تو بے طرح چونک پڑا۔ تین کے تینوں سیاہ نام تھے۔ ایڈن مجھے دیکھ کر مسکرائے۔ یہ رد عمل شاید
 ان کے لیے نیا نہیں تھا بلکہ متوجہ ہی تھا۔ ایک لمحے کے لیے میرے ذہن میں یہ خیال بے بسی کی طرح
 کودا کہ ایڈن نے کسی سیاہ نام عورت سے شادی کی ہوگی۔ ایڈن اس کو بھی بھانپ گئے۔
 مسات سے بولے: ”میں نے ان بچوں کو گود لیا ہوا ہے۔ یہ تینوں آپس میں بھائی بہن ہیں۔ گود لینے
 والے کے لیے بہتر ہوتا ہے کہ وہ بھائی بہنوں کو ایک دوسرے سے جدا نہ کریں۔ اس طرح بچوں کی

جذباتی زندگی محفوظ رہ جاتی ہے۔

اور ائی گاڈ۔ یہ تو ہم نے کبھی سوچا بھی نہیں تھا کہ ایک خالص گورا آدمی 'خالص امریکن'، ایٹکلوکسیس نسل کا نایندہ، نیل آنکھوں والا، پروٹسٹنٹ، بوٹن براہمن، کالی پٹری والے تین سیاہ فام، افریقی نیگرو بچوں کو گود بھی لے سکتا ہے۔ سر پر انزنگ۔ ویری سر پر انزنگ، ان ڈیڈ ہماری نسل تو امریکہ میں نسل منقرت، فسادات، نسلی علیحدگی پسندی، گورنر جارج ویلس، مالک ایکس اور مارٹن لوتھر کنگ کی خبروں کے ساتھ جوان ہوئی تھی، چشم زدن میں میری نظروں کے سامنے کتنے منظر گھوم جاتے ہیں۔

۱۹۶۳ء

واشنگٹن میں دو لاکھ انسان 'مساوی شہری حقوق کی جدوجہد کے لیے مارچ کر رہے ہیں۔ مارٹن براؤنڈ، برٹ نکاسٹر، جوڈی گارلینڈ اور باب ڈائیلان جیسے اداکار اور فن کار سیاد ناموں کی بانہوں میں بانہیں ڈال کر چل رہے ہیں۔ لیکن میوریل سے مارٹن لوتھر کنگ کی خوبصورت آواز گونج رہی ہے:

"میں نے ایک خواب دیکھا ہے۔ انسانی آزادی اور نسلی برابری کا خواب۔ میرا یہ خواب امریکی روایات کا امین ہے۔ میں نے خواب دیکھا ہے کہ ایک دن امریکن قوم اپنے اس اعلان کا احترام کرے گی کہ دنیا کے تمام انسان برابر پیدا کیے گئے ہیں۔ میں نے ایک خواب دیکھا ہے کہ سابق غلاموں کی اولاد، اور ان غلاموں کے سابق آقاؤں کے بیٹے، ایک میز کے گرد، برابری سے بیٹھے ہونے ہیں۔ میں نے ایک خواب دیکھا ہے..... میں نے ایک خواب دیکھا ہے....!!"

۱۹۶۳ء

اباما کا گورنر جارج ویلس نسلی علیحدگی پسندی کی پالیسی ختم کرنے پر کسی طرح راضی نہیں۔ اباما میں فسادات جاری ہیں۔

۶۱۹۶۳

جان ایٹ کینیڈی کو گولی مار دی گئی۔

۱۹۶۸ء

ایک سفید نام نسل پرست نے ڈاکٹر مارٹن لوتھر کنگ جیم گولیوں سے پھینک کر دیا۔
کیلینفورینا سے کلامز و تک درجنوں امریکی شہر جل اٹھے ہیں۔ امریکی نفرت سے بھبک رہا ہے۔

۶۱۹۷۳

ایک سفید نام ادبکین پروفیسر کی میز پر تین سیاہ نام بچوں کی تصویریں رکھی ہیں۔ ان بچوں کو اس سفید نام نے گود لے رکھا ہے۔ بالآخر شفقت اور محبت نے نفرت پر فتح پائی۔
مارٹن لوتھر کنگ - تمھارا خواب پورا ہوا - تمھارا خواب پورا ہوا۔

آزادی اور برابری، کوکا کولا اور اپیل پائی، موٹر کار اور سب اربن یونگ، ویک اینڈ اور پارٹیاں، عظیم امریکی روایات میں شامل ہیں۔ انھیں عظیم امریکی روایات کی پاسداری میں ایڈن رائیٹنگ نے شیعہ کے طلباء اور اساتذہ کو اپنے گھر پر پارٹی دی ہے۔ ڈیپارٹمنٹ کے طلباء اور اساتذہ لڑکوں اور لڑکیوں کے، جو ہم بھی موجود ہیں۔

ایڈن ہماری طرف سے گلاس لے کر بڑھے :

”آپ تو جانتے ہیں ایڈن“

”ہاں - میں جانتا ہوں - گڑبڑ ڈونٹ ڈرنگ، لیکن یہ نان الگوک پرنج میں نے خاص تمھارے

لیے پھلوں کے رس سے بنایا ہے“

سنس رائیٹنگ لڑکوں اور لڑکیوں کے درمیان گھری ہوئی ہیں۔

”ہوائز اینڈ گالا“ جانتے ہو ایڈن نے یہ مکان خود ڈیزائن کیا ہے۔ اس میں کسی آرکیٹیکٹ

کا ہاتھ بھی نہیں لگا۔ تین سال تک ایڈن نے لائبریری میں آرکیٹیکچر کی کوئی کتاب پڑھے بغیر نہیں

چھوڑی۔ خود مزدوروں کے ساتھ لگے رہے۔ خود کڑیاں پھیلیں، ٹائلیں لگائیں۔ ماں پور ہزبنڈ۔

(My poor husband)

ایڈن اور میں ایک بار پھر کرا گئے۔

”ایڈن۔ میں نہیں جانتا تھا کہ تم اکاؤنٹ ہونے کے ساتھ آرکیٹیکٹ بھی ہو

قابل تعریف!“

ایڈن کے ہونٹوں پر ایک پھسکی مسکراہٹ آگئی۔

”گرہ میں مال نہ ہو تو کیا کچھ نہیں کرنا پڑتا؟“

کیا کیا یہ ناپ ہم کو خپاتی ہیں روٹیاں

۱۹۷۷ء

جولائی کے مہینے میں ہم پی ایچ ڈی کی ڈگری لے کر ہندوستان واپس آ گئے۔ واپسی کے تین چار مہینے کے بعد ہی ہمیں شعبہ معاشیات سے ایک خط موصول ہوا جس کا متن درج ذیل ہے :

”ہم آپ کو انتہائی افسوس سے یہ اطلاع دیتے ہیں کہ ہمارے ساتھی اور آپ کے استاد ڈاکٹر ایڈن رائینگ کینسر کے مرض سے وفات پا گئے۔ مرحوم کی یاد میں ڈپارٹمنٹ ایک چیر قائم کر رہا ہے ہم آپ سے یہ اُمید رکھتے ہیں کہ دیگر تمام سابق طالب علموں کی طرح آپ بھی ان کی یادگار قائم رکھنے میں دل کھول کر حصہ لیں گے۔“

کارِ جہاں بے ثبات!

کارِ جہاں بے ثبات!!

ہندوستان کی تحریک آزادی اور ڈاکٹر مختار احمد انصاری

عظیم الشان صدیق

جو قومیں اپنے معنوں اور مجاہدین کو فراموش کر دیتی ہیں تاریخ بھی انھیں معاف نہیں کرتی۔ ہندوستان کی تحریک آزادی سید احمد شہید (متوفی ۱۸۳۱ء) سے مولانا حفیظ الرحمن (متوفی ۱۹۶۲ء) تک ہزاروں مجاہدین آزادی کے نام وابستہ ہیں لیکن ہم نے کتنے لوگوں کو یاد رکھا ہے۔ ڈاکٹر مختار احمد انصاری بھی انہی حضرات میں ہیں جنھیں ہم نے فراموش کر دیا ہے حالانکہ وہ آل انڈیا کانگریس کے نہ صرف دس سال جنرل سکریٹری رہے تھے بلکہ کئی بار صدر بھی منتخب کیے گئے تھے اور اس حیثیت سے انھوں نے ملک و قوم کی جو خدمات انجام دی ہیں اسے ہندوستان کی تاریخ کبھی فراموش نہیں کر سکے گی۔

ہندوستان کی محکم آزادی کی تجویز اگرچہ کانگریس کے لاہور اجلاس ۱۹۲۹ء میں منظور کی گئی تھی لیکن اس کی آزادی اور آزاد ہندوستان کا تصور ڈاکٹر انصاری کے ذہن میں پہلے سے موجود تھا جس کا اندازہ خطبہ صدارت کے اس اقتباس سے بھی لگایا جاسکتا ہے جو انھوں نے آل انڈیا کانگریس کے صدر اس اجلاس ۱۹۴۷ء کے موقع پر دیا تھا:

”جس سوراج کے لیے ہم برسرِ پیکار ہیں وہ نہ تو ہندو راج ہوگا اور نہ ہی مسلمان راج۔ یہ ایک مشترکہ راج ہوگا۔ ہم ہندوستان کو ایک قوم میں ڈھال سکتے ہیں جو ایسے بختہ غم اور مضبوط ارادے کی مالک ہوکر

اپنے عظیم نصب العین کے راستے میں بڑی رکاوٹ کو دور کر کے اور دنیا کی اقوام میں اپنی مناسب جگہ حاصل کرنے کے قابل ہو۔

(ماخوذ از خطبہ صدارت، آل انڈیا کانگریس اجلاس

مدرسہ ۱۹۲۰ء)

یہ افسانہ ہندوستان کی تحریک آزادی اور اس کے غم اور نصب العین کا نہ صرف دستاویزی ثبوت پیش کرتا ہے بلکہ ایسا آئینہ بھی ہے جس میں ڈاکٹر انصاری اہم انصاری کی شخصیت اور فکر و نظر کے نقوش بھی دیکھے جاسکتے ہیں۔

تحریک آزادی کے بیشتر قائدین کی طرح ڈاکٹر انصاری کا شمار بھی ان چند تاریخ ساز شخصیتوں میں ہوتا ہے جنہوں نے تکمیل علم اور بیداری شعور کے منازل اگرچہ انگلستان میں طے کیے تھے اور ذلت و غلامی کے احساس، حب الوطنی اور قومیت کے جذبات نیز علمی و سائنسی فکر و نظر کے ساتھ ہندوستان واپس آئے تھے لیکن ان کی شخصیت کو چلا اس تحریک نے عطا کی تھی جس کے نتیجے میں ہندوستان کو آزادی نصیب ہوئی۔ البتہ دیگر قائدین کی طرح وہ صحافت یا وکالت کے راستے سے میدان سیاست میں داخل نہیں ہوئے تھے بلکہ یہ ان کے لیے خدمتِ خلق اور انسان دوستی کے عظیم پیشہ طبابت کا ایک حصہ تھا جس سے ان کی شخصیت کو نہ صرف متنوع اور منفرد بنادیا تھا بلکہ ان تمام اخلاق حسنہ، خوش اخلاقی، زندہ دلی، مہمانداری، وسیع قلبی، شرافت، مہمان نوازی، ہمدردی و ایثار اور سہل گوشت خدمت سے بھی آراستہ کر دیا تھا جو پیشہ کا لازمی جز ہی نہیں بلکہ انسانیت کے اعلیٰ جوہر بھی ہیں۔ اسی پیشہ، شخصیت اور مزاج کی وجہ سے انھیں حوائج حاصل ہوئے تھے کہ وہ عوام اور خواص دونوں کا یکساں طور پر ایسا اعتماد حاصل کر سکے تھے جس کے بغیر قومی، سیاسی اور سماجی خدمات کو انجام دینا اور مختلف طبقات اور پیشوں کے مابین ربط و اتحاد قائم کر کے انھیں متحد کرنا ممکن نہیں تھا۔ اور یہ ان کی ایسی خدمت تھی جسے دیگر سیاسی رہنما بحسن و خوبی انجام نہیں دے سکتے تھے۔

ڈاکٹر انصاری کے بارے میں عام طور پر یہ مشہور ہے کہ وہ نہ صرف غریبوں کا مفت علاج کرتے تھے بلکہ ان کو دوا اور زخم کا فریج بھی اپنی جیب سے ادا کرتے تھے۔ البتہ امراء و رؤساء اور والیان

ریاست کے لیے ان کے مشرب میں کوئی رعایت نہیں تھی اور یہی وہ واحد ذریعہ آمدنی بھی تھا جس نے انہیں معاشی مسائل سے اس طرح بے نیاز کر دیا تھا کہ وہ قومی خدمت کے کاموں میں حصہ لے سکتے تھے۔

اس پیٹے اور فن کے تعلق سے ان کی حقیقی خدمات صرف یہی نہیں ہیں کہ انھوں نے طب جدید و جبرہ اس زمانے میں نفرت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا عوام اور خواص میں مقبول بنایا بلکہ اس کے لیے ایسی طبقہ انجمنیں بھی قائم کی گئیں جس کی وجہ سے جدید و قدیم طریقہ علاج کو ایک دوسرے کے قریب آنے کا موقع مل سکے۔ ان تمام کوششوں میں بے شک وہ ہندوستانی نقطہ نظر سے سوچتے تھے لیکن اس سچی عمل کی تربیت میں لاکھ اسپتال لندن کی ریسٹورانٹ اور جبرنگ کراس اسپتال کی ہاؤس سرجن شپ اور لندن کے مشہور ماہر فن اور شاہ انگلستان کے انجیری سرجن ڈاکٹر اسٹینٹل بائیڈ کی سرپرستی بھی شامل تھی جس نے انھیں نہ صرف جدید مغربی علوم اور عملی طبیعت سے متعارف کرایا تھا بلکہ ان سے ربط و تعلق اور اعتماد کے ایسے مواقع بھی فراہم کر دیے تھے کہ وہ حکومت وقت کے ارادوں کی عملیت عملی اور پالیسیوں سے بروقت آگاہی حاصل کر سکتے تھے اور قومی سناؤں کو اس سے باخبر رکھ سکتے تھے۔ اور غالباً یہی وہ وجہ بھی تھی کہ انھوں نے لندن سے ۱۹۱۰ء میں واپس کے بعد پانہ تخت کلکتہ یا حیدرآباد کے بجائے دہلی کو اپنے میدان عمل کے لیے منتخب کیا تھا۔ حالانکہ وہ دولت عثمانیہ کے اسکالر شپ پر تعلیم حاصل کرنے کے لیے لندن گئے تھے اور حیدرآباد میں انھیں شخصی ترقی منصب اور اعزاز کے تمام مواقع بھی حاصل تھے لیکن یہ قومی خدمت کا جذبہ ہی تھا جو انھیں اپنے وطن مذہبی پور اور وطن ثانی حیدرآباد سے دہلی کھینچ لایا تھا تاکہ وہ دار الخلافہ کی تبدیلی سے ایک سال قبل وہاں اپنے قدم جما سکیں اور حکام وقت میں اثر و رسوخ اور رشتہ قائم کر کے قبل از وقت احکامات کے بارے میں اطلاعات حاصل کر سکیں۔ یہی وجہ تھی کہ کانگریس کے سرگرم رکن ہونے کے باوجود وہ کبھی گرفتار نہیں ہوئے بلکہ دوسروں کو بھی اس سے محفوظ رکھا گئے۔ ڈاکٹر انصاری کے بارے میں آج یہ اندازہ لگانا کتنا مشکل ہے کہ وہ کیسی عجیب و غریب شخصیت کے مالک تھے کہ حکومت اور عوام، باغی اور سرکار، مجاہدین آزادی اور سامراجی جبر و استبداد دونوں سے ربط و اتحاد کے باوجود انھیں کبھی مشکوک اور مشتبہ نہ لگا ہوں سے نہیں دیکھا گیا بلکہ دونوں ہی ان کے خلوص اور نیک نیتی کے قائل رہے۔

ڈاکٹر انصاری نے اپنے لیے جوارہ منتخب کی تھی وہ پُر نظر اور مشکل ضرور تھی لیکن علوم کے فوائد اور خدمتِ خلق کے لیے اس وقت شاید یہ ضروری تھی اور عصرِ حاضر کے تقاضے بھی یہی تھے جس کے لیے انھوں نے خود کو پہنچے ہی سے شعوری طور پر تیار کر لیا تھا جسے صحتِ اندیشی یا ابنِ الوقتی کا نام اس لیے نہیں دے سکتے کیونکہ انھوں نے اپنے لیے کبھی کسی منصب، اعزاز یا رعایت کا مطالبہ نہیں کیا بلکہ جو کچھ لکھایا وہ بھی عوام کی نذر کر دیا۔

ڈاکٹر انصاری نے جولاہی محل اختیار کیا تھا اور وہ جس فکر و نظر کے حامل تھے وہ محض علمی اور یک طرفہ نہیں تھا۔ لندن کے قیام کے دوران اگر انھوں نے اہلِ برطانیہ کی نفسیات و سیاست، مکتبِ ملی اور طریقہ کار اور طرزِ حکومت سے واقفیت حاصل کی تھی تو لندن ہی میں انھیں پہلی بار حکیم اجل خاں، مولیٰ لال نہرو، جواہر لال نہرو اور دیگر سیاسی رہنماؤں اور افراد سے ملنے اور ان کے عزم و ارادوں سے واقفیت حاصل کرنے اور رشتے استوار کرنے کا موقع ملا تھا جو وقت کے ساتھ ساتھ ایسی دائمی دوستی اور رفاقت میں تبدیل ہو گئے تھے کہ ہندوستان واپس آنے کے بعد انھیں اجنبیت، بے گانگی اور محرومی کے احساس سے دوچار ہونا نہیں پڑا اور وہ ملی آنے پر حکیم اجل خاں اور دیگر حضرات نے ان کا ایسا پُر جوش استقبال کیا کہ انھیں اپنی سمت و راہ متعین کرنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آئی جس کا اظہار ڈاکٹر انصاری نے ان الفاظ میں کیا ہے۔

”۱۹۱۰ء میں جب کہ ہندوستان واپس آکر میں نے دہلی میں مستقل قیام کیا

اور مطب شروع کیا۔ حکیم صاحب کی اور میری یکجہتی اور گہرے مائیک ارتباط و

محبت قائم ہو جائے۔“

(حیاتِ اجل)

ایسی ہی ایک تحریر میں ڈاکٹر انصاری نے لندن میں حکیم اجل خاں سے اپنی پہلی ملاقات، چیزنگ کراس اسپتال کے معائنے اور حکیم صاحب اور ڈاکٹر بائیڈ کے ساتھ مجاہدے اور مباحثے کا ذکر کیا ہے جس سے ان دونوں حضرات کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے جس کا ایک اہم پہلو ترکی کے عہدِ صحن کی امداد کے لیے بھیجے جانے والے طبی وفد کی قیادت کے لیے ڈاکٹر انصاری کے انتخاب سے بھی تعلق رکھتا ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ہندوستان کی تحریکِ آزادی ابتدائی مراحل

میں تھی۔ تقسیم بنگال اور مینچ بنگال کی تحریک نے اس میں حرارت ضرور پیدا کی تھی لیکن اس کے تن مڑھ میں روح چھونکنے کا کام خلافتِ تحریک نے انجام دیا تھا جس نے یورپ اور ایشیا میں انگریزوں کے ظلم و ستم کی غوین وائیں ہندوستانی عوام کے سامنے پیش کر کے ذمہ غم و حسد، غلامی اور ذلت کے احساس کو بیدار کیا تھا بلکہ آزادی اور حریت پسندی کے جذبات اور خواہشات کو بھی غیر معمولی طور پر تقویت پہنچائی تھی اور مہاتما گاندھی کو ہندوستانی سیاست میں داخل ہونے اور کل ہند سطح پر قومی قیادت کا ایسا حصہ بننے کے مواقع فراہم کیے تھے کہ آہستہ آہستہ وہ عوام کی توجہ کامرکز بن گئے تھے۔

دورِ خلافتِ تحریک سے پہلے عوام تو کیا خواص میں بھی انھیں ایک بیڑا اور جزوی افریقہ میں ایک احتجاج پسند کی حیثیت سے جانتے تھے لیکن مولانا محمد علی اور مولانا شوکت علی کے طوفانی دوروں اور پُرجوش تقریروں کے ساتھ مہاتما گاندھی کی سنجیدہ استین آواز اور نرم لب و لہجے نے عوام کے دلوں میں اس طرح گھر کر لیا کہ لوگ علی برادران کو ہی بھول گئے لیکن ان کے پیغام کو بیرون ہند پہنچانے کا فرض ڈاکٹر انصاری کی قیادت میں طبی وفد نے انجام دیا جو تعداد کے اعتبار سے اگرچہ کمتر تھا لیکن اپنے اثرات کے اعتبار سے دور رس نتائج کا حامل تھا۔ یہ پہلا ہندوستانی وفد تھا جو عوام کے جذبات اور خواہشات کا ترجمانی بن کر بیرون ملک اندازِ اقوام کی مدد کرنے کے لیے بھیجا گیا، جس نے ایک ایسی قوم سے ہندوستانی عوام اور سیاسی تحریکات کا بین الاقوامی سطح پر رشتہ استوار کرنے میں مددگار پہنچائی تھی جو نہ صرف اپنی آزادی اور حریت پسندی کے لیے مشہور تھی بلکہ ہندوستانیوں کی طرح سامراجی قوتوں کے ظلم و ستم، جبر و استبداد کی شکار تھی اور ان کے خلاف اپنی سالمیت اور آزادی کے لیے جدوجہد میں مصروف تھی اور ہندوستان کی غلامی سے نجات میں معاون و مددگار ثابت ہو سکتی تھی۔ اس وفد کی اہمیت اور افادیت کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے اس کا اندازہ اس زمانے کے اخبارات سے بخوبی لگایا جاسکتا ہے۔ میں یہاں قاضی عبدالغفار کے ایک مختصر سے اقتباس پر اکتفا کرتا ہوں:

”اس وفد نے جو بڑا کام کیا وہ یہ تھا کہ ہندوستان اور غیر ممالک

کے درمیان دروازے کھول دیے۔ ہندوستان اپنی مسلسل غلامی

کی دہرے سے باہر کی دنیا سے بے تعلق تھا اس کی غلامی پر پہلی ضرب

یہی لگی کہ ہندوستانی مسلمانوں نے اس وفد نے غیر ممالک کے لوگوں سے

ڈاکٹر انصاری نے اپنے لیے جو راہ منتخب کی تھی وہ پُرخطر اور مشکل ضرور تھی لیکن علوم کے فوائد اور خدمتِ خلق کے لیے اس وقت شاید یہ ضروری تھی اور عصرِ حاضر کے تقاضے بھی یہی تھے جس کے لیے انھوں نے خود کو پیپلے ہی سے شعوری طور پر تیار کر لیا تھا جسے مصلحتِ اندیشی یا ابنِ الوقت کا نام اس لیے نہیں دے سکتے کیونکہ انھوں نے اپنے لیے کبھی کسی منصب، اعزاز یا رعایت کا مطالبہ نہیں کیا بلکہ جو کچھ کمایا وہ بھی عوام کی نذر کر دیا۔

ڈاکٹر انصاری نے جو لائحہ عمل اختیار کیا تھا اور وہ جس منکر و نظر کے حامل تھے وہ محض سلی اور یک طرفہ نہیں تھا۔ لندن کے قیام کے دوران اگر انھوں نے اہلِ برطانیہ کی نفسیات و سیاست، حکمتِ ملی اور طریقہ کار اور طرزِ حکومت سے واقفیت حاصل کی تھی تو لندن ہی میں انھیں پہلی بار حکیم اجل خاں، موتی لال نہرو، جواہر لال نہرو اور دیگر سیاسی رہنماؤں اور افراد سے ملنے اور ان کے عزم و ارادوں سے واقفیت حاصل کرنے اور رشتے استوار کرنے کا موقع ملا تھا جو وقت کے ساتھ ساتھ ایسی دائمی دوستی اور رفاقت میں تبدیل ہو گئے تھے کہ ہندوستان واپس آنے کے بعد انھیں اجنبیت، بے گانگی اور محرومی کے احساس سے دوچار ہونا نہیں پڑا اور دہلی آنے پر حکیم اجل خاں اور دیگر حضرات نے ان کا ایسا پُر جوش استقبال کیا کہ انھیں اپنی سمت در راہ متعین کرنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آئی جس کا اخبار ڈاکٹر انصاری نے ان الفاظ میں کیا ہے:

”۱۹۱۱ء میں جب کہ ہندوستان واپس آکر میں نے دلی میں مستقل قیام کیا

اور مطلب شروع کیا۔ حکیم صاحب کی اور میری یکجہتی اور گہرے مراسم اور تبادلو

محبت قائم ہو جائے۔“

(حیاتِ اجل)

ایسی ہی ایک تحریر میں ڈاکٹر انصاری نے لندن میں حکیم اجل خاں سے اپنی پہلی ملاقات، چیزنگ کراس اسپتال کے معائنے اور حکیم صاحب اور ڈاکٹر بائیڈ کے ساتھ مجادلے اور مباحثے کا ذکر کیا ہے جس سے ان دونوں حضرات کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے جس کا ایک اہم پہلو ترکی کے مجروحین کی امداد کے لیے بھیجے جانے والے طبی وفد کی قیادت کے لیے ڈاکٹر انصاری کے انتخاب سے بھی تعلق رکھتا ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ہندوستان کی تحریک آزادی ابتدائی مراحل

میں تھی تقسیم بنگال اور فیصلہ بنگال کی تحریک نے اس میں حریت ضرور پیدا کی تھی لیکن اس کے تین مہرہ میں روح بھونکنے کا کام خلافت تحریک نے انجام دیا تھا جس نے یورپ اور ایشیا میں انگریزوں کے ظلم و ستم کی خویش دانتیں ہندوستانی عوام کے سامنے پیش کر کے نہ صرف غم و مصہ و غلامی اور ذلت کے احساس کو بیدار کیا تھا بلکہ آزادی اور حریت پسندی کے جذبات اور خواہشات کو بھی غیر معمولی طور پر تقویت پہنچائی تھی اور ہاتھ گاڑھی کہ ہندوستانی سیاست میں داخل ہونے اور کل ہند سطح پر قومی قیادت کا ایسا حصہ بننے کے مواقع فراہم کیے تھے کہ آہستہ آہستہ وہ عوام کی توجہ کامرگز بن گئے تھے۔ درنہ خلافت تحریک سے پہلے عوام تو کیا خواص میں بھی انھیں ایک بیڑا اور مجوزی افریقہ میں ایک احتجاج پسند کی حیثیت سے جانتے تھے لیکن مولانا محمد علی اور مولانا شوکت علی کے طوفانی دوروں اور پُر جوش تقریروں کے ساتھ ہاتھ گاڑھی کی سنجیدہ متین آواز اور نرم لب و لہجے نے عوام کے دلوں میں اس طرح گھر کر لیا کہ لوگ علی بردار ان کو ہی بھول گئے لیکن ان کے پیغام کو بیرون ہند بھجانے کا فرض ڈاکٹر انصاری کی قیادت میں طبی وفد نے انجام دیا جو تعداد کے اعتبار سے اگرچہ کمتر تھا لیکن اپنے اثرات کے اعتبار سے دور رس نتائج کا حامل تھا۔ یہ پہلا ہندوستانی وفد تھا جو عوام کے جذبات اور خواہشات کا ترجمان بن کر بیرون ملک آوازا و اقوام کی مدد کرنے کے لیے بھیجا گیا، جس نے ایک ایسی قوم سے ہندوستانی عوام اور سیاسی تحریکات کا مین الاقوامی سطح پر رشتہ استوار کرنے میں مدد و ہم پہنچائی تھی جو نہ صرف اپنی آزادی اور حریت پسندی کے لیے مشہور تھی بلکہ ہندوستانیوں کی طرح سامراجی قوتوں کے ظلم و ستم، جبر و استبداد کی شکار تھی اور ان کے خلاف اپنی سالمیت اور آزادی کے لیے جدوجہد میں مصروف تھی اور ہندوستان کی غلامی سے نجات میں معاون و مددگار ثابت ہو سکتی تھی۔ اس وفد کی اہمیت اور افادیت کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے اس کا اندازہ اس زمانے کے اخبارات سے بخوبی لگایا جاسکتا ہے۔ میں یہاں قاضی عبدالغفار کے ایک مختصر سے اقتباس پر اکتفا کرتا ہوں :

"اس وفد نے جو بڑا کام کیا وہ یہ تھا کہ ہندوستان اور غیر مالک کے درمیان دروازے کھول دیے۔ ہندوستان اپنی مسلسل غلامی کی وجہ سے باہر کی دنیا سے بے تعلق تھا اس کی غلامی پر پہلی ضرب یہی لگی کہ ہندوستانی مسلمانوں نے اس وفد نے غیر مالک کے لوگوں سے

اتصال پیدا کر دیا اور بین الاقوامی دنیا کی طرف اپنی غلام قوم کو بھی راستہ
 بتا دیا یہ شخص کسی ایک فرسے یا مذہب کا معاملہ نہ تھا بلکہ وسیع تر منظر
 سے دیکھا جائے تو یہ تمام ہندوستان کی اجتماعی زندگی کو بین الاقوامی
 سیاست سے قریب لانے کا مسئلہ تھا جس کا آغاز ڈاکٹر انصاری
 کے وفد سے ہوا۔ بعد کو دوسرے ہندوستانی لیڈروں نے اس راستے پر
 بہت سی مسافت طے کی اور آج تو پنڈت جواہر لال جیسے لیڈروں کی
 وجہ سے ہندوستان، ایشیا اور یورپ کے بین الاقوامی نقشے میں اپنا
 ایک ممتاز مقام رکھتا ہے۔ اس بین الاقوامیت کا آغاز بلاشبہ ڈاکٹر
 انصاری کے وفد ہی نے کیا تھا۔

(حیات ۱، جمل صفحہ ۱۲۴)

لیکن اس جٹی وفد، خلافت تحریک اور ہندو مسلم اتحاد کا ایک منفی رد عمل یہ بھی ہوا کہ برطانوی
 سرکار نے بھوٹ ڈالو اور حکومت کرو کی اپنی پالیسی کو مزید تیز کر دیا اور ملک میں فسادات بھوٹ پڑے۔
 لیکن اسی شدت سے قومی لیڈروں کے عزم و ارادوں کو بھی تقویت ملی اور وہ لوگ جو عملی سیاست میں
 حصہ لینا نہیں چاہتے تھے میدان سیاست میں کود پڑے۔ اس اجتماعی اثرات سے قطع نظر اگر انفرادی
 حیثیت سے اس جٹی دمک (جو تقریباً ایک سال وہاں رہا) جائزہ لیا تو یہ ڈاکٹر انصاری کی عملی سیاست
 میں شرکت، شہرت و مقبولیت، مصروفیت اور جنگ و پیکار میں مبتلا اقوام کے عزم و وصلے کا قریب
 سے مشاہدہ کرنے اور فکر و عمل کی سطح پر رشتہ اُلفت استوار کرنے کا ایسا دیباچہ نظر آتا ہے جس کا
 سلسلہ ڈاکٹر انصاری کی زندگی کے آخری لمحوں تک پھیلا ہوا ہے اسی کے بعد یہ ممکن ہو سکا کہ وہ ڈاکٹر بہت
 دہبی، عارف رؤف بے اور خالدہ ادیب خانم جیسی ترکی کی شخصیتوں اور اہل فکر و نظر کو ہندوستان
 آنے کی دعوت دے سکے۔

اس جٹی وفد کو اہل ہند نے جس جوش و خروش کے ساتھ رخصت کیا تھا اور اس وفد کی
 خدمات نیز ترکی کے حالات کے بارے میں وقتاً فوقتاً جو خبریں اخبارات میں شائع ہوتی رہتی تھیں۔
 اس نے ڈاکٹر انصاری کی عظمت اور اعتماد کو اس طرح تقویت پہنچائی تھی کہ وہ زندگی کے آخری لمحات

ہک ملک کی ناخوش گوار فضا اور نامساعد حالات کے باوجود خود کو عملی سیاست اور قومی و سماجی کاموں سے علیحدہ نہیں رکھ سکے اور ابتدا ہی میں ان کا نام سیاسی جماعتوں، تحریکوں اور ہمسائیوں کی اگلی صف میں اس طرح لازمی عنصر کی حیثیت سے شریک سمجھا جانے لگا کہ اکثر مسائل و مصائب ان کے تئیر اور ناخن تئیر کے محتاج بن کر رہ گئے اور جب یہ طبعی دفعہ ۴ جولائی ۱۹۱۳ء کو ہندوستان واپس آیا تو یہاں کی فضا پر کانپور مسجد اور مسلم یونیورسٹی کے دستور اساسی کے بدل چھائے ہوئے تھے۔ اس لیے انھیں مجروحین کی دیکھ بھال کے لیے حکیم، جل خاں کے ساتھ کانپور جانا پڑا پھر انھیں اس کیٹیٹی میں ممبر کی حیثیت سے بھی شریک ہونا پڑا جو مسلم یونیورسٹی کے سلسلے میں مہاراجا ممبر تعلیمات سے گفتگو کے لیے تشکیل دی گئی تھی۔ لیکن اس دفعہ کو کامیابی نہیں ملی اور ناکامیور یونیورسٹی کے سلسلے میں سرسید کا خواب شرمندہ تعبیر نہ ہو سکا۔

۱۸-۱۹۱۳ء کا زمانہ یورپ میں پہلی جنگ عظیم، انقلاب روس، ہندوستان کی صنعتی ترقی، سیاسی تعطل، امیدوں اور وعدوں کا، درم۔ ابتدائی زمانے میں اگرچہ مولانا محمد علی نے کارٹر کے ذریعے اور مولانا ابوالکلام آزاد نے اہلال کے ذریعے ترکوں کی ہمدردی میں جس طرح رائے عامہ اور سیاسی شعور کو بیدار کیا تھا۔ اس نے حکومت کو اس طرح خوفزدہ کر دیا تھا کہ نہ صرف دونوں اخباروں پر پابندی عائد کر دی گئی بلکہ ان دونوں رہنماؤں کو بھی نظر بند کر دیا تھا جس نے عوام کو پھر مشتعل کر دیا اور رہائی کے مطالبے نے تحریک کی شکل اختیار کر لی جس کی قیادت بھی ڈاکٹر انصاری کو کرنی پڑی۔ اس لیے اکثر جلسے ان کی قیام گاہ دار، نام، دریا گنج دہلی پر منعقد کیے جاتے تھے لیکن یہ نازک دور تھا اور جنگ عظیم کے خاتمے سے بہت سی امیدیں وابستہ تھیں۔ اس لیے ڈاکٹر انصاری، حکیم اجمل حسناں اور مہاتما گاندھی کو تحریک ملتوی کر کے برطانوی حکومت سے وفاداری اور حمایت کا اظہار کرنا پڑا اور انھوں نے اپنی کوششوں کا رخ ہندو مسلم اتحاد اور مسلم لیگ اور کانگریس کے مابین صلح اور مصالحت کی طرف موڑ دیا جس کے نتیجے میں ان دونوں جماعتوں کے درمیان میثاق لکھنؤ ۱۹۱۶ء کا معاہدہ ظہور میں آیا۔ لیکن ان کی زندگی میں فکر عمل، جرات، بے باکی اور جہد مسلسل کا وہ حقیقی دور ۱۹۱۹ء سے شروع ہوا جب جنگ عظیم کے خاتمے کے بعد انگریزوں کی وعدہ خلافی، رولٹ ایکٹ کی استاعت و نفاذ اور ترکوں کے ساتھ سامراجی طاقتوں کے ناروا سلوک نے عوام کو اس طرح مشتعل کر دیا کہ تمام ہندوستان

اس کی پیٹ میں آگیا۔ ہاتھ گاڑھی کے سستیہ گرو کا آغاز، جلیان والا باغ کا خون، حادثہ، خلافت کمیٹی کا قیام، آل انڈیا مسلم کانفرنس اور مسلم لیگ کے دہلی اجلاس ۱۹۱۹ء میں ڈاکٹر انصاری کا پُرجوش خطبہ استقبالیہ وغیرہ سب اسی سلسلے کی ایسی کڑیاں ہیں جو ایک نرم دل انسان کے باغیانہ نبوہ کی نشاندہی کرتی ہیں جس کے نتیجے میں حکومت نے اس خطبے کو ضبط کر لیا۔

اس خطبے میں ڈاکٹر انصاری نے جہاں اہل یورپ کی پُرفریب پالیسی، اسلامی حکومتوں کے خلاف تشدد پسندانہ عمل، قتل و غارتگری، لوٹ مار اور کروفریہ کی دانشگاہ الفاظ میں مذمت کی تھی وہاں انھوں نے خلافت تحریک کو وطن دوستی اور ہندو مسلم اتحاد کا منظر قرار دیا تھا۔ اس سلسلے میں ان کا ذہن نہایت واضح، انداز نظر حق پسندانہ اور طرز عمل معتدل اور متوازن تھا جس کا اندازہ مندرجہ ذیل اقتباس سے بھی لگایا جاسکتا ہے:

”ہمارا یہ غیر متزلزل عقیدہ ہے کہ ایک سچا مسلمان ہمیشہ ایک سچا وطن پرست ہوگا۔ اگر ہم مسلمان ترکی دایران کے ساتھ ہمدردی کا اظہار کرتے ہیں تو ساتھ ہی ہمارے طرز عمل نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ ہم اپنے ہم وطنوں کے حقوق کی حمایت کرتے ہیں جو غیر مالک میں تقسیم میں کسی سے کم نہیں ہیں وہ حق پرست احمد محمد کمالیہ ہندوستان کا ہی ایک مسلمان تھا جو جنوبی افریقہ میں عرصے تک لڑتا رہا اور آخر تک ہمارے حقوق کے اس شیر دل علمبردار مسٹر گاندھی کی جانشینی کا پورا حق کرنا رہا۔“

(بحوالہ: تحریک خلافت)

یہ خطبہ استقبالیہ آئندہ پیش آنے والے واقعات کے لیے ایسا دیباچہ ثابت ہوا کہ تحریک خلافت کی ترک حوالات جیسی تحریک ہندوستان کی قومی سیاست کا حصہ بن گئی اور تمام سیاسی جماعتیں اس کے پرچم کے نیچے متحد ہو گئیں۔ اور مسلم یونیورسٹی کے بطن سے جامعہ ملیہ اسلامیہ جیسے تعلیمی ادارے کو ۱۹۲۰ء میں ظہور میں آنے کا موقع مل گیا تاکہ تعلیم و تدریس کے ساتھ قومی خدمت کے کاموں کو بھی بخوبی انجام دیا جاسکے۔ یہی وجہ ہے کہ ابتدا ہی سے جامعہ کو ہاتھ گاڑھی، مولانا محمد علی، حکیم جیل خاں اور ڈاکٹر انصاری جیسے قومی رہنماؤں کی سرپرستی حاصل رہی۔

ڈاکٹر انصاری اگرچہ مسلمانوں کی مختلف سیاسی جماعتوں مسلم لیگ، انڈین مسلم کانفرنس، خلافت کمیٹی، نیشنلسٹ احرار خدائی خدمت گار اور جمیعت العلماء، ذفیوہ سے کسی نہ کسی سطح پر وابستہ رہے تھے۔ لیکن سیاست میں ان کا نقطہ نظر اور طرز عمل ہمیشہ نہ صرف سیکولر اور قومی رہا بلکہ وہ ہمیشہ مسلم جماعتوں کو قومی تحریک اور کانگریس کے قریب لانے کی کوشش بھی کرتے رہے۔ اور عمرانی دور اور مشکل حالات میں بھی گاندھی جی کو ان کی حمایت حاصل رہی۔ ۱۹۲۰ء میں جب وہ ناگپور میں مسلم لیگ کے اجلاس کی صدارت کر رہے تھے اُس وقت بھی وہ کانگریس کے جنرل سکریٹری تھے اور یہ اعزاز انھیں صرف اسی سال حاصل نہیں ہوا تھا بلکہ ۱۹۲۳ء، ۱۹۲۶ء، ۱۹۲۹ء، ۱۹۳۱ء اور ۱۹۳۲ء میں انھیں کانگریس کا جنرل سکریٹری بننے کے لیے مجبور کیا گیا تھا جسے ڈاکٹر انصاری پر عوام و خواص اور سیاسی رہنماؤں کے غیر معمولی اعتماد و اعتبار اور ان کی صلاحیتوں کا ایسا اقرار بھی کہا جاسکتا ہے جس کی دوسری مثال مشکل ہی سے نظر آتی ہے۔

ڈاکٹر انصاری کی بہتر صلاحیتوں کا اظہار کانگریس کے مدراس اجلاس ۱۹۲۷ء کا وہ خطبہ صدارت بھی ہے جس کے آئینے میں قومی و بین الاقوامی سیاست پر اس کی نظر قومی اتحاد اور آزادی کی بے پناہ خواہش، تنظیمی و تعمیری ذہن اور گہرے سیاسی و سماجی اور معاشی شعور کا روشن عکس دیکھا جاسکتا ہے۔ اس خطبے میں انھوں نے پھر ٹپے ہوئے ساتھیوں کی دوبارہ آمد پر نہ صرف خوشی اور مسرت کا اظہار کیا تھا بلکہ غیر ملکی ڈبلی گیٹوں کی موجودگی کو ہندوستان کی آزادی کے لیے نیک فال بھی قرار دیا تھا۔ اس خطبے سے یہ بھی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ملکی اور غیر ملکی معاملات پر ان کی نظر کتنی گہری تھی اور ان کے خیالات کتنے ترقی پسندانہ اور فکر میں کیسی سیاسی اور ملی بصیرت تھی اور وہ محض پُر جوش سیاسی قائد ہی نہیں تھے بلکہ ایسے مدبر اور دانا بھی تھے جو منصوبہ بندی، حکمت عملی اور ضبط و تحمل پر یقین رکھتے تھے جس کا عکس اس اقتباس میں بھی موجود ہے:

”آج بتدریج اس بات کا احساس کیا جا رہا ہے کہ دنیا کے مختلف

ممالک میں سیاسی مسائل کا ایک گہرا رشتہ قائم ہے اور یہ کہ

ہندوستان کی اقتصادی اور سیاسی غلامی سے انسانیت کی پُر امن

ترقی اور بالخصوص برطانیہ عظمیٰ کے مزدوروں کو شدید خطرات لاحق

ہیں۔ آج جب کہ شہنشاہی اور سرمایہ دارانہ مفادات کی طرف سے ہندوستان کے خلاف اتہام سازی اور غلط ترجمانی کی ایک مہم جاری ہے ہمیں اس جگہ ہمارے سمندر پار ممتاز ڈپلومیگیٹوں کی موجودگی نے اس بات کی امید دلائی ہے کہ دنیا کے دوسرے ممالک میں ہماری طرح شہنشاہیت اور سرمایہ داری کی لوٹ کے شکار ہونے والے ہمارے بھائی ہندوؤں نے اس بات کا احساس کر لیا ہے کہ مشترکہ دشمن کا مقابلہ کرنے کے لیے مشترکہ جدوجہد اور متحدہ اقدام کی ضرورت ہے۔“
(خطبہ، صدارت)

ڈاکٹر انصاری کے دل میں قومی مسائل کو مشترکہ کوششوں کے ذریعے حل کرنے کی یہ خواہش اس قدر شدید تھی کہ انھوں نے اس خطبے میں جہاں افریقہ کے غلام ممالک کے حوالے سے برطانیہ کے ظلم و ستم کو ہٹ ملامت بنایا تھا وہاں آزادی اور غلامی کے ان بنیادی اور اقتصادی پہلوؤں کی طرف بھی واضح اشارے کیے تھے جن کے حقیقی شور کے بغیر قوموں کو آزادی نصیب نہیں ہوتی ہے۔ اس خطبے میں انھوں نے برطانیہ کو یہ یقین دلانے کی کوشش بھی کی تھی کہ سیاسی اور اقتصادی جوے میں بندھے ہوئے بیزار اور دشمن متبرضہ ہندوستان کے مقابلے میں آزاد ہندوستان اس کے مال کا بہتر گاہک ہو سکتا ہے، اور آزادی کے بعد ان کی یہ پیشین گوئی صحیح ثابت ہوئی۔ ڈاکٹر انصاری نے اس خطبے میں مکمل آزادی کا وہ تصور بھی پیش کیا تھا جسے کانگریس نے اپنے لاہور اجلاس ۱۹۲۹ء میں نہرو رپورٹ کی شکل میں دہرایا تھا۔

ڈاکٹر انصاری ہندوستان کی آزادی اور خود مختاری کو صرف ہندوستان کی ترقی اور امن و سلامتی کے لیے ہی ضروری تصور نہیں کرتے تھے بلکہ ان کی دور میں نگاہیں اسے ایشیائی اقوام کی آزادی، سالمیت اور بین الاقوامی امن و سلامتی کی علامت سمجھتی تھیں وہ جہاں مشترکہ جدوجہد اور مشترکہ محاذ پر یقین رکھتے تھے وہاں ان کا یہ بھی ایمان تھا کہ قومیں اپنی آزادی اپنے نظم و ضبط، داخلی اور خارجی تنظیم اور تحریک کے ذریعے فاعلہ کر پاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ہمیشہ نہ صرف ہندو مسلم اتحاد اور تنظیم پر زور دیتے تھے بلکہ اُسے قومی تحریک کا لازمی عنصر اور ملک کی سلامتی اور آزادی کا ایسا ضروری حصہ بھی قرار

دیتے تھے جس کے لیے وسیع تعلیمی 'حقیقت پسندی' سماجی مساوات اور عدم تشدد ہی بہتر ذرائع ہو سکتے ہیں۔ ایک حقیقی قائد کی طرح ڈاکٹر انصاری کی سرگرمیاں صرف سیاست تک ہی محدود نہیں تھیں۔ وہ سیاست میں اخلاق اور سماجی و اصلاحی کاموں اور عام انسانوں کی فلاح اور بہبود کے کاموں کو بھی ضروری خیال کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ سماجی زندگی کا کوئی پہلو ان کی نظر سے پوشیدہ نہیں تھا۔ چھوٹے بچوں کے مسائل، موٹوں کے مصائب، مزدوروں کی پست حالی، کسانوں کی پسماندگی، عوام کی غربت و افلاس، نچلے متوسط طبقے کی خستہ حالی، تہذیبی اور معاشرتی زندگی کی کمزوریاں، طبقہ نسواں کے ساتھ ظلم و ناانصافی، قومی صحت اور روائی امراض کے لیے نگر بندی، ورزش کی اہمیت، بچوں کی شرح اموات میں اضافہ، بزم کی کثرت اور قومی تعلیم کے مسائل وغیرہ سب کو وہ اپنی توجہ کا مستحق سمجھتے تھے۔ اپنے خطبہ صدارت میں بھی انھوں نے حکومت اور عوام کی توجہ اس طرف مبذول کرانی تھی۔

سرمد کی طرح ڈاکٹر انصاری بھی ان تمام محائب و مصائب کا سبب عام جہالت اور تعلیم کے فقدان کو سمجھتے تھے۔ اس لیے جامعہ ملیہ اسلامیہ سے ان کا تعلق محض رسمی نہیں تھا بلکہ یہ ان کے تصورات اور خیالات کا اظہار اور خدمت کا ایک وسیلہ بھی تھا اس لیے وہ جامعہ کو برقرار رکھنے کے لیے نہ صرف مالی امداد دیتے رہے بلکہ انیر جامعہ کی حیثیت سے اس کی بہنائی اور سرپرستی بھی کرتے رہے۔ جامعہ ملیہ سے ان کی جو توقعات وابستہ تھیں اس کا اندازہ جامعہ کے ان معاهد اور دستور پھل سے لگایا جاسکتا ہے جس کی تشکیل و تیس میں ان کا علم و تجربہ اور بصیرت شامل ہے۔

تعلیم کے بارے میں ڈاکٹر انصاری کا نقطہ نظر روایتی یا رجعت پسندانہ نہیں تھا بلکہ وہ تعلیم کو انسانی شخصیت و سیرت اور صلاحیتوں کے اظہار اور تہذیب کا ایسا ذریعہ تصور کرتے تھے جو تجسس و تلاش، تخیل اور توجہ عمل کو تقویت پہنچا کر انسان میں خود اعتمادی کے ایسے جوہر پیدا کرتی ہے کہ زندگی کی جدوجہد میں شریک ہو کر انسان اپنی منزل تک پہنچ چکتا ہے۔ اسی لیے وہ سیاسی آزادی کی طرح تعلیم میں بھی شخصی آزادی کے قائل تھے۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ کی یوم تاسیس ۱۹۲۷ء کے موقع پر انھوں نے بچوں کے رسالے پیام تعلیم کے لیے جو پیغام بھیجا تھا اس میں بھی تعلیم کے اس پہلو پر زور دیا ہے جس کا یہ اقتباس ملاحظہ کیجیے:

”ساہا سال سے بچوں کی زندگی کا مطالعہ کرنے کے بعد میں تمھیں یہ نصیحت کرتا ہوں اور مجھے یقین ہے کہ اگر تم اس پر کاربند ہوئے تو تمھارا ذہن پوری

طرح نشوونما پائے گا اور تم بڑے ہو کر اچھے آدمی بنو گے۔ تمہاری سیرت پر ایسے پردے نہیں پڑیں گے جو اس کی اصلیت کو چھپائیں اور وہ نصیحت یہ ہے کہ تم اکیلے ہو یا اوروں کے ساتھ اپنے کمرے میں ہو یا مدرسے میں یا کھیل کے میدان میں ہر جگہ اور ہمیشہ وہ کروں جو بچ بچ تمہارا من چاہتا ہے۔ اپنی اصلی دلی خواہش کو دباؤ مت۔ دوسروں سے ڈر کر یا دوسروں کو خوش کرنے کی خاطر دوسروں کی خواہ خواہ نکرو۔ خود اپنی آپج سے کام کرو۔ ایسا کرو گے تو تمہارا ذہن 'تمہاری سیرت' تمہارا جسم، سب کے سب وہ اچھی سے اچھی شکل اختیار کریں جس کے حاصل کرنے کی صلاحیت و قدرت اس میں رکھی گئی ہے۔"

(بحوالہ: جامعہ کی کہانی)

یہ نیک دل، نیک سیرت انسان کے دل کی گہرائیوں سے نکلے ہوئے ایسے کلمات ہیں جو بچوں اور بڑوں دونوں کے لیے یکساں طور پر چشمہ ہدایت کی حیثیت رکھتے ہیں۔ خود ڈاکٹر انصاری کی زندگی بھی فطرت کے اس اصول پر قائم تھی لیکن فرد کی آزادی ملک و قوم اور سماج کی آزادی، خوش حالی اور صحت کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے اس لیے وہ تمام زندگی اس کے لیے جدوجہد کرتے ہوئے۔ اسی ۱۹۳۶ء کو خود زندگی سے آزاد ہو گئے۔ ان کے انتقال کے بعد ہندوستان آزاد تو ہوا لیکن متحدہ قوم اور متحدہ ملک کا وہ تصور پر دان نہیں پڑھ سکا جس کے لیے ڈاکٹر انصاری نے قربانی دی تھی۔ ❖

جامعہ ملیہ کے نامور فرزند

قاضی عبدالحمید زبیری

اکبر رحمانی

ہندوستان کی تحریک آزادی میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے جن فرزندوں نے حصہ لیا اُن میں خاندیش کے ممتاز سیاسی رہنما ڈاکٹر قاضی عبدالحمید زبیری کا نام امتیازی حیثیت رکھتا ہے۔ اگرچہ کانگریسی لیڈروں کے متعصبانہ رویے کی وجہ سے وہ تقسیم سے چند سال قبل مسلم لیگ میں شامل ہو گئے تھے اور آزادی کے بعد پاکستان ہجرت کر گئے تھے لیکن علاقہ بمبئی خصوصاً خاندیش میں قومی خیالات کو پروان چڑھانے، مسلمانوں میں تعلیم کو فروغ دینے اور جدوجہد آزادی میں انھوں نے جو حصہ لیا وہ ناقابلِ فراموش ہے۔ موجودہ نسل اس عظیم دانش ور اور قومی رہنما کی تعلیمی و سیاسی خدمات سے ناواقف ہے۔ اب تک کسی نے اُن کے حالاتِ زندگی جاننے اور اُن کی سیاسی، تعلیمی اور ادبی خدمات کو نمایاں کرنے کی کوشش نہیں کی۔ اُن کے صاحبزادے قاضی سلیم احمد (کراچی) نے اپنے والد کا مختصر تعارف روزنامہ جنگ کراچی میں شائع کیا ہے لیکن یہ نہایت تشنہ ہے اور قاضی عبدالحمید کی شخصیت اور خدمات کا احاطہ نہیں کرتا۔

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید زبیری ایک اعلیٰ درجے کے سیاست دان، ممتاز ادیب، بلند پایہ صحافی، ماہرِ تعلیم اور ایک عظیم مفکر اور دانش ور تھے۔ وہ ایک خوش بیان مقرر بھی تھے۔ خاندیش میں اُن جیسا اعلیٰ تعلیم یافتہ نہ مسلمانوں میں تھا نہ ہندوؤں میں۔ انھیں اُردو اور فارسی کے علاوہ

انگریزی اور جرمن زبانوں پر بھی مہارت حاصل تھی۔

اُن کا تعلق ضلع مشرقی خاندیش (موجودہ نام ضلع جگادول) کی تحصیل بیادل کے شریف و نجیب خاندان سے تھا۔ ان کے آباؤ اجداد عرب سے ہجرت کر کے محل شہنشاہ اکبر اعظم کے عہد میں ہندوستان آئے تھے اور قضاۃ کے عہدے پر فائز ہوئے تھے۔ اس بات کا پتہ نہیں چلتا کہ ان کے آباؤ اجداد پہلے کہاں مقیم ہوئے تھے اور خاندیش میں کب پہنچے؟ یہ بات قرین قیاس ہے کہ شہنشاہ اکبر کے ظہر آشیر (خاندیش) کو فتح کرنے کے بعد ہی وہ خاندیش آئے ہوں گے۔

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید زیری ۱۹۰۶ء میں بمقام بیادل پیدا ہوئے۔ آپ کے والد کا نام عبدالصمد اور والدہ کا نام رابعہ بیگم تھا۔ آپ کے ایک بڑے بھائی بھی تھے جن کا نام غلام حسین تھا۔ قاضی سلیم احمد لکھتے ہیں:

”آپ نے ابتدائی تعلیم اپنے ہی گاؤں میں حاصل کی۔ پھر آپ نے ناگپور کے قریب امراتلی کے انجمن اسلامیہ اسکول میں داخلہ لیا اور مزید تعلیم وہیں حاصل کی۔۔۔۔۔ اُس زمانے میں مولانا محمد علی جوہر، مولانا شوکت علی، تحریکِ خلافت میں سرگرمی سے شریک تھے۔ اس تحریک میں گاندھی جی بھی شامل تھے۔ مولانا جوہر اور گاندھی جی کی سیاست و خطابت کا ڈنکا پورے ہندوستان میں بج رہا تھا جس کی بازگشت انگلستان میں بھی سنائی دے رہی تھی جب تحریکِ خلافت کے دوران مولانا جوہر ناگپور کے انٹینشن پرتشرین لائے تو جوان طالب علم قاضی عبدالحمید کا دل ان کی باتوں نے موہ لیا۔“

اس طرح طالب علم ہی کے زمانے سے اُن کے دل میں انگریزوں کے خلاف نفرت پیدا ہو گئی تھی۔ قاضی عبدالحمید، مولانا محمد علی کی شخصیت، ان کے افکار و نظریات اور سخیلہ بیانی سے بے حد متاثر تھے۔ وہ تحریکِ خلافت میں حصہ لیتے تھے، قومی تحریکوں میں شریک ہوتے تھے۔ اُن کے دل میں قومی خیالات اور حب الوطنی کے جذبات موجزن تھے۔ وہ مولانا محمد علی سے اتنے متاثر تھے کہ میٹرک پاس کرنے کے بعد اعلیٰ تعلیم کے لیے انھوں نے جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی میں داخلہ لیا۔ بڑے

بھائی اور دیگر رشتہ داروں نے بے حد سکھایا اور انھیں دہلی جانے سے روکا مگر وہ نہ مانے۔ حالانکہ ٹانگپور اور بمبئی میں اعلیٰ تعلیم کی ساری سہولت موجود تھی لیکن انھوں نے قوی درس گاہ میں تعلیم حاصل کرنے کو ترجیح دی۔ قاضی سلیم احمد لکھتے ہیں :

”آپ اپنے بڑے بھائی کے مشق کرنے کے باوجود عازم دہلی ہوئے جہاں جامعہ ملیہ دہلی کی بنیاد ڈالی جا رہی تھی۔ آپ نے شامیانوں میں قیام کیا اور مولانا محمد علی جوہر، مولانا شوکت علی، مولانا ابوالکلام آزاد اور ڈاکٹر ذاکر حسین کی تحریکات میں آگے۔ عبدالحمید قاضی ۱۹۱۲ء سے ۱۹۲۷ء تک مدرسہ ملیہ کے طالب علم رہے۔ ۱۹۲۷ء میں آپ نے بی اے کیا اور جامعہ میں دوسری پوزیشن حاصل کی۔“

ڈاکٹر ذاکر حسین جیسے شیخ استاد کی رہنمائی میں آپ نے جامعہ کی تعلیم مکمل کی جب تک جامعہ ملیہ میں رہے فطرت ملی و ادبی سرگرمیوں میں حصہ لیا۔ آپ دہلی طلبہ کی انجمن ’انجمن اتحاد‘ کے ایک باری نام عام (۲۶-۱۹۲۵ء) اور ایک باری نام صدر (۲۷-۱۹۲۶ء) منتخب ہوئے۔ اس انجمن کے صدر ڈاکٹر ذاکر حسین ہوا کرتے تھے۔

انجمن کے لیے سب سے زیادہ اہم اور قابلِ فخر اس کے اعزازی اراکین کی فہرست ہے۔ ان بزرگوں نے ازراہ کرم اپنی ذات گرامی کو انجمن سے منسوب کر کے اس کی حوصلہ افزائی فرمائی ہے۔ اور جب کبھی جامعہ میں تشریف فرما ہوتے ہیں انجمن اور اس کی سرگرمیوں کو بڑے اشتیاق اور خلوص سے پوچھتے ہیں اور اکثر انجمن کو اپنے زریں خیالات سے نوازتے رہتے ہیں۔^۱ اعزازی اراکین میں (۱) ہابکاندھی (۲) مولانا فضل الحسن صاحب حسرت موہانی (۳) پنڈت جواہر لال نہرو (۴) علامہ سید سلیمان ندوی (۵) علامہ ڈاکٹر سر محمد اقبال (۶) دیوداس گاندھی (۷) مولوی سہود علی ندوی (۸) خالہ ادیب خانم صاحبہ (۹) مسٹر سردجی ٹائیڈو (۱۰) بابو بھاشا چندر بوس اور (۱۱) خان عبدالغفار خان شامل تھے۔^۲

’انجمن اتحاد‘ کا جو دستور تھا اس کے مطابق انجمن کے کاموں کی دیکھ بھال ایک جماعت کے سپرد ہوتی تھی۔ ہر سال اس جماعت کا انتخاب ہوتا تھا۔ یہ جماعت تین مہدے داروں، نائب صدر

ناظم اور ناظم دارالمطالعہ اور پانچ اراکین پر مشتمل ہوتی تھی۔ تینوں عہدیدار مدت کار پوری کرنے کے بعد انجمن کے حیاتی رکن ہو جاتے تھے اور اجلاس ہائے کابینہ میں شریک ہو کر ان کے تمام معاملات میں حصہ لے سکتے تھے۔ انجمن کے سابق عہدیداروں کی جو فہرست دی گئی ان میں ڈاکٹر عبد الحمید زبیری کا نام نائب صدر اور ناظم عام کی فہرست میں شامل ہے۔

ڈاکٹر قاضی عبد الحمید زبیری کو مادر علمی 'جامعہ ملیہ' سے بے حد محنت و عقیدت تھی۔ یہاں کی تعلیم و تربیت کا ان کی شخصیت و کردار پر گہرا اثر پڑا۔ اس قومی درس گاہ کی فضا میں وہ ایک محب وطن، ہندو مسلم اتحاد کے علمبردار، غیر متعصب اور ایک نکلے نیشنلسٹ مسلم رہنما بن کر ابھرے۔ اس ادارے میں انھوں نے مذہب کا صحیح تصور سکھایا۔ انسانیت اور محبت کا درس ملا۔ غلامی کے ظلمات نفرت بچتے ہوئے۔ یہاں کے اساتذہ اپنے اس حریز ولایتی شاگرد کو بہت جانتے تھے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین، ڈاکٹر عابد حسین اور پروفیسر مجیب سے اُن کے نہایت قریبی اور دوستانہ مراسم تھے۔ وہ قومی اور ذاتی مسائل پر ان اساتذہ سے مشورہ لیتے تھے جو حلیم مکمل کرنے کے بعد بھی ڈاکٹر قاضی عبد الحمید نے جامعہ سے اپنا نام نہ توڑا۔ آتے جاتے رہے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین اور دیگر احباب سے خط و کتابت کرتے رہے۔ جامعہ کا احوال پوچھتے رہے۔

بی اے پاس کرنے کے بعد قاضی عبد الحمید نے بیرسٹری کی اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلستان جانے کا طے کیا۔ ایک متول اور زمیندار گھرانے سے تعلق رکھنے کی وجہ سے بیرونی ملک جانے میں کوئی دقت نہ تھی۔ اس لیے جب انھوں نے خاندان والوں کے سامنے اپنے ارادے کا اظہار کیا تو کسی نے مخالفت نہ کی۔ سب بخوشی تیار ہو گئے لیکن یہ شرط رکھی کہ ولایت جانے سے پہلے شادی کر لیں۔ خاندان والوں کو ڈرتھا کہیں وہ یورپ میں کسی گوری میم سے شادی نہ کر لیں۔ قاضی عبد الحمید نے اعلیٰ تعلیم کی خاطر یہ شرط مان لی۔ چنانچہ انگلستان جانے سے پہلے رئیس بیادل قاضی عبد البصیر کی صاحبزادی تہذیب النساء بیگم سے ان کی شادی کر دی گئی۔ تہذیب النساء بیگم کا تعلق اونچے گھرانے سے تھا۔ ان کے دو بھائی تھے۔ ایک قاضی عبد السیاح (جو انکم ٹیکس کمشنر کی حیثیت سے ریٹائر ہوئے) اور دوسرے قاضی عبدالباری (جو معروف ایڈوکیٹ تھے)۔ دونوں بھائیوں کا انتقال ہو چکا ہے۔

نئی نئی شادی اور دیگر خانگی مصروفیات کی وجہ سے ان کا انگلستان جانے کا پروگرام ملتوی ہوتا رہا۔ ولایت جانے کی خواہش کا اظہار انھوں نے اپنے مشفق استادوں ڈاکٹر ذاکر حسین اور ڈاکٹر حاجدین سے بھی کیا اور ایک دن جامعہ ملیہ دہلی پہنچ کر ان سے مشورہ مانگا۔ جامعہ ملیہ دہلی سے اپنے دوست محمد علی کو ایک خط میں لکھتے ہیں :

”جسم کی مسح بخیر و خوبی جامعہ پہنچا.... یہاں آکر ڈاکر صاحب، عابد صاحب وغیرہ سب کی یہی رائے ہوئی کہ میں فوراً روانہ ہو جاؤں۔ اس میں بہت سی مصیبتیں مضمر ہیں۔ چنانچہ میں نے اپنی تعریف تمام تیاری مکمل کر لی ہے۔ پکڑے اور تمام ضرورتیں سامان ڈاکر صاحب نے تمام دن پھر پھر کر دلاد دیے ہیں۔ پکڑے بسنے کو دے دیے گئے ہیں اور پہلی اگست کو مل جائیں گے۔ دوسری کو غالباً یہاں سے روانہ ہوں گا اور چوتھی کو مکان پہنچوں گا۔ وہاں ایک ہفتہ رہ کر مدراس کے لیے روانہ ہو جاؤں گا۔ مدراس سے فریج پینٹی Messageries Maritimes کے جہاز Chitally سے ۱۸ اگست کو روانہ ہو جاؤں گا۔ کولمبو کا خیال ترک کر دیا گیا۔ اس لیے کہ مدراس سے بھی مارسیلز کا وہی کرایہ ہے جو کولمبو سے۔ پھر کولمبو جانے کی مصیبت سے نجات ملی اور ریل کا خرچ کم ہوا۔ پھر یہ کہ آپ لوگوں میں سے کوئی مجھے جہاز تک پہنچا دینا چاہیں تو انھیں زیادہ تکلیف نہ ہوگی...“ (محررہ ۲۸ جولائی ۱۹۲۹ء)

تفاتی عبدالمجید صاحب ایک ماہ تاخیر سے یعنی ۱۸ ستمبر ۱۹۲۹ء کو انگلستان روانہ ہوئے۔ وہ مدراس کے بجائے کولمبو سے ایک جاپانی بحری جہاز Hausan Maru میں سوار ہوئے اور عدن اور پیرس ہوتے ہوئے ایک ماہ بعد لندن پہنچے اور وہاں بار ایٹ لا کے لیے مڈل ٹمپل میں داخلہ لیا جو وہاں کا مشہور تعلیمی ادارہ تھا۔ قائد اعظم محمد علی جناح اور ہندوستان کے اکثر بڑے یہ سٹر ہیں کے تعلیم یافتہ تھے۔ چنانچہ اپنے دوست کو لکھتے ہیں :

”کولمبو سے لکھا ہوا خط مل گیا ہوگا۔ آٹھ دن سے اس وقت تک سوا پانی

اور آسمان کے کچھ نہیں دکھایا۔ کجنت جہاز ہے کہ چلا جاتا ہے۔ کھانا بہت خراب ملتا ہے۔ دودن طبیعت بہت خراب رہی۔ اب بھی کچھ ابھی نہیں چکا اس جہاز پر چین کے کوئی بائیس طالب علم ہیں جن میں تین لڑکیاں یورپ تعلیم کے لیے جا رہی ہیں۔ بڑا لطف رہتا ہے۔ کل انشاء اللہ جہاز عدن میں ہوگا....“

(خط بنام محمد علی، محترمہ ۲۳ ستمبر ۱۹۲۹ء۔ جہان پور سے)

”.... کو لمبو سے روانہ ہو کر کوئی ایک ہفتے بعد عدن پہنچے۔ سرزمین عرب کا یہ پہلا منظر تھا.... بعدہ سوئز ہوتے ہوئے پورٹ سعید پہنچے.... شام کے قریب ہم اٹلی اور سسلی کے درمیان سے گزرے.... علی الصبح نیند سے اٹھے تو نیپلز سامنے تھا.... عرض کہ کیا کیا لکھوں مفصل حالات کے لیے سیکرٹوں صفحات درکار ہیں۔“

(خط بنام محمد علی محترمہ ۵ اکتوبر ۱۹۲۹ء۔ جہان پور سے)

”تھارا خط موصول ہوا۔ کو لمبو سے میں ۱۸ ستمبر کو روانہ ہو گیا تھا۔ اس لیے خط نہ مل سکا۔ میں پیرس سے براہ راست لندن آگیا۔ یہاں خدا کا شکر ہے.... میرا داخلہ مڈل ٹیمپل میں ہو گیا۔ یہ میں نہیں کہہ سکتا کہ Bar کی چاروں Societies میں یہ بہترین ہے۔ چونکہ ہر ایک اپنی اپنی تعریف کے گیت لاتا ہے، حالانکہ سب کی تعلیم ایک ہی جگہ ہوتی ہے صرف شب کے Dinners ہر ایک کے اپنے Hall میں ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے میرے Temple کا دل ضرور سب سے بڑا ہے اور لندن کے چند بڑے اور خوبصورت Halls میں شمار کیا جاتا ہے۔ مسٹر محمد علی جناح اور ہندوستان کے اکثر بڑے بزرگ یہیں کے تعلیم یافتہ ہیں۔ ابھی تک نفیس ادا نہیں کی ہے جو ۲۰۰۰ روپے ہوئی۔ اس لیے باقاعدہ تعلیم شروع نہیں ہوئی۔“ (خط بنام محمد علی محترمہ ۲۴ اکتوبر ۱۹۲۹ء۔ لندن)

لندن میں آپ کو اساتذہ نے فلسفے میں ایم۔ اے اور پی ایچ ڈی کرنے کا مشورہ دیا۔ قاضی عبدالحمید اپنے اساتذہ کے مشورے پر جرمنی گئے۔ وہاں پہلے ہائیڈل برگ میں کچھ عرصے قیام کیا۔ جرمن زبان سیکھی۔ پھر شہر برلن آئے۔ اب جرمن زبان میں انھیں مہارت حاصل ہو چکی تھی۔ وہ جرمن میں لیکچر سمجھ لیتے تھے اور کتابیں بھی پڑھ لیتے تھے۔ برلن میں ان کے استاد تھے پروفیسر اشپر انگریز قاضی عبدالحمید نے اپنے دوست محمد علی کو لکھا:

”پروفیسر اشپر انگریز کے ساتھ فلسفہ تعلیم پر کام کرنے کا ارادہ ہے۔ اشپر انگریز سے کافی بات چیت ہوئی۔ نہایت خلیق اور مفلسار آدمی ہیں۔ مگر کام لینے میں بڑے سخت۔ مضمون ابھی تک طے نہیں ہوا ہے مگر امید ہے کہ اس ماہ طے ہو جائے گا۔“
(مختصر، ۳، فروری ۱۹۳۱ء، برلن)

جرمنی میں آپ کے ساتھیوں میں ڈاکٹر محمود حسین (سلاح والہ) چانسلر ڈھاکہ یونیورسٹی اور ڈاکٹر اطہر رشید (سابق صدر شعبہ فلسفہ کھنؤ یونیورسٹی) شامل تھے۔ ان دونوں حضرات نے ہائیڈل برگ اور بون سے تاریخ و فلسفے میں پی ایچ ڈی کیا تھا۔ قاضی عبدالحمید نے برلن سے فلسفے میں پہلے ایم۔ اے کیا اور پھر مشہور فلسفی کانٹ کے فلسفے پر پی ایچ ڈی کیا۔
قاضی عبدالحمید ایک جبری اور میکانک رہنما تھے۔ بڑے سے بڑے جابر حکمران کے سامنے حق بات کہتے ہوئے ڈرتے نہیں تھے۔ وہ علامہ اقبال کے اس شعر کی تفسیر تھے:

آئین جواں مرداں حق گوئی دے باکی
اللہ کے شیریں کو آتی نہیں رو باہی

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید جس زمانے میں جرمنی میں مقیم تھے اُس وقت وہاں کاکراں مشہور عالم ڈکٹیٹر ایڈولف ہٹلر تھا جو اپنے غلات کسی بات کو برداشت نہیں کرتا تھا۔ قاضی سلیم احمد نے اپنے والد بزرگوار کا ایک جرات آمیز واقعہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

”جرمنی میں آپ کے قیام کا ایک مشہور واقعہ ہے۔ وہاں کے مطلق العنان حکمران ہٹلر ایک بار جلسہ عام سے خطاب کر رہے تھے۔ اس میں قاضی

عبد الحمید بھی موجود تھے۔ ہٹلر کی پُر رعب شخصیت کے سہنے کوئی پرنزدہ بھی پر نہیں مار سکتا تھا لیکن ہٹلر کی کسی بات کو نوجوان قاضی عبد الحمید برداشت نہ کر سکے اور انھوں نے بھرے عجب میں کھڑے ہو کر اپنی ناراضگی کا اظہار کیا۔ جس پر قاضی عبد الحمید بڑی مشکل میں گرفتار ہو گئے اور ان کی جان کے لالے پڑ گئے۔ لیکن ان کے جرمن دوستوں نے ان کی خلاصی کرائی۔^۹

لندن میں انھوں نے بیرسٹری کا امتحان نہ دیا لیکن جرمنی سے ایم۔ اے اور پی ایچ ڈی کی ڈگریاں لے کر ۱۹۳۵ء/۶/۱۹۳۶ء میں وہ ہندوستان لوٹے اور ہندوستان کی آزادی کی جدوجہد میں سرگرم عمل ہو گئے۔ کانگریس پارٹی میں شریک ہو کر جبریہ آزادی کو اُبھارنے، ہندو مسلم اتحاد اور مسلمانوں کی تعلیمی حالت کو سدھارنے کی کوشش میں لگ گئے۔

قاضی سلیم احمد کا بیان ہے کہ جب قاضی عبد الحمید باریٹ لا کے لیے ۱۹۳۲ء میں انگلستان تشریف لے گئے تو بحری جہاز پر آپ کے ہمسفروں میں علامہ اقبال بھی شامل تھے۔ آپ کی روزانہ علامہ اقبال سے گھنٹوں ملاقات رہتی۔ آپ نے علامہ اقبال سے مختلف مسائل پر گفت و شنید کی جس کو آپ نے تفصیل سے اقبال اور ان کی شخصیت کے عنوان سے تحریر کیا۔ اس مقالے کو بابائے اردو مولوی عبد الحق کے رسالے اردو دہلی نے شائع کیا۔^{۱۰}

قاضی سلیم احمد کا یہ بیان درست نہیں کہ قاضی عبد الحمید ۱۹۳۲ء میں باریٹ لا کے لیے انگلستان تشریف لے گئے تھے۔ اس سے قبل قاضی صاحب کے اپنے دوست محمد علی کو لکھے گئے خطوط کی روشنی میں بیان کر چکا ہوں کہ وہ بیرسٹری کے لیے ۱۸ ستمبر ۱۹۲۹ء کو انگلستان روانہ ہوئے تھے۔ قاضی سلیم احمد نے یہ نہیں بتایا کہ علامہ اقبال ۱۹۳۲ء میں انگلستان کیوں گئے تھے؛ لیکن رسالہ اردو اقبال نمبر بابت اکتوبر ۱۹۳۸ء میں ڈاکٹر قاضی عبد الحمید زبیری کا جو مقالہ بعنوان 'اقبال کی شخصیت اور اس کا پیغام' (ص ۱۸۶) شائع ہوا ہے۔ اس میں مضمون نگار نے اقبال سے تعارف کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

مجھے خیال بھی نہ تھا کہ علامہ اقبال مرحوم کے ساتھ مجھے کچھ دن گزارنے اور

خود ان کی زبانی ان کے خیالات سننے کا موقع ملے گا لیکن قیمت کی یاد دہی دیکھیے کہ علامہ اقبال جس وقت دوسری گول میز کانفرنس ۱۹۳۴ء میں مسلمانان ہند کے وفد کے صدر کی حیثیت سے لندن جہاں رہے تھے تو میرا اُن کا ساتھ جہاز پر ہو گیا۔ افغانیوں تو فصل جہز اور بمبئی کے دیگر معزز اشخاص ان کو الوداع کہنے کے لیے اٹالوی جہاز پر آئے ہوئے تھے۔ جہاز کے عوشتے ہی پر میں نے ان سے اپنا تعارف ایک دوست کے ذریعے کر لیا اور اس بات کی اجازت چاہی کہ میں گاہے گا۔ ان کی خدمت میں حاضر ہو سکوں جسے انھوں نے نہایت خندہ پیشانی سے منظور فرمایا۔ میں دوسرے روز ہی ناشتے کے بعد ان کی خدمت میں حاضر ہو گیا۔ علامہ مرحوم نے جس محبت اور توجہ کے ساتھ میرے تمام سوالات کے جوابات عنایت فرمائے اس سے میں ان کے تجربہ کی ساتھ ان کے وسیع اور سادگی کا بھی قائل ہو گیا۔ علامہ مرحوم کی طبیعت اس وقت علیل تھی اور وہ کہیں ہی میں اپنا تمام وقت لیٹے لیٹے گزارتے تھے۔ جب میں روانہ ہونے لگا تو فرمایا کہ بغیر مکلف جب طبیعت چاہے آیا کرو۔ اب تو میں روزانہ ان کی خدمت میں حاضر ہونے لگا۔ صبح ناشتے کے بعد جاتا اور دوپہر کے کھانے کے وقت وہاں سے واپس جاتا اور پھر شام کے پانچ بجے سے سات بجے تک اُن کے ساتھ وقت گزارتا۔ یہ سلسلہ تقریباً دو ہفتے تک جاری رہا۔ بالآخر ہمارا جہاز وینس پہنچ گیا اور میری زندگی کے یہ زرقین ترین اوقات ختم ہو گئے۔ میں وہاں سے سیدھا لندن چلا گیا اور علامہ مرحوم پیرس میں اپنے ایک دوست کے ہاں کچھ دنوں کے لیے ٹھہر گئے۔“

قاضی صاحب نے دوسری گول میز کانفرنس کا سنہ ۱۹۳۴ء تحریر کیا ہے جو شاید سہو کا تب ہے۔ ۱۹۳۲ء بھی درست سنہ نہیں ہے۔

علامہ اقبال نے دوسری اور تیسری گول میز کانفرنس میں شرکت کی تھی۔ دوسری گول میز

کانفرنس میں شرکت کے لیے وہ بمبئی سے ۱۲ ستمبر ۱۹۳۱ء کو ”ملو جا“ نامی جہاز کے ذریعے روانہ ہوئے تھے۔ اس جہاز میں اُن کے جو ہمسفر تھے ان میں سر علی امام، ان کی بیگم، نواب صاحب جغتاری، خان بہادر حافظ ہدایت حسین، جسٹس سہروردی، شیخ مشیر حسین قدولہی اور اودھ کے دو نوجوان قلعہ دار تھے۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ دوسری گول میز کانفرنس کو جاتے ہوئے علامہ اقبال سے ڈاکٹر قاضی عبدالحمید زبیری کی ملاقات نہ ہوئی تھی۔ تاریخ بیان کرنے میں اُن سے سہو ہوا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ قاضی عبدالحمید یورپ میں تین سال رہنے کے بعد اپنے وطن لوٹے تھے اور یہاں چند ماہ رہنے کے بعد وہ پھر اپنی تعلیم کی تکمیل کے لیے ۱۴ اکتوبر ۱۹۳۲ء کو بمبئی سے ایک اطالوی جہاز ’کوٹے نو سو‘ کے ذریعے یورپ روانہ ہوئے۔ اسی جہاز سے علامہ اقبال تیسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے لندن جا رہے تھے۔ اس طرح پہلی بار قاضی عبدالحمید کا علامہ سے تعارف ہوا۔ دس ایک دونوں کا ساتھ رہا۔ دس سے علامہ اقبال بذریعہ ریل پیرس گئے اور قاضی صاحب سید سے لندن روانہ ہو گئے۔

ولایت جانے سے قبل ڈاکٹر قاضی عبدالحمید کی شادی اس لیے کر دی گئی تھی کہ وہ ولایت میں کسی گوریلم سے شادی ذکر لے لیکن وہ بات ہو کر رہی جس کا اندیشہ تھا۔ قاضی صاحب کی ایک قریبی رشتہ دار بیگم حمید الدین قاضی (مقیم بمبئی) نے راقم الحروف کو بتایا کہ جب عبدالحمید جرمنی میں تعلیم حاصل کر رہے تھے اُس وقت ایک جرمن لڑکی سے ان کا معاشرہ ہو گیا تھا اور پھر دونوں نے شادی بھی کر لی تھی۔ جب وہ ہندوستان لوٹے تو اپنی جرمن بیوی کو لے کر بمبئی ہی میں رہنے لگے تھے۔ اس جرمن خاتون سے ایک خوبصورت لڑکا بھی تھا۔ اس شادی سے ڈاکٹر عبدالحمید کی پہلی بیوی تہذیب النساء بیگم سخت ناراض تھیں۔ خاندان کے لوگ بھی خفا تھے۔ آخر مجبور ہو کر انھوں نے اپنی جرمن بیوی کو طلاق دے دیا۔ وہ بچے کو لے کر اپنے وطن چلی گئی۔ کہتے ہیں کہ لڑکا نہایت ذہین اور ہوشیار تھا۔ اُس نے اعلیٰ تعلیم حاصل کی اور سر میں کسی بڑے عہدے پر فائز ہوا۔ (واللہ اعلم بالصواب)

یورپ سے لوٹنے کے بعد ڈاکٹر قاضی عبدالحمید نے بمبئی کو اپنی سیاسی سرگرمیوں کا مرکز و محور بنایا۔ بمبئی میں جاموہ کے سابق طالب علم معین الدین حارث اجمل کے نام سے اخبار نکال رہے تھے۔ انھوں نے بھی اپنے خیالات کی تبلیغ و اشاعت کے لیے بمبئی سے ایک ہفتہ وار

اخبار بیداری جاری کیا۔ انگریز حکومت کے خلاف باغیانہ تحریروں کی وجہ سے یہ اخبار اکثر حکومت کے حباب کا شکار ہوتا تھا جس کی وجہ سے یہ اکثر بند رہتا تھا۔ اس اخبار کو جاری رکھنے میں انھیں کافی نقصان برداشت کرنا پڑا۔ دراصل صحافت کو انھوں نے کبھی بھی حصول زر کا ذریعہ نہیں بنایا۔ وہ ایک بیباک اور نڈر صحافی تھے۔ اخبار بیداری کتنے عرصے جاری رہا اس کا پتہ نہ چل سکا۔

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید جامعہ کے طرز فکر کے نایندہ تھے۔ وہ ایک سچے مسلمان تھے۔ اُن کی نظر میں مذہب نہیں لگتا تا آپس میں بیرکھنا۔ اسلام کی حقانیت کو ثابت کرنے کے لیے انھوں نے تحریر و تقریر دونوں سے کام لیا۔ قوی اور بین الاقوامی دونوں سطحوں پر انھوں نے اسلام کے پیغام امن، محبت اور مساوات کو ہمیشہ کیا۔ ماہنامہ جامعہ دہلی کے شمارہ اکتوبر ۱۹۳۶ء میں ان کی وہ تقریر شائع ہوئی ہے جو انھوں نے مذاہب عالم کی کانگریس کے اجلاس منعقد لندن میں جدید تمدن انسانی کی تخلیق اور اسلام کے عنوان سے کی تھی۔ اس کانفرنس سے متعلق ڈاکٹر قاضی عبدالحمید نے مدیر جامعہ کو لندن سے ایک خط لکھا جس میں وہ کانفرنس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”مکرمی مدیر جامعہ، گذشتہ دو ہفتوں یعنی ۳ جولائی سے ۷ کر ۸ جولائی تک یہاں مذاہب عالم کی کانگریس کے اجلاس منعقد ہوئے اس کانگریس کا پہلا اجلاس چکاگو (شکاگو) امریکہ میں چند سال قبل منعقد ہوا تھا۔ اس کا مقصد دنیا کے تمام مذاہب میں رواداری اور اتحاد پیدا کرنا ہے۔ یہ کانگریس یہ نہیں چاہتی کہ دنیا کے تمام مذاہب کی جگہ ایک مذہب کا قیام کیا جائے بلکہ اس کا مقصد ہے کہ تمام مذاہب اپنی انفرادیت قائم رکھیں۔ لیکن ان روحانی بنیادوں پر جو تمام مذاہب میں مشترک ہیں ایک دوسرے سے دنیا میں امن و امان قائم کرنے کے لیے

اتحاد عمل کریں۔ اس کا طریقہ کار یہ ہے کہ دنیا کے مذاہب کے رہنما فلسفیوں اور سائنس دانوں کو ایک جا متحد کر کے ان مسائل پر غور کیا جائے اور دنیا کے لیے ایک لائحہ عمل مرتب کیا جائے۔

اپنے اس مقصد میں یہ کانگریس اس سال نہایت کامیاب ہوئی ہے۔ دنیا کے تمام مذاہب کے عظیم الشان رہنما اس میں شامل تھے مثلاً کینن بری (انگلستان) نے مسیحیت، رابی ڈاکٹر ہائیک (امریکہ) نے یہودیت، ڈاکٹر رادھا کرشنن (ہندوستان) نے ہندویت، ڈاکٹر سوزرکی (جاپان) نے بھد مت، خالدہ ادیب خانم (ترکی) نے اسلام اور مسٹر لوم لینڈو (فرانس) نے ایک آزاد مذہب پر تئاریں کیں۔

ان عام جلسوں کے علاوہ عیسیٰ جلسوں میں مذہب کے مختلف پہلوؤں پر مختلف نقطہ ہائے نظر سے مفکرین پڑھے اور تعاریں کیں۔ ہر جلسے کا ایک نہایت قابل صدر ہوتا تھا اور مباحثہ ایک دوسرا بہ نفع شروع کرتا تھا۔ مباحثہ کا احیاء بسا اوقات نہایت بلند ہوتا تھا۔ اس وقت میں ان تمام مضامین کا ذکر نہیں کر سکتا اور نہ ان مباحثہ کا ملخص بیان کر سکتا ہوں۔ کاش کہ میں جامعہ کے لیے یہ کر سکتا۔ بہر صورت جو مضامین مجھے سب سے زیادہ پسند آئے اور جو متفقہ طور پر تمام اہل کانگریس نے بھی بہترین تسلیم کیے وہ مندرجہ ذیل ہیں۔ اگر فرصت نصیب ہوئی تو بعض کے ترجمے جامعہ کے لیے ارسال کروں گا۔

| | |
|-------------------------------|---------------------------------|
| کنفوشس کی تعلیمات | پروفیسر ہونگ (چین) |
| اصل مذہب اور مذاہب عالم | ڈاکٹر سر رادھا کرشنن (ہندوستان) |
| جہالت اور عالمگیر اتحاد | ڈاکٹر سوزرکی (جاپان) |
| سائنس اور مذہب | پروفیسر ہالڈین (انگلستان) |
| اتحاد عالم کی راہ میں رکاوٹیں | ڈاکٹر اسٹائن (جرمنی) |

آزادانہ مذہبی تخیل مویسوشلمگ (افرائیم)
 اتحاد عالم کے لیے ایک لائحہ عمل فیخ جامعہ ازہر المرائی (مصر)
 روحانیت کا حق پرومیسر..... (افرائیم)
 اسلام اور اتحاد اسلام سرعبد القادر ۱ ہندوستان

جس جو شخص جس عالمانہ انداز اور روحانی کیفیت کے ساتھ مقالے پڑھے گئے اور اس پر مباحث ہوئے وہ بیان سے باہر ہے۔ اختتام پر ایک عظیم انسان جلسہ ہوا جس میں کانگریس کے مباحث کا خلاصہ پیش کیا گیا۔ تقریباً مندرجہ ذیل باتوں پر سب متفق تھے:

(۱) دنیا میں ایک عمیق روحانی انقلاب کی ضرورت ہے۔ اور یہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ مذاہب اپنے بنیادی روحانی سرچشمے کی طرف رجوع کریں۔
 (۲) اتحاد عالم مذاہب کے ذریعے صرف اس طرح حاصل ہو سکتا ہے کہ تمام مذاہب کو فنانہ کیا جائے بلکہ ان کی بہترین تعلیمات کو قائم رکھا جائے اور تمام مذاہب میں انتہائی آپسی رواداری اور محبت ہو۔

(۳) مذاہب کی بنیادی محبت اور مساوات کی روح کے ذریعے موجود اخلاقی، سیاسی اور معاشی مسائل وغیرہ کو حل کرنے کی کوشش کی جائے اس جلسے کے بعد کانگریس کو منظم کیا گیا اور اس کی ایک کونسل بنائی گئی جس میں تمام دنیا کے نمائندے ہیں۔ اسی کانگریس کے صدر مہاراجہ گانیکواٹر (بڑودہ) ہیں اور مشعل اعلیٰ مشن ڈانس نیگ ٹرینڈ جن کی غیر معمولی محنت اور قابلیت کے باعث اس کانگریس کا لندن میں انعقاد ہوا۔ کانگریس کے اختتام کے بعد سب کانگریس کی کابینہ پر سب مطمئن تھے۔ محبت اور رواداری کے وہ مناظر دیکھنے میں آئے جس کے لیے انسان کی آنکھ ترستی ہے۔ ہر شخص کو خوشی تھی کہ ایسے زمانے میں جب کہ دنیا میں جنگ و جدل کی تیساریاں ہوری ہیں۔ لیگ آف نیشن اپنے مقاصد میں ناکامیاب ہو رہی ہے

جب کہ دنیا کے سیاست دان موجودہ تمدن کی گتھیوں کو سلجھانے سے عاجز ہیں۔ ایک ایسی عظیم الشان کانگریس کی بنیاد ڈال گئی جو دنیا میں صلح و آشتی کے لیے مشعلِ رہنمائی ثابت ہوگی۔ واقعاً دنیا کے کونے کونے سے سیکڑوں اقوام و مل کے نمایندوں کا یکجا جمع ہو جانا نوجوانیت کی یکسانیت کی بین دلیل ہے۔ ہر شخص خود اور مسلماتِ انسانی کی بنیاد پر انسانیت کو جمع کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ جیسا کہ ہندو اور دیگر مذاہب کے لیے خدا کی وحدانیت کی اس طرح یقین کرتے تھے گویا کہ خاص مسلم ہیں۔ میرے لیے یہ اس بات کا ثبوت تھا کہ گذشتہ چودہ سو برس میں اسلام کی تعلیمات نے کس قدر توحید کے تسلیم کروانے میں غیر شعوری طور پر دنیا کے تفکرات پر اثر کیا ہے۔

خوش قسمتی سے مجھے بھی "جدید تمدن انسانی کی تخلیق اور اسلام" پر کانگریس کے منتظمین کی عنایت سے تقریر کرنے کا موقع مل گیا۔ میں اپنی تقریر کا ترجمہ ناظرینِ جامعہ کے لیے ارسال کر رہا ہوں۔ اس میں اسلامی نقطہ نظر سے گو کہ مختصراً تمام تمدنی مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ اس وقت دنیا کے پیش نظر ہیں۔ مجھے بہت خوشی ہے کہ میری تقریر بہت پسند کی گئی اور دنیا کے بعض عظیم الشان لوگوں نے مجھے اس پر مبارکباد دی۔ امید ہے کہ یہ آپ کے لیے بھی یہ باعثِ دلچسپی ہوگی۔ اس لیے جامعہ میں شائع فرما کر ممنون فرمائیے۔ جو لوگ مذاہبِ عالم کی کانگریس کے متعلق مزید معلومات چاہتے ہوں وہ مندرجہ ذیل پتے پر خط و کتابت کریں:

Organising Secretary

Arthur Jackman

World Congress of Faiths

7 Bedford Square London w.e.f.

اس کانگریس کا دوسرا جلسہ ۱۹۳۸ء میں ہندوستان میں منعقد ہوگا۔ اس کے بعد ۱۹۴۰ء میں امریکہ اور ۱۹۴۲ء میں جاپان میں اجلاس ہوں گے۔ والسلام

فاکسار عبدالمجیدؒ

ڈاکٹر قاضی عبدالمجید ایک نیشنلسٹ مسلمان تھے۔ نثر کا نگریسی تھے۔ ہندو مسلم اتحاد کے علمبردار تھے۔ ۱۹۳۹ء میں کانگریسی رہنما دھنا جی مانا چودھری کی کوششوں سے بیادل میں تمام مذاہب کے ماننے والوں کا جو جلسہ ہوا تھا اس کی صدارت ڈاکٹر قاضی عبدالمجید فرمائی تھی۔ انھوں نے اپنی تقریر میں ہندو مسلم اتحاد پر زور دیا تھا۔ پہلی بار اس موقع پر تمام فرقے کے لوگوں نے ایک ساتھ کھانا کھایا تھا۔ یہی بھرتن کا یہ پروگرام دھندلی مانا چودھری نے کیا تھا۔

ڈاکٹر قاضی عبدالمجید نے مسلمانانِ خاندیش کو کانگریس کی طوط راغب کرنے کی بے حد کوشش کی لیکن وہ کامیاب نہ ہو سکے۔ اس علاقے کے مسلمانوں کی اکثریت 'مسلم لیگ' تھی۔ اونچے طبقے کے مسلمان کانگریس میں تھے اور یہ مائثر اور بارسوخ تھے مسلمانوں میں قومی خیالات کو فروغ دینے کے لیے انھوں نے ہر طرح کی کوشش کی۔ ڈاکٹر ذاکر حسین کی ایما پر میک ایجوکیشن سوسائٹی قائم کیا تو مسلمانوں نے سخت مخالفت کی۔ یہ وردھا تعلیمی اسکیم کے نام سے مشہور تھی۔

۱۹۳۷ء کے انتخابات کے بعد جن صوبوں میں کانگریسی حکومتیں قائم ہوئی تھیں ان ریاستوں میں یہ اسکیم نافذ کی گئی تھی لیکن اس تعلیمی اسکیم کو جس کا مقصد ہندوستانیوں میں قومی شعور پیدا کرنا اور خود اعتمادی پیدا کرنا تھا اسے مسلم لیگ نے فرقہ وارانہ رنگ دے کر شدت سے اس کی مخالفت کی۔ خاندیش میں بھی مسلم لیگ عناصر نے اپنے آقاؤں کے اشارے پر قومی بنیادی تعلیم کی بغیر سمجھے بوجھے پر زور دیا مخالفت کی۔ اس اسکیم کے خلاف تحریک چلائی گئی۔ مظاہرے ہوئے لیکن ڈاکٹر قاضی عبدالمجید کے پایہ استقامت میں خدشہ نہ آئی۔ انھوں نے میک ایجوکیشن کے متعلق عام میں پھیلی غلط فہمیوں کے لیے تقریریں کیں مینفلڈ شائع کیے۔ راقم کو دیوناگری رسم الخط میں ایک مینفلڈ دستیاب ہوا ہے جسے یہاں نقل کیا جا رہا ہے:

”میرے لیے اگر ممکن ہوتا کہ میں ہر مسلمان بچے کے والدین سے

مل سکتا تو میں خوشی اُن سے ملتا اور اُن کی بچوں کی زندگی کے متعلق تمام باتیں انھیں سمجھاتا۔ اس وقت میں اپنے دل کی آواز اس تحریر کے ذریعے اُن تک پہنچانا چاہتا ہوں اور جو حضرات مجھ سے ملنا چاہیں وہ ہر وقت مجھ سے آکر مل سکتے ہیں۔

’بنیادی قومی تعلیم کے متعلق جس کا تجربہ اُردو اسکول میں اس وقت کیا جا رہا ہے‘ طرح طرح کی غلط افواہیں پھیلانی جا رہی ہیں۔ اس لیے اس کی مختصر تعریف اور مقاصد کو جان لینا ضروری ہے۔ آج سے بیس برس پہلے ہندوستان کے بڑے بڑے ماہرین تعلیم کو یہ احساس پیدا ہوا کہ ہماری موجودہ تعلیم میں بہت سی خرابیاں ہیں۔ مثلاً وہ لڑکوں کے اخلاق خراب کر دیتی ہے، انھیں کاہل بنا دیتی ہے، اس کی روزی کا کوئی انتظام نہیں کرتی۔ وہ مذہب اور تمدن سے واقف نہیں کرا تی وغیرہ ان خرابیوں کو دور کرنے کے لیے مسلمانوں میں مولانا محمد علی مروجم اور ہندوؤں میں مہاتما گاندھی نے کوشش کی۔ چنانچہ مسلمانوں میں مولانا محمد علی مروجم، حکیم اجمل خاں مروجم، مولانا محمود الحسن شیخ الہند نے جامعہ ملیہ اسلامیہ کی بنیاد ڈالی اور یہ جامعہ گزشتہ بیس برس سے نہایت ایثار و استقلال اور خاموشی کے ساتھ مسلمانوں کی خدمات انجام دیتی رہی۔ اب جب کہ ۱۹۳۷ء میں عوام کی حکومتوں کا ہندوستان پر قبضہ ہوا تو وہاں بھی یہ چیز سرکاری طور پر شروع کی گئی تاکہ قدیم تعلیم کی تمام خرابیاں دور کی جائیں۔ اس تعلیم کا نصاب جناب ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب پرنسپل جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی، جناب غلام السیدین صاحب سابق پرنسپل علی گڑھ ٹریننگ کالج وڈارکٹر تعلیمات ملکہ کشمیر نے دیگر لوگوں کے ساتھ اس طرح مرتب کیا کہ قدیم تعلیم کی تمام خرابیاں دور ہو جائیں۔

چنانچہ اس نصاب میں۔ (ملاحظہ ہو بنیادی قومی تعلیم کا نصاب

شائع کردہ جامعہ ملیہ اسلامیہ (دہلی)

(۱۱) اسلامی مذہب اور تمدن کی معلومات - (۲) اخلاقی تعلیم خصوصاً باہمی امداد اور میل ملاپ پر بے حد زور دیا گیا۔ (۳) ملک و وطن سے محبت پیدا کرنے پر زور دیا گیا تاکہ لوگ اپنے وطن سے محبت کریں۔ آل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے کہ ”حب الوطن من الایمان“ یعنی وطن کی محبت ایمان کا حصہ ہے۔ (۴) غریبوں سے محبت کرنے پر زور دیا گیا تاکہ بچے جاگے بہتر بن کر ان کی غربت دور کرنے کی کوشش کریں۔ (۵) دست کاری کو نصاب میں شامل کیا گیا تاکہ بچے مرنے والے کتاب کے کڑے نہ بنیں بلکہ ذہن کے ساتھ ہاتھ سے بھی کام کرنا سیکھیں اور ان کی دماغی اور جسمانی نشوونما ساتھ ساتھ ہو۔ چنانچہ تھوڑی تھوڑی باغبانی، کتابی اور..... کے کام کا اضافہ کیا گیا۔ عملی کام کے ذریعے تعلیم ایک جدید ترین تعلیمی اصول ہے جسے امریکہ و جرمنی اور انگلستان وغیرہ نے تسلیم کیا ہے اور وہاں کے بہترین مدرسے اسی اصول پر چل رہے ہیں تعلیم کے اس اصول کو جو دوسرے ملکوں میں کامیاب ثابت ہو چکا ہے۔ ہندوستان میں رائج کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ (۶) اس تعلیمی اسکیم کا کسی خاص یا ہی پارٹی سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ چنانچہ حکومت ہند کی طرف سے مقرر کردہ بنیادی تعلیمی بورڈ میں کانگریسی بھی شامل ہیں اور مسلم لیگ بھی۔ وہ وہاں بحیثیت کانگریسی اور لیگی کے کام نہیں کرتے ہیں بلکہ بحیثیت ماہرین تعلیم کے۔ ڈاکٹر سر ضیاء الدین احمد صاحب سابق وائس چانسلر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی اور ممبر مرکزی اسمبلی جو مسلم لیگ میں سب سے بڑے ماہر تعلیم ہیں، اس بورڈ کے ممبر ہیں اور اس اسکیم کی زبردست تائید میں ہیں۔ اسی طرح حکومت کشمیر بھی ایک مسلم ڈائریکٹر کی سرکردگی میں اس اسکیم کو زور شور سے جاری کر رہی ہے۔ ریاست حیدرآباد

میں بھی اس کو رائج کرنے کی کوشش ہو رہی ہے۔ تعلیمی اعتبار سے چونکہ یہ بہتر اسکیم ہے اس لیے تمام صوبوں کے گورنر اس میں دلچسپی لے رہے ہیں اور اسے چلا رہے ہیں۔ اس اسکیم کے غیر سرکاری بورڈ کے صدر بھی ایک مسلمان جناب ڈاکٹر ذاکر حسین خاں صاحب پرنسپل جامو ملیہ اسلامیہ دہلی ہیں۔ جو انتہائی قربانیوں سے مسلمانوں کے مذہب، تمدن اور زبان کی خدمت انجام دے رہے ہیں۔ ان تمام باتوں سے آپ کو معلوم ہو گیا کہ یہ اردو بنیاد کی اسکیم نہ تو مسلمانوں کے مذہب کے خلاف ہے اور نہ ان کے تمدن کے خلاف ہے بلکہ اس کے برخلاف وہ مسلمانوں کے مذہب، تمدن اور زبان کی زیادہ سے زیادہ خدمت اور حمایت کرتی ہے۔ جو لوگ اپنی عکاری اور عیاری سے مسلمانوں کو دھوکہ دینا چاہتے ہیں وہ جھوٹے ہیں اور ان لوگوں پر جو مسلمانوں کی سچی خدمت کرنا چاہتے ہیں بہتان باندھتے ہیں۔ مسلمانوں پر جب کوئی آفت آتی ہے تب گھر سے باہر نہیں نکلتے بلکہ بھاگ جاتے ہیں۔

برادران! سلام تم بہت خواب غفلت میں سو چکے ہو۔ خود غرض لوگوں نے تم کو بہت دھوکے دیے۔ ہمیشہ تم کو غلط راستے پر ڈالا۔ اب خدا کے واسطے اگر خود نہیں سنبھل سکتے تو کم از کم اپنے بچوں کی خدمت ہمیں کرنے دو تاکہ وہ بچے، با اخلاق مسلمان بنیں اور اسلامی جذبے سے ملک کے غریبوں کی غربت دور کریں اور خود بھی با عزت زندگی گزار سکیں۔ تمہارے بچے تمہارے پاس خدا کی امانت ہیں اور اگر ان کی صحیح اور بہتر تعلیم کے راستے میں تم آڑے آؤ گے تب خدا کو تمہیں جواب دینا ہو گا۔

تاریخ : ۵، ۳، ۱۹۴۰ء

احقر

عبد الحمید قاضی پی ایچ ڈی

ان کی اس درخواست کا خاندیش کے مسلمانوں پر کوئی اثر نہ ہوا۔ مسلم لیگ نے سخت احتجاج کیا۔ آفراردو بیک سنٹر بند کر دیا گیا جس سے وہ بدول ہو گئے۔ کانگریس میں بھی انھیں وہ عزت اور مرتبہ نہ ملا جس کے وہ مستحق تھے۔ بالآخر وہ کانگریس چھوڑ مسلم لیگ میں شامل ہو گئے۔ ان کے صاحبزادے قاضی سلیم احمد کہتے ہیں:

”جلد ہی آپ پر یہ بات آشکار ہو گئی کہ انگریز ہندوستان سے نکل بھی گئے تو مسلمان ہندوؤں کے غلام بن جائیں گے اور ہندستان میں مسلمانوں کا مستقبل تاریک ہو جائے گا۔ اسی لیے آپ نے کانگریس چھوڑنے کا فیصلہ کیا۔ اور قائد اعظم کی قیادت میں مسلم لیگ میں شمولیت اختیار کر لی۔... کانگریس سے آپ کے استعفیٰ کی خبر کو بی بی سی نے نشر کیا۔ آپ کو آل انڈیا مسلم لیگ کی کونسل میں قائد اعظم، شبیب ملت، چودھری غلطی الزمل وغیرہ کے ساتھ شامل کیا گیا۔ آپ ۱۹۴۲ء میں قائد اعظم اور محترمہ فاطمہ جناح کے ساتھ بمبئی مسلم لیگ کی پچیس رکنی مجلس میں شامل رہے۔ آپ خطابت کے بادشاہ تھے اور بمبئی جیسے بڑے شہر اور دیگر شہروں میں خطابت کا مظاہر کرنے اور مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر لانے کی کوشش میں مصروف رہے۔ قائد اعظم نے آپ کو صوبہ بمبئی کی مسلم لیگ کا سالار بھی مقرر کیا۔ آپ نے قائد اعظم کی زیر صدارت ہونے والے آل انڈیا مسلم لیگ کے اکثر اجلاسوں میں شرکت کی اور اپنے خیالات پیش کیے۔ ان میں سے دہلی کا اجلاس بہت مشہور ہے جس میں آپ نے حکومتِ الہیہ کا نظریہ پیش کیا۔ اس کی تفصیلات بتاتے ہوئے مشہور محقق سید شریف الدین پیرزادہ اپنی مشہور کتاب — میں تحریر کرتے ہیں کہ مسلم لیگ کے ایک طبقے کا خیال تھا کہ پاکستان میں اسلامی حکومت قائم کی جائے اور بمبئی کے ڈاکٹر قاضی عبدالحمید نے ایک قرارداد پیش کی جسے انھوں نے اپریل ۱۹۴۲ء کی آل انڈیا مسلم لیگ کی دوسری نشست میں پیش کیا۔ اُن کا خیال تھا کہ

حکومت صرف اللہ کی ہے اور پاکستان میں حکومت الہیہ قائم کی جائے
جو رسول اللہ صلی اللہ وآلہ وسلم و خلفائے راشدین کے دیے ہوئے
اصولوں پر چلائی جائے۔ اس قرارداد کی تفصیلات مولانا محمد علی جوہر
(دوست مولانا شوکت علی) کے اخبار خلافت نے شائع کی اور اسے
مبارک تجویز قرار دیا“

(روزنامہ جنگ کراچی، ۱۳ جنوری ۱۹۸۰ء)

۱۹۴۲ء میں جب ہندوستان چھوڑ کر تحریک شروع ہوئی تو ڈاکٹر قاضی عبدالحمید نے کانگریس
لیڈروں سے صاف طور پر کہا کہ کانگریس جب تک قیام پاکستان کے مطالبے کو منظور نہیں کرے گی
مسلمان اس تحریک میں حصہ نہیں لیں گے۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ اگر برٹش سرکار قیام پاکستان کو
منظور کرے تو مسلمان انگریزوں کی مدد کریں گے۔^{۱۲}

۱۹۴۶ء میں بمبئی کی لیگ کونسل کی میٹنگ میں آپ نے راجہ غنیمت علی خان، فیروز خان
نون وغیرہ کے ساتھ تقریر کرتے ہوئے فرمایا اب ہندو مسلمانوں میں فرق بد نظر رکھا جائے اور
ہندوؤں پر بھروسہ نہ کیا جائے اور پاکستان بنایا جائے۔^{۱۳}

۱۹۴۷ء میں جب ملک تقسیم ہوا تو ڈاکٹر قاضی عبدالحمید پاکستان ہجرت کر گئے۔ پاکستان
میں آپ کی بے حد قدر و منزلت ہوئی۔ وہاں مختلف عہدوں پر کام کیا۔ ۱۹۵۲ء میں آپ کو آزاد کشمیر میں
انسپیکٹر آف کالجز، پشاور یونیورسٹی اور سندھ یونیورسٹی میں فلسفے کی پروفیسر شپ کی پیش کش ہوئی۔
آپ نے حیدر آباد سندھ جانا پسند کیا اور وہاں پروفیسر ہوئے۔ آپ نے جامعہ ملیہ کراچی کی تعمیر میں
ڈاکٹر محمود حسین کی اعانت کی۔

تہذیب النساء بیگم سے چار اولادیں ہوئیں۔ ایک لڑکی اور تین لڑکے۔ لڑکی بچپن ہی میں
فوت ہو گئی تھی۔ ایک لڑکا عبدالرؤف۔ دماغی حالت ٹھیک نہ ہونے کی وجہ سے سولہ سال کی عمر میں
انتقال کر گیا۔ اس وقت وہ لڑکے پاکستان میں اعلیٰ عہدوں پر ملازم ہیں۔ تہذیب النساء بیگم
کایر تان کی وجہ سے انتقال ہوا۔ اس صدمے کی ڈاکٹر قاضی عبدالحمید تاب نہ لاسکے اور کچھ عرصے بعد
۱۱ جنوری ۱۹۶۱ء کو ان کا انتقال ہو گیا۔^{۱۴}

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید بنیادی طور پر ادیب، فلسفی، نقاد اور ماہر تعلیم تھے۔ اردو، فارسی، انگریزی اور جرمن زبانوں پر مہارت رکھتے تھے۔ ان کے بے شمار علمی، ادبی اور تعلیمی مضامین جامعہ دہلی، فاران کراچی اور ماہ نو کراچی میں شائع ہوئے۔ ان کی مشہور تصنیف پستانواری کا فلسفہ تمدن، اس کے تعلیمی افکار و نظریات اور تعلیمی کارناموں کو نہایت سلیس زبان اور دلکش انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ یہ کتاب شام مشرق کے اس شعر کی تفسیر ہے:

درس ادب اگر بود زمرئے مجتہ

ہم بہ مکتب آوڑ طفلِ گریز پائے را

اپنی یہ پہلی تصنیف ڈاکٹر قاضی عبدالحمید نے ماہر علمی، جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی کے نام معنون کی ہے۔ ”ہدیہ حقیدت (ص ۲) کے تحت انھوں نے لکھا:

احترام و عقیدت کے جذبات کے ساتھ اپنی یہ کتاب، جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی کے نام نامی سے معنون کرتا ہوں جو اس وقت عموماً ہندوستان اور خصوصاً اسلامی ہند کے قوی، تمدنی و تعلیمی نصب العین کی حامل ہے۔ اس تربیت گاہ میں ماضی کی شان دار روایات، سال کی زندہ تحریکات اور مستقبل کی خوش آئند امیدوں کے سائے میں علم، اخلاق، خلوص و محبت، ایشار و قربانی کے پتے، فوہلان قوم کی تعلیم و تربیت کے جہن کو خونِ دل سے سنبھل رہے ہیں تاکہ یہ اپنے علم و عمل، شرافت و اخلاق اور مذہبی جذبہ و کیفیت سے ہماری تمدنی زندگی کو مالا مال کر دیں اور خود نسیب و عقبی میں سرفرازی حاصل کریں۔

نالہ را انداز تو ایجا دکن بزم را از ہائے دہو آبادکن

فیروز جان نوید ہر زندہ را از قم خود زندہ ترکن زندہ را

بیاد دل، مشرقی خاندیش قاضی عبدالحمید

۱۵ اپریل، ۱۹۳۸ء سابق طالب علم جامعہ ملیہ اسلامیہ

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید ایک اچھے مترجم بھی تھے۔ انہوں نے مشہور عالم منکر تسلیم ڈاکٹر جارج کرشین اسٹائیز کی کتاب کا اردو میں ترجمہ کیا۔ یہ ترجمہ انجمن ترقی اردو (ہند) دہلی نے ۱۹۴۶ء میں نظریہ تعلیم حصہ اول اور حصہ دوم کے نام سے شائع کیا ہے۔

اب یہ دونوں کتابیں نمایاں ہیں۔ ان کتابوں کے علاوہ انہوں نے علامہ اقبال کی شخصیت اور فلسفہ نیز مسلمانان ہند کے تعلیمی مسائل پر کئی مضامین لکھے جن میں 'اقبال کی شخصیت اور پیغام'، 'اقبال کا فلسفہ زندگی و عمل'، 'مسلمانان ہند کا نصب العین'، 'جدید تعلیمی انقلاب اور مسلمانان ہند کے تعلیمی مسائل'، 'زندگی یا موت' اور 'تمدن انسانی کا انتشار' قابل ذکر ہیں۔ ♦♦

حواشی

- ۱۔ مضمون ڈاکٹر قاضی عبدالحمید از قاضی سلیم احمد، مطبوعہ روزنامہ جنگ کراچی، مورخہ ۱۳ جنوری ۱۹۸۹ء
- ۲۔ ایضاً
- ۳۔ ایضاً
- ۴۔ ماخوذ از رسالہ جوہر دہلی، اقبال نمبر، ۱۹۳۸ء، رپورٹ 'عہدیداران انجمن اتحاد'
- ۵۔ ایضاً
- ۶۔ ایضاً
- ۷۔ قاضی سلیم احمد نے ان کے اساتذہ میں مشہور عالم فلسفی ڈاکٹر ایچنگکر کا نام لیا ہے۔
- ۸۔ مضمون از قاضی سلیم احمد، (جنگ کراچی)
- ۹۔ ایضاً
- ۱۰۔ ایضاً
- ۱۱۔ داتاے راز اقبال - مرتبہ: مولوی عبدالحق، انجمن ترقی اردو پاکستان کراچی، طبع دوم، ۱۹۷۷ء

۱۲۔ زندہ رود۔ جلد سوم۔ ڈاکٹر جاوید اقبال۔ ص ۱۵۹-۱۶۰

۱۳۔ ماہنامہ جامعہ دہلی، اکتوبر ۱۹۳۶ء، ص ۸۴۷-۸۵۰

۱۴۔ Home Department Special Branch No. 800(74) (10)

III 1942-43

۱۵۔ مضمون از قاضی سلیم احمد (روزنامہ جنگ کراچی)

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ سہ ماہی اردو، اقبال نمبر، ۱۹۳۸ء، طبع دوم۔ کراچی

۱۸۔ جوہر، دہلی، اقبال نمبر، ۱۹۳۸ء، ص ۹۱

۱۹۔ ماہنامہ جامعہ دہلی۔ جولائی ۱۹۳۷ء۔ ص ۵۰۹

۲۰۔ یہ مقالہ دو قسطوں میں شائع ہوا تھا۔ ماہنامہ جامعہ اپریل ۱۹۳۹ء، ص ۳۲۵، جولائی ۱۹۳۹ء

ص ۶۱۷

۲۱۔ ماہنامہ جامعہ، اکتوبر ۱۹۳۸ء، ص ۲۸۷

۲۲۔ ماہنامہ جامعہ، اپریل ۱۹۴۲ء، ص ۲۴۳

ڈاکٹر کنور محمد اشرف - دانشور، مجاہد، انسان

سَلامَت اللہ

جنگ عظیم کے بعد ہماری جدوجہد آنے والی کا ایک نیا اور انقلابی دور شروع ہوا۔ ہم جیسوں کے لیے اس کی ابتدا تحریکِ مجتہدیت سے ہو چکی تھی.... میں ایف۔ اے پاس کرنے کے ۱۰۰ے میں داخلہ لینے کے لیے علی گڑھ پہنچا.... مولانا محمد علی کی رہائی کی خبر آئی۔ پھر تحریکِ خلافت کا غلغلہ شروع ہوا۔ تھوڑے دن بعد گاندھی جی کی شہرت ہوئی اور ستیہ گره اور سوامی جی کا چرچا جگمگ ہوئے لگا۔ ولایتی مال کا بیٹیکاٹ کرو... انگریزی مدرسوں میں پڑھنا، حتیٰ کہ انگریزوں کی نوکری حرام ہے.... خلافت سوامی جی چندہ در.... سال بھر میں سوامی جی نے گاؤں میں مشروط ہے؛ کسی کا بھی ایسے سودے پر نہ چلتا۔ ستیہ گره میں شریک ہونے کے لیے مجھے ویسے بھی کسی تحریک کی ضرورت نہ تھی۔ چنانچہ میں نے پرچار کا کام گاندھی جی اور محمد علی کی آمد سے پہلے ہی شروع کر دیا تھا.... بالآخر ایک دن گاندھی جی اور گاندھی جی کے ساتھ مولانا آنے والے، مولانا محمد علی، حکیم اجمل خاں،

ڈاکٹر انصاری، حسرت موہانی، آزاد سمجھانی، مستیہ دیو،
غرض کا سنگ میں اور خلافت کے سبب ممتاز رہنا آپہنچے اور
ہم نے بلا اختلاف رائے کالج یونین میں ترک موالات کی
حمایت کی تجویز منظور کی اب ہمارا مطالبہ تھا کہ کالج حکومت
سے امداد لینا بند کر دے۔ اور چونکہ کالج قوم کی ملکیت تھا، ہم
اس کی عمارتوں پر قابض ہو گئے چند دن بعد کالج کی مسجد
میں مولانا محمود حسن کے مہمانوں کے ہاتھوں سے جامعہ ملیہ کی
بنیاد پڑ گئی.... بالآخر ہمارے نکلوانے کے لیے نگران کالج
نے پولیس سے مدد مانگی.... غرض کہ ایک دن علی الصباح ہم
سب پولیس کی مدد سے پیک بینی، درگوش کالج کے احاطے
سے نکال باہر کر دیے گئے۔ اور سڑک پار ڈگی کے قریب
یعنی کالج سے چند قدم کے فاصلے پر ڈیروں میں رہنے لگے۔
بالفاظ دیگر اب میرے لیے جامعہ ملیہ کی نرسنگی کا
نیا باب کھلا....“

یہ تھے کنور محمد اشرف جو بعد میں ڈاکٹر اشرف کے نام سے مشہور ہوئے۔ موصوف نے اپنی کہانی
میں اس طرح بیان کیا ہے کہ وہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے طلباء کے اولین گروپ سے تعلق رکھتے ہیں

تعلیمی جدوجہد

اشرف ضلع علی گڑھ کے ایک چھوٹے سے گاؤں دریا پور کے ایک مولی گھرانے میں ۲۵ نومبر
۱۹۰۳ء کو پیدا ہوئے۔ دراصل ان کے آباؤ اجداد ریاست الور کے راجپوت تھے، جو چند نسلوں بعد
اپنے مذہب کو ترک کر کے مسلمان ہو گئے تھے۔ ان کے دادا نے نقل وطن کر کے یو۔ پی کے اس گاؤں
میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ دریا پور میں ایسا کچھ نہ تھا جس سے اشرف کی ذہنی نشوونما اور سماجی
تربیت ٹھیک طرح ہو سکے۔ اس لیے ان کے والد نے بہت کم عمری میں انھیں گاؤں کے اسکول سے

اٹھ کر علی گڑھ تحصیل اسکول میں داخل کرا دیا۔ جہاں انھوں نے تیسری جماعت تک تعلیم حاصل کی اور پھر انھیں ہیوٹ مسلم اسکول مراد آباد میں بھیج دیا گیا۔ جہاں وہ خود ریلوے سروس میں کسی چھوٹی آسامی پر کام کرتے تھے۔ اسی اسکول سے ۱۹۱۸ء میں انٹرن نے میٹرکلیشن امتحان پاس کیا۔

یہی وہ اسکول تھا جہاں آخرت نے دینی اور اخلاقی تعلیم کے ساتھ ساتھ حب الوطنی کا پہلا سبق سیکھا۔ اسی بنیاد پر ان کی انسانی دوستی اور سیاسی کارگزاری قائم ہوئی۔ اس اسکول میں خاص طور پر مولوی اصطفیٰ کریم کی ذات سے متاثر ہوئے۔ وہ ایک برطانیہ مخالف تحریک کے سرگرم رکن تھے۔ دراصل یہ وہی تحریک تھی جو مولانا عبد اللہ سندھی جیسے انقلابیوں کی سرکردگی میں انگریزی راج کا تختہ الٹنے کے لیے ہتھیار بند بناؤت کا انتظام کر رہی تھی اور ہندوستان میں ایک جمہوری حکومت قائم کرنا چاہتی تھی۔ اس تنظیم کے ہر رکن کو حلف لینا پڑا تھا کہ برطانوی حکومت کے خلاف وہ مقدس جہاد میں حصہ لے گا۔ انٹرن اس جماعت میں باضابطہ شامل ہو گئے۔ اس جماعت پر مذہبی جوش طاری تھا۔ تمام اراکین مذہبی احکامات کی سختی سے پابندی کرتے تھے۔ چنانچہ انٹرن پر بھی ان دنوں مذہب کا بڑا غلبہ تھا۔ یہاں تک کہ وہ پنج وقتہ نماز (جو اسلام میں فرض کی حیثیت رکھتی ہے) کے علاوہ نماز تہجد بھی ادا کرتے تھے، اور ماہ رمضان میں تراویح کے شبینے میں بھی شرکت کرتے تھے۔ حب الوطنی کے جوش کا یہ عالم تھا کہ اس موضوع پر جو نظمیں دستیاب تھیں، حفظ کر لیں اور اس سے متعلق جتنے قصے کہانیاں یا مضمون ملے سب پڑھ ڈالے۔ اسی کانیجو تھا کہ ایک بار انھوں نے اسکول کے منتظین کے لیے ایک پریشان کن مسئلہ پیدا کر دیا۔ یہ پہلی جنگ عظیم کا زمانہ تھا۔ سرکاری حکم کے مطابق ایک مخصوص دن تمام طالب علموں کو زمین چیک کی سلائی کے لیے جس کیا گیا۔ انٹرن نے نہ صرف خود انکار کر دیا بلکہ دوسرے طلباء کو بھی سلائی دینے سے روکا۔ طلباء کی برہمی دیکھ کر ہیڈ ماسٹر نے خیریت اسی بات میں سمجھی کہ اصرار نہ کیا جائے۔

میٹرکلیشن کے بعد انٹرن نے علی گڑھ ایم۔ اے۔ او۔ کالج میں داخلہ لیا۔ یہ وہ ادارہ تھا جس کی باگ ڈور ابتدا ہی سے حکومت وقت کے وفاداروں کے ہاتھ میں رہی تھی۔ جوش قسمتی سے انٹرن کو میل لانا حسرت ہوئی جیسے دین دار اور قوم پرست شخص کی رہنمائی حاصل ہو گئی۔ مولانا نے اپنے سیاسی عقائد اور سرگرمیوں کی وجہ سے قید و بند کی مصیبتیں جھیلیں، جیل میں چنگ میس، تنگی ترشی سے زندگی گزاری۔

مگر وہ اپنی دگر سے نہیں ہٹے۔ خود کہتے ہیں :

ہے بن سخن جساری پئی کی شفقت بھی

اں طرف تماشا ہے حسرت کی طبیعت بھی

اشرف حسرت کا نہ صرف آزادی وطن کے ایک لیڈر کی حیثیت سے احترام کرنے تھے بلکہ ان سے انھیں دلی محبت تھی۔ بیگم حسرت کے کردار سے بھی وہ بہت متاثر تھے۔ وہ انھیں بیٹے کی طرح چاہتی تھیں۔ اس وقت اشرف کے لیے یہ ایک بڑی نعمت تھی، اس لیے کہ وہ انھیں ہی میں اپنی ماں کی محبت سے محروم ہو گئے تھے۔ بیگم حسرت کی دین داری، ان کی جاکشی، ہمت اور بردباری نے اشرف کو اپنا گرویدہ بنالیا۔ حسرت اور ان کی بیگم اشرف کے نزدیک آدھنر انسان تھے۔ وہ لکھتے ہیں: "مولوی مصطفیٰ کریم نے جو جہاد کی تعلیم دی تھی، اس کی روشنی میں یہ دونوں بچے مجاہد تھے۔ بہت مدت تک مجھے کوئی دوسرا لیڈر ان کا ہمسر نظر نہیں آیا۔"

ایم۔ اے۔ او۔ کالج میں ابھی مشکل سے دو سال گزرے ہوں گے کہ اشرف کے سامنے ایک اہم مسئلہ پیش آگیا، یعنی کالج کو ترک کر کے جامعہ ملیہ اسلامیہ سے اپنی ذات کو وابستہ کرنے کا۔ اس کا ذکر انھوں نے اپنی کہانی میں کیا ہے جسے شروع میں درج کیا جا چکا ہے۔ جامعہ کی زندگی بہت سخت اور بے یقینی تھی۔ یوں تو باضابطہ تعلیم کے لیے کوئی قابل استاد تھے، جو کالج کی ملازمت چھوڑ کر جامعہ کے عملے میں شامل ہو گئے تھے، لیکن منظم تعلیم، تعلیم کے لیے نہ فضا سازگار تھی اور نہ ہی ضروری ساز و سامان تھا۔ سیاسی کام مقدم تھا۔ ترک موالات اور تحریک خلافت کو عوام میں پھیلانے کے لیے باخبر کارکنوں کی ضرورت تھی۔ جامعہ کا فوری مشغلہ یہ تھا کہ اس سیاسی مہم کے لیے طالب علموں اور استادوں کو رضا کارانہ طور پر تیار کیا جائے، اور انھیں عوام سے رابطہ قائم کرنے کے لیے جگہ جگہ بھیجا جائے۔ چنانچہ اشرف بھی جوش و خروش اور خلوص کے ساتھ اس مہم میں شامل ہو گئے۔

بدقسمتی سے ترک موالات اور خلافت کی تحریک بہت جلد ۱۹۲۲ء میں ختم ہو گئی۔ ترک موالات کے آئندہ لوگوں کا مذہبی جی نے چوری چورا کے پر تشدد واقعے کی وجہ سے یکایک بند کرنے کا اعلان کر دیا، جہاں ایک پہلے مظاہرے کے دوران تھانے کو جلادیا گیا تھا اور کئی پولیس کمرہاریوں کی جہانیں گئی تھیں۔ اُدھر ترکی میں مصطفیٰ کمال پاشا نے خلافت کا ادارہ ہی ختم کر دیا، جس کی بقا اور استحکام کے لیے

ہندوستان میں تحریک چلائی جا رہی تھی۔ ان دونوں واردات سے تحریک آزادی کو بڑا دھچکا لگا۔ اس موقع سے فائدہ اٹھا کر حکومتِ وقت نے ہندو مسلم اتحاد میں انتشار پیدا کر دیا۔ حکومت کی شرابِ فرقہ واریت نے سر اٹھایا۔ قندھی سنگٹھن اور تبلیغ کی تحریکیں زور شور کے ساتھ شروع ہوئیں اور اس کے نتیجے میں فرقہ وارانہ فسادات کی آگ بھڑک اٹھی۔ باہمی محبت اور بھائی چارے کی خضا جو آزادی کی متحدہ تحریک کی بدولت ملک میں قائم ہو گئی تھی، مسموم ہو گئی اور اُس کی جگہ منافرت اور کدورت نے لے لی۔ آزادی کے مجاہدوں پر اس کا بہت بُرا اثر پڑا۔ بیشتر بے دلی، بے بسی اور مایوسی کا شکار ہو گئے۔ بعض کو تحریک کے رہنماؤں پر جو اعتماد تھا، وہ ڈانواں ڈول ہو گیا۔ اُن کا جی یہ ماننے کے لیے تیار نہیں تھا کہ تشدد کے محض ایک واقعے کی بناء پر آزادی کی روز افزوں تحریک کو بند کرنا دانشمندی کی بات ہے۔ انشُر انہی لوگوں میں سے تھے جن کا میڈروں پر بھرم باقی نہیں رہا تھا۔ خاص طور پر ترک موالات کی ہم میں جن مذہبی رہنماؤں کے ساتھ انھوں نے گاؤں گاؤں جا کر کام کیا تھا انھیں اکثر انسان کی حیثیت سے بہت ناقص سمجھے۔ یہ علماء ایک طرف تو عوامی طبوں میں انسانی مساوات اخوت، ایثار و قربانی کی تلقین کرتے ہوئے نہیں تھکتے تھے، مگر دوسری طرف خود اپنی ذات کو ہر معاملے میں مقدم رکھتے تھے، اپنے ہم مشرعوں کے خلاف کینہ بروری سے کام لیتے تھے اور اپنے ہمیشہ و آرام میں کسی قسم کی کوتاہی گوارا نہیں کرتے تھے۔ انشُر کا کہنا ہے کہ ایسے مذہبی لیڈروں کی اُن کے دل میں کوئی عزت نہیں رہی اور اُن سے علیحدگی اختیار کر لی۔ سب سے زیادہ انھیں اس بات پر غم و غصہ تھا کہ تحریک کی قیادت فرقہ وارانہ سیلاب کا مقابلہ کرنے میں بے بس اور ناکام ثابت ہوئی۔

اسی دوران انشُر کا سابقہ بعض ایسے افراد سے پڑا جو سوشلسٹ خیالات کے حامی تھے، جن میں شرکت عثمانی کا نام سرفہرست ہے۔ اس سے اُن کے سوچنے بکھنے کا انداز ہی بدل گیا۔ اب اُن کے نزدیک آزادی کا مفہوم برطانیہ سے نجات حاصل کرنا ہی نہیں تھا بلکہ ایک ایسے سماج کی تعمیر جس میں عام آدمی کو بھرپور اور مہذب زندگی سے لطف اندوز ہونے کے مواقع نصیب ہوں، جس میں غلطی، جہالت اور غلات جیسی لعنتیں جو موجودہ سماج کی خصوصیتیں ہیں، نہ ہوں۔ یہ بات بھی اُن پر روشن ہو گئی کہ ان تمام خرابیوں کی جڑ دراصل وہ لوٹ کھسوٹ ہے جو اس وقت ایک آدمی دوسرے آدمی کی کرنے پر قادر ہے۔ سماجی حالات کا تقاضا ہے کہ موجودہ صورت حال میں تبدیلی لائی جائے،

جس کے لیے اجتماعی جدوجہد درکار ہوگی۔ اشرف نے اپنی کچھ بوجھ میں صفائی پیدا کرنے کے لیے سوشلزم کا نظریہ پڑھنا شروع کیا۔ اس سلسلے میں انھوں نے ایم۔ این۔ رائے کی نگارشات اور انقلاب روس سے متعلق مواد کا مطالعہ بڑی توجہ اور دلچسپی سے کیا۔ وہ اس طرح جو کچھ حاصل کرتے، اُس پر جامعہ کے دوسرے طالب علموں کے ساتھ بحث و مباحثہ کرتے کر اُن کے دلائل کی خامیاں واضح ہو جائیں اور تصورات کچھ کرشموں بنیاد پر قائم ہو جائیں۔ پھر وہ اس گروپ کے ساتھ سوشلزم کے عملی پہلو پر سوچ بچار کرتے کہ اپنے ملک کے مسائل کو حل کرنے میں اس سے کیا کچھ مدد مل سکتی ہے۔

اشرف نے ۱۹۲۳ء میں جاسو سے بی۔ اے کی ڈگری حاصل کر لی اور اُس کے بعد مسلم یونیورسٹی میں بی۔ اے (آنرس) کو کرس میں داخلے کیا جسے ۱۹۲۶ء میں مکمل کر لیا۔ انھوں نے تسلیم کا سلسلہ جاری رکھا اور ۱۹۲۷ء میں ایم۔ اے کے ساتھ ایل۔ ایل۔ بی ڈگری حاصل کر لی۔ ایل۔ ایل۔ بی کے امتحان میں وہ نہ صرف اول آئے، بلکہ ماضی کے تمام ریکارڈ توڑ دیے۔

علی گڑھ یونیورسٹی کی طالب علمی کے زمانے میں اشرف میں نیشنلزم کی بعض خوبیاں نمودار ہوئیں۔ ۱۹۲۳ء میں اسٹوڈنٹس یونین کا جو الیکشن ہوا اُس میں وہ وائس پریزیڈنٹ کی حیثیت سے منتخب ہوئے۔ اُس وقت کے حالات میں اُن کی یہ کامیابی بڑی اہمیت کی حامل تھی۔ بیشتر سینئر طلباء جنھیں یونیورسٹی انتظامیہ کی حمایت حاصل تھی، اُن کی مخالفت پر کمر بستہ تھے۔ وہ بھلا اپنے سیاسی حریت کو ایسے مرتبے پر کیسے گوارا کر سکتے تھے! اس دور میں یونین کا وائس پریزیڈنٹ یونیورسٹی کے طلباء کا سب سے بڑا نمائندہ ہوتا تھا، پریزیڈنٹ کا مقام پرووائس چانسلر کو برابری حاصل ہوتا تھا۔ یونین کی سرگرمیوں میں اشرف نے بعض خوش آئند اور دور رس اضافے کیے۔ اب تک یونین میں بعض ریاستی اور لائسنس عوزات پر تقریری مقابلے ہوا کرتے تھے۔ اشرف نے دور حاضرہ کے سنجیدہ مسائل کو، جن سے قوم و ملت دوچار تھی، یونین میں بحث و مباحثے کا موضوع بنایا۔ اسی دوران میں یونیورسٹی نے اپنی گورننگ جلی منانے کا اہتمام کیا۔ اس موقع پر ملک کی بہت سی نامور بستیاں مدعو کی گئی تھیں، جن میں مہاراجہ الور محمد علی جناح اور مولانا محمد علی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ مہاراجہ الور مہبان خصوصی کی حیثیت سے بلائے گئے تھے۔ دستور کے مطابق یونین کی طرف سے انھیں سپاس نامہ پیش کیا گیا۔ اپنی استقبالیہ تقریر میں اشرف نے یونیورسٹی کے روایتی کردار پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا کہ اس کے دروازے

بلا امتیاز نسل و مذہب سب کے لیے کھلے ہوئے ہیں۔ نہ یہاں اس بات کا خیال کیا جاتا ہے کہ کوئی کس فرستے یا پلٹے سے تعلق رکھتا ہے اور نہ اس کا کہ وہ کس ملاقات کا باشندہ ہے یا کون سی زبان بولتا ہے۔ اشرف نے ضمناً اس بات کا بھی ذکر کیا کہ ان کے آبا و اجداد کسی وقت دیاست الود کی رعایا تھے اس تقریر سے مہاراجہ اس قدر متاثر ہوئے کہ انھوں نے خواہش ظاہر کی کہ تعلیم تکمل کرنے کے بعد اشرف ان سے جا کر ملیں۔ چنانچہ جب اشرف نے ۱۹۲۷ء میں ان سے ملاقات کی تو مہاراجہ نے اشرف کو انگلستان میں مزید تعلیم حاصل کرنے کے لیے گرانقدر و خلیفہ عطا کیا۔

اشرف نے لندن میں دو کورس لیے۔ ایک پی ایچ۔ ڈی اور دوسرا بار۔ ایٹ۔ لا۔ لیکن ابھی مشکل سے ایک سال ہوا تھا کہ مہاراجہ نے اپنی حویلی کے جشن کے موقع پر انھیں واپس بلایا اور اپنے خاص مہانوں 'راجاؤں اور نوابوں کی خاطر تواضع اور عیش و آرام کی دیکھ بھال کرنے پر تعینات کر دیا۔ اس طرح اشرف کو ان مقتدر رستوں کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا، تو محسوس کیا کہ یہ حضرات کس قدر انسانیت سے گری ہوئی حرکتیں کرتے ہیں۔ ان کی جنسی بھوک کی کوئی انتہا نہیں۔ انھیں کسی کی جان، مال اور آبرو کا کوئی خیال نہیں۔ وہ اپنی نفس آمارہ کی تشفی کے لیے بلا تامل گھٹیا سے گھٹیا حرکت کر سکتے ہیں۔ اشرف کے لیے یہ ایسا بھیانک تجربہ تھا کہ انھیں درباری فحشا سے اس قدر نفرت ہو گئی کہ اسے جلد سے جلد خیر باد کہنے کا ارادہ کر لیا حالانکہ انھیں مہاراجہ کے پرائیویٹ سکرٹری کی حیثیت سے ہر قسم کا آرام اور سہولتیں حاصل تھیں اشرف نے اس کی جگہ تنگی ترشی کی زندگی پسند کی تاکہ اپنی روح کو محفوظ رکھ سکیں۔

پی ایچ۔ ڈی کا کام پورا کرنے کے لیے اشرف ۱۹۲۹ء میں دوبارہ لندن گئے۔ اس مرتبہ ان کے پاس بہت قلیل وسائل تھے، صرف سو روپے ماہانہ جو کسی غیر تنظیم نے بطور امداد عنایت کیے تھے۔ اس چھوٹی سی رقم کے سہارے لندن میں زندگی گزارنا بڑا کٹھن کام تھا۔ انھیں کبھی کبھی صرف ایک دقت کا کھانا نصیب ہوتا تھا۔ لیکن مطالعے کا شغف اس درجہ تھا کہ یہ تکلیف بھی گوارا کر لی۔ بہت کم برقرار رکھنے میں انھیں خاص طور پر اپنے ہم نفسوں سے بہت تقویت ملی۔ وہ لکھتے ہیں: "اب میں نے ایسے دوستوں سے ملاقات کی ہے جو میری طرح نفسی کا شکار ہیں اور جو مجھ سے بہت پہلے ان دل توڑنے والے، لیکن دماغ روشن کرنے والے تجربات سے گزر چکے ہیں۔ آئندہ

اتوار کو ہم سب شاپورجی سکلات والا کے مکان پر اکٹھا ہوئے اور وہاں سے واپسی پر ہائی گیت قبرستان پہنچے اور ایک ایسے نئے مرشد کی تربت پر حلف و فدا داری لیا جو اب تک زندہ ہے۔ اشرف کی زندگی کا یہ انقلابی موڑ تھا جس نے اُن کے ٹکڑو حمل کو ایک نئی سمت دی اور وہ کیمونسٹ پارٹی میں شامل ہو گئے۔

اشرف کے پی ایچ ڈی کے مقابلے کا عنوان تھا ہندوستان کی سماجی زندگی ۱۲۰۰ سے ۵۰۰ تک۔ لندن یونیورسٹی نے اس پر انھیں پی ایچ ڈی کی ڈگری عطا کی۔ ہندوستان واپس آنے پر انھیں علی گڑھ یونیورسٹی کے شعبہ تاریخ میں ایک مختصر مدت کے لیے لیکچرر کی حیثیت سے کام کرنے کا موقع ملا۔ مگر وہاں تک نہ سکے، کیوں کہ وہ ایک تو بائیں بازو کی سیاست سے تعلق رکھتے تھے اور دوسرے صاف گوئی ان کا شیوہ تھا۔ اور یہ دونوں باتیں یونیورسٹی کے اربابِ عمل و عقد کے نزدیک ناپسندیدہ سمجھی جاتی تھیں۔

سیاسی سرگرمیاں

تھوڑے عرصے بعد اشرف نے ملک کی عملی سیاست میں حصہ لینا شروع کیا۔ وہ انڈین نیشنل ہو گئے اور اُس کے بائیں بازو گٹ (کانگریس سوشلسٹ پارٹی) کے سرگرم کارکن بن گئے۔ اپنی قابلیت و درمیانی اور قوت عمل کی بدولت انھوں نے بہت جلد اس تنظیم میں اپنے لیے ایک ممتاز مقام حاصل کر لیا۔ یہ انہی کا بھساؤ تھا کہ پنڈت جواہر لال نہرو نے کانگریس کا شعبہ خارجہ قائم کیا جو نشر و اشاعت کے فرائض بھی انجام دیتا تھا۔ اشرف اسی شعبے کے ساتھ منسلک ہو گئے۔ بعد ازاں انھوں نے آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے کئی اور شعبوں میں خدمات انجام دیں۔ کانگریس کے ۱۹۳۶ء کے سالانہ اجلاس سے وہ مسلسل کانگریس میں کیمونسٹ نقطہ نظر کی وکالت کرتے رہے۔ اسی سال وہ آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے سکرٹری چنے گئے۔ اور انھیں مسلم عوامی رابطہ کمیٹی کی ذمہ داری سونپی گئی۔ انھوں نے مسلم لیگ کی علیحدگی پسند تحریک کی ڈٹ کر مخالفت کی، جو مسلمانوں کو تحریک آزادی سے الگ رکھنے کے لیے زور و شور سے پرچار کر رہی تھی۔ انھوں نے تقریر اور تحریر کے ذریعے مسلمانوں کو فرقہ وارانہ سیاست کے مضر نتائج سے آگاہ کیا اور انھیں

ترغیب دلائی کہ وہ ملک کے دوسرے لوگوں کے ساتھ آزادی اور جمہوریت کی جدوجہد میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیں کہ ان کی نجات کا یہی سیدھا اور سچا راستہ ہے۔ اگر ایک طرف اشرف نے مسلم فرقہ پرستوں کا پردہ فاش کیا کہ وہ کس طرح اپنے طبقاتی مفاد کی خاطر آزادی وطن کے حصول میں رکاوٹ ڈال رہے ہیں تو دوسری طرف ہندو جا رجیت پسندی اور فرقہ واریت کے خلاف بھی ہم چلائی کہ اصل میں یہ دونوں تو یک تحرک آزادی کی دشمن تھیں۔ پہلی مسلمانوں کے ساتھ بظاہر ہمدردی اور خیر خواہی، کھاکر اور دوسری انھیں ڈرا دھمکا کر کہ اگر مسلمانوں نے اپنی تہذیبی شناخت پر اصرار کیا تو ان کے وجود کو ہی ختم کر دیا جائے گا، جنگ آزادی میں حصہ لینے سے روکنے کی کوشش کر رہی تھی۔

اشرف کا سیاسی میدان عمل خاص کر حیوانات کا علاقہ تھا، جہاں مسلمانوں کی قابل ذکر آبادی تھی۔ ان لوگوں کو عرف عام میں میوؤ کہا جاتا ہے۔ یہ ایک قبیلہ ہے، بہت پس ماندہ - غربت، افلاس، جہالت و توہم پرستی کا شکار۔ کھیتی باڑی اور مویشی پالنا ان کا پیشہ ہے۔ میوات میں حالیہ ضلع گردگاؤ اور اُس وقت کی الور اور بھرت پور ریاستوں کے ملحقہ علاقے شامل تھے۔ میوات کی آبادی میں ہندو اور مسلمانوں کی تہذیبی زندگی بڑی حد تک یکساں ہے۔ رسم و رواج اور رہن سہن کی بناء پر ان میں فرق کرنا بہت مشکل ہے۔ صرف بعض مذہبی عقائد مختلف ہیں جن سے ان کی جداگاندہ شناخت کی جاسکتی ہے، وہ ایک دوسرے کی خوشی اور غمی میں برادرانہ طور پر شریک ہوتے ہیں، اس لیے کہ ان کی نسل ایک ہی ہے۔ چند پیر صیوں پہلے ان میں سے چند مسلمان ہو گئے تھے۔ ان کا سماجی ڈھانچہ بنیادی طور پر ایک ہی ہے۔ یہی وجہ تھی کہ ملک کے بٹوارے کے وقت تک میوات میں کبھی کوئی فرقہ وارانہ فساد نہیں ہوا تھا۔ البتہ جب مسلم لیگ نے مسلمانوں کے لیے ایک الگ مملکت بنانے کا پروپیگنڈہ زور شور سے شروع کیا، تو اس علاقے میں بھی کچھ بے چینی کے آثار نمودار ہونے لگے۔

در اصل اشرف نیواتیوں کے مسائل میں ۱۹۲۶ء ہی سے دلچسپی لینے لگے تھے جب کہ وہ علی گڑھ یونیورسٹی میں طالب علم تھے۔ وہ بالخصوص ریاست الور کے کسانوں کی اقتصادی اور سماجی زندگی کا مطالعہ کر رہے تھے جس سے ان کا آبائی رشتہ تھا۔ پھر ۱۹۳۳-۳۴ء میں جب مہاراجا الور کے مظالم اور بے راہ روی کے خلاف کسانوں کی تحریک شروع ہوئی، تو اشرف اُس سے عملاً وابستہ ہو گئے، حالانکہ اُس وقت وہ علی گڑھ یونیورسٹی کے تعلیمی عملے میں تھے۔ ہوتے ہوتے یہ تحریک میواتیوں

کی قومی تحریک بن گئی۔ ریاست الوریسے باہر رہنے والے یوڈ بھی اس تحریک میں شامل ہو گئے۔ کسانوں کے مطالبات کو توڑ ٹیکسوں اور روز افزموں، مالگوازی کے خلاف تھے۔ ان کے ساتھ غریب جلاہے اور دوسرے محنت کش لوگ بھی اپنی اپنی مانگیں لے کر شامل ہو گئے۔ ریاست میں بھانت بھانت کے ٹیکس لگائے گئے تھے اور بے گلدی کا رواج عام تھا۔ بھوٹی سے بھوٹی چیز کی ملکیت پر ٹیکس دینا پڑتا تھا۔ مثال کے طور پر اگر کسی کے پاس ایک بکری، بیٹھ یا اونٹ ہو تو اُسے ٹیکس ادا کرنا ہوتا تھا۔ صرف یہی نہیں، مذہبی رسم و رواج کی تقریبات پر بھی ٹیکس دینا پڑتا تھا اور غضب تو یہ ہے کہ مہاراجہ کے مہانوں کی تواضع کے نام سے بھی عام لوگوں سے ٹیکس وصول کیا جاتا تھا۔ ریاست کی ایسی ظالمانہ، نامتو اور مضحکہ خیز حرکتوں کے خلاف جدوجہد کرنے کے لیے اشرف نے نوجوانوں کو منظم کیا کہ وہ ان زیادتیوں سے نجات کی خاطر عوام کو متحد کریں اور اس ہم کے لیے ضروری وسائل جمع کریں۔ کچھ ہی عرصے میں اس ہم نے ایسا زور پکڑا کہ بڑی حد تک کامیابی حاصل ہو گئی۔ عوام کی بے چینی کو کم نے اور خوری راحت دینے کی خاطر حکومت ہند نے مہاراجہ کو دو سال کے لیے ریاست بدر کر دیا، ایک چوتھائی مال گزاری کم کر دی گئی۔ بعض ٹیکس ختم کر دیے گئے یا ان میں تخفیف کر دی گئی، جو لوگ ریاست کے ظلم و تشدد سے تنگ آکر باہر چلے گئے تھے، واپس بلائے گئے اور انھیں پھر سے آباد کیا گیا۔ اس جدوجہد کا سب سے میٹھا پھل یہ تھا کہ عوامی اتحاد مضبوط ہوا اور لوگوں کے حوصلے بلند ہو گئے۔ ہندو مسلم ایکتا نہ صرف برقرار رہی بلکہ اس میں گہرائی اور دست پیدا ہو گئی۔ اور لوگ ان لیڈروں کی چال بازی سے آگاہ ہو گئے جو فرقہ واریت کو ہوا دے کر ان کے درمیان فرقہ پیدا کر رہے تھے تاکہ مہاراجہ اطمینان سے اپنی کجروی جاری رکھ سکے۔

اس شان دار کامیابی کی بڑی وجہ یہ تھی کہ اشرف نے بڑی دانش مندی سے جدوجہد کی رہنمائی کی۔ انھوں نے اپنے برتاؤ سے لوگوں کا اعتماد حاصل کر لیا تھا۔ وہ اُن کے ساتھ اتنا گھل مل گئے تھے کہ عوامی برادری کا ایک رکن سمجھے جانے لگے تھے۔ وہ عورتوں کی تقریبات میں بے تکلف حصہ لیتے تھے کسی کے ہاں بیاہ شادی ہو یا غمی کی رسم ان کے تیج ہوا رہوں یا میلے ٹھیلے، اشرف برابر شریک ہوتے تھے۔ یہاں تک کہ وہ ان کے نجی جھگڑے پٹانے میں پیش پیش رہتے تھے اور لوگ اُن کے فیصلے کو بے لاگ سمجھ کر مان لیتے تھے۔

ریاست اور میں کسان آندولن کی کامیابی نے پورے میواتی علاقے میں ٹپل پسند کردی۔ چنانچہ قریب کی ریاست بھرت پور کی مطلق العنان حکومت کے خلاف بھی لوگوں نے اسی قسم کے مطالبات کی مہم شروع کر دی اور وہاں تحریک کے لیڈروں نے اشرف کے شورے سے فائدہ اٹھانے کی خواہش ظاہر کی کہ وہ کس طرح ریاست کے عوام کو اپنے سنگٹھن میں لاسکتے ہیں جس کا نام پرچا پریشد تھا۔ مہاراجہ نے اس تنظیم کو اپنی ریاست کے اندر قائم کرنے کی اجازت نہیں دی تھی۔ اس لیے اس کا دفتر ریاست کے باہر ضلع تھرا میں قائم کرنا پڑا تھا۔ یہیں سے اس کا سارا کاروبار چلایا جاتا تھا۔ اشرف کو اس کی بینگوں میں صلاح دشورے کے لیے بلایا جاتا تھا اور پبلک جلسوں میں تقریر کرنے کی دعوت دی جاتی تھی۔ ان پروگراموں میں اشرف کا زور اس بات پر ہوتا تھا کہ ہندو مسلم ایٹھا کو کس طرح مضبوط بنایا جائے اور جنت کو بہتر حکومت قائم کرنے کے لیے متحرک کیا جائے۔

بھرت پور پرچا پریشد کا آندولن زور پکڑ رہا تھا کہ بدقسمتی سے ملک پر بٹوارے کے بادل منڈلانے لگے۔ تقسیم ملک کا ہنگامہ مذہب کے نام سے برپا کیا گیا تھا۔ اس کی کوئی تمام ملک میں پہنچی۔ چنانچہ بھرت پور میں بھی ہندو مسلم تناؤ کے آثار نظر آنے لگے۔ نظرتاً اشرف اس صورت حال سے بہت فکر مند اور پریشان ہوئے۔ انھوں نے فرقہ واریت کا زہر پھیلانے والوں کو شکست دینے کے لیے ایک تدبیر سوچی کہ سارے میواتیوں کو کسی ایسی بات پر متحد کیا جائے جو سب کے جی کو لگے جو ہندو اور مسلمان دونوں کی توجہ برابر کھینچ سکے اور ان کے جوش و خروش اور طاقت کا صحیح استعمال کر سکے۔ یہ تھی میوات کی خود اختیاری حکومت کی اسکیم۔ ان کا خیال تھا کہ یہ اسکیم کانگریس کو بھی پسند آئے گی، اس لیے کہ یہ اس کے تاریخی "کراچی ریزولیشن" کے عین مطابق تھی جس میں واضح کیا گیا تھا کہ نئے صوبے مشترکہ نسل و تہذیب کی بنیاد پر بنانا چاہیے۔ اس لحاظ سے دیکھیے تو میوات میں خاص طور پر بہت موزوں اور سازگار حالات موجود تھے۔ یہاں اب ایک پُرانی قبیلائی تنظیم کی ریت چلی آرہی تھی جسے پال کہتے ہیں۔ میواتیوں کا عقیدہ ہے کہ پال ایک مضبوط، اٹل قدرتی بندھن ہے اور اس کے مقابلے میں قوی ایکٹ محض ایک مصنوعی اور خارجی رشتہ ہے۔ پال برادری میں فرقہ واریت کی کوئی گنجائش نہیں۔ ہندو اور مسلمان، غریب اور امیر

سبھی کا درجہ برابر ہے اور اس کی رہنمائی ہر وزیر لیڈروں کے ہاتھ میں ہوتی ہے جس میں مذہب اور دولت کا امتیاز نہیں کیا جاتا۔ اس سماجی حقیقت کی بنیاد پر اشرف نے اپنے تصور میں ایک نئے صوبے میوات کی عمارت کھڑی کی تھی اور وہ سمجھتے تھے کہ ملک کے دوسرے صوبوں کی طرح میوات بھی ایک صوبہ ہوگا جسے تمام قوم پرستوں کی تائید حاصل ہوگی۔ اس اسکیم کو ہندو اور مسلمان دونوں پسند کرتے مگر افسوس کہ ایسا نہ ہو سکا۔ یا تو اس وجہ سے کہ یہ تجویز قبل از وقت تھی یا پھر اس لیے کہ فرقہ واریت کے پھیلتے ہوئے سیلاب کا مقابلہ اس کے بس سے باہر تھا۔

صوبہ میوات کی اسکیم اشرف کے بے مزید مصیبتوں کا پیش خیمہ ثابت ہوئی، ملک نے بٹوارے کے زمانے میں فرقہ واریت کی آگ ایسی بھڑکی کہ اس نے سارے ملک بالخصوص شمالی ہند کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ بھارت پر اور الور کی ریاستوں کی فرقہ وارانہ قوتوں نے انھیں وہاں کے سربراہوں کی شہ حاصل تھی شعلوں پر تیل کا کام کیا۔ اور میوات صوبے کا تصور اس آگ میں جل کر راکھ ہو گیا کبھی ستم ظریفی ہے کہ میواتیوں کے لیے ایک علیحدہ صوبے کی تجویز کی بنیاد پر اشرف کو ایک فرستہ پرست اور علیحدگی پسند لیڈر کہہ کر دیش وردھی (وطن دشمن) کا لقب دیا گیا۔ انھیں من طعن کیا گیا کہ وہ دوسرے جناح ہیں اور ہندوستان کے اندر ایک چھوٹا سا پاکستان بنانا چاہتے ہیں۔

ایسی نازک اور مایوس کن صورت حال میں ایک آشا کی کرن پھوٹی۔ میوات میں ایک متحدہ محاذ کی داغ بیل پڑی جس میں اس علاقے کی تمام سیاسی تنظیمیں شامل ہو گئیں تاکہ وہ جارحیت پسند فرقہ وارانہ طاقتوں کا مقابلہ کر سکیں اور مصوم میواتیوں کو کشت و خون سے بچا سکیں۔ ان دنوں فساد نے قتل عام کی شکل اختیار کر لی تھی۔ اس متحدہ ذمے قلم دعارت کی آگ کو ہر ممکن طریقے سے بجھانے کی کوشش کی۔ بلوائیوں نے میواتیوں میں اتنا خوف دہرا اس پیدا کر دیا تھا کہ وہ اپنا گھر بار اور وطن چھوڑنے پر آمادہ تھے۔ اشرف نے تدبیر سے کام لے کر انھیں پاکستان جانے سے روکا۔ انھوں نے نیا دور کے ذریعے جس کے وہ ایڈیٹر تھے، میواتیوں کی پُر زور حمایت کی اور ان عناصر کی سازش کا پردہ فاش کیا، جو میواتیوں پر اس بے ظلم توڑ سے تھے کہ یا تو وہ اپنے اس مطالبے سے باز رہیں جس کے لیے وہ جدوجہد کر رہے تھے یعنی ریاست میں ایک نمایندہ اور ذمے دار حکومت کے قیام سے توبہ کر لیں یا پھر پاکستان کا راستہ بکڑیں۔ اس زمانے میں نیا دور فرقہ پرستوں کے خلاف مسلسل جنگ

کر رہا تھا۔ اس میں سرکاری عہدے داروں کے کرتوتوں کی رپورٹیں بھی شائع کی گئیں کہ وہ کس طرح فرقہ وارانہ جرائم سے نہ صرف چشم پوشی کر رہے ہیں بلکہ شروع کر رہے ہیں۔ اپنے مدلل اداریوں کے ذریعے اس پرچے نے حکومت پر زور ڈالا کہ وہ ایسے کارکنوں کے خلاف مناسب اقدامات کرے۔ گاندھی جی کے قتل کے موقع پر نگینہ ضلع گوا گاؤں میں 'جو فرقہ پرستوں کا گڈھ تھا' خوشی اور کامرانی کا جشن منایا گیا اور مٹھائی تقسیم کی گئی۔ نیا دور نے اس کی پرزور مذمت کی۔ اس کے گینے کے دھڑے کی آتش انتقام بھڑک اٹھی اور اس نے پولیس سے ساز باز کر کے اشرف کے خلاف عدالتی وطن کی سازش کا جعلی مقدمہ کھڑا کر دیا اور ان کی گرفتاری کا وارنٹ جاری کر دیا۔ اس کا ٹیما نہ تو اشرف کو بھگتستا پڑا (جس کا ذکر آگے آئے گا) لیکن اس کا ایک مثبت نتیجہ نکلا۔ میواتیوں کی ہجرت جو پاکستان کی طرف شروع ہو گئی تھی 'بڑی حد تک' رگ گئی۔ قتل و غارت کا جنون ختم ہوا، تو میوات میں رفتہ رفتہ امن کی فضا قائم ہو گئی اور ہندو مسلم اتحاد پھر بحال ہو گیا۔

اشرف کی سیاسی سرگرمیوں کا دوسرا دائرہ عمل طالب علموں اور نوجوانوں کی تنظیم تھا۔ گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ (۱۹۳۵) نے ملک کی سیاست میں سماجی پیدا کردہ تھی۔ ہر طرف بیداری پھیل رہی تھی۔ نوجوانوں اور طالب علموں میں بھی ایک نیا جوش و خروش دکھائی دیتا تھا۔ نتیجے کے طور پر طالب علموں کی ایک باضابطہ تنظیم "آل انڈیا اسٹوڈنٹس فیڈریشن" نے جنم لیا۔ یہ جماعت تھی تو طالب علموں کی، مگر اسے طالب علموں کے مسائل سے زیادہ سیاسی مسائل سے دلچسپی تھی۔ ابتدا میں اس کا جھکاؤ کانگریس کی طرف تھا، گوکہ اس کی باگ ڈور بیشتر بائیں بازو کے لیڈروں کے ہاتھ میں تھی۔ طلبہ کی برادری میں اشرف کی ہر دلعزیزی مسلم تھی۔ طلبہ کی یہ تنظیم اکثر انھیں اپنے اہلاس اور اجتماع کو خطاب کرنے کی دعوت دیتی رہتی تھی۔ اشرف ایسے موقعوں کا نام نہ اٹھا کر طلبہ کے سیاسی شعور کو جلا دیتے، ان کی سمجھ بوجھ میں صفائی اور دوست پیدا کرتے، واضح کرتے کہ ان کی تمناؤں اور خواہشوں کا رشتہ آزادی وطن کے ساتھ وابستہ ہے، اس لیے قومی جدوجہد میں ان کی شرکت لازمی ہے۔ بین الاقوامیت اور جامع انسانیت کا تصور پیدا کرنے کے لیے وہ اس بات پر زور دیتے کہ ہماری آزادی کی جدوجہد تمام مظلوم و محروم انسانیت کی عالمگیر جدوجہد کا حصہ ہے، جو ایک بھرپور زندگی اور بہتر دنیا کے لیے ہر ملک میں چل رہی ہے۔ ایک ایسی دنیا کے لیے جس میں امن و امان ہو،

ہم آہنگی اور باہمی تعاون کا بول بالا ہو اور خوش حالی اور طمانیت سب کو حاصل ہو۔
 اشرف نے آل انڈیا اسٹوڈنٹس فیڈریشن کے چوتھے سالانہ اجلاس کی صدارت کی جو
 کلکتے میں یکم جنوری ۱۹۳۹ء سے شروع ہوا تھا، اپنے خطبہ صدارت میں انھوں نے فاشزم کا مسئلہ
 پیش کیا، جس نے تمام عالم انسانی کو غلام بنانے کا بیڑہ اٹھایا تھا۔ انھوں نے نور دیا کہ ہم سب
 کو دنیا کی جمہوری طاقتوں کا ساتھ دینا چاہیے تاکہ فاشزم کا بھرپور جواب دیا جاسکے اور اس
 کے لیے ایک متحدہ محاذ بنانے کی ضرورت ہے۔ جہاں تک اپنے ملک کا سوال ہے، اشرف نے کہا
 کہ ہماری اندونی اذیت ہی خطرے میں ہے۔ یہاں فرقہ پرست طاقتیں ہماری صفوں میں دراڑ پیدا
 کر رہی ہیں اور وہ سامراجی سازش کا شکار ہو گئی ہیں۔ اُن سے خبردار رہنا چاہیے کہ وہ ہمارے
 ملک کو بین الاقوامی متحدہ محاذ کا حصہ نہیں بننے دیں گے اور فاشزم کا مقابلہ کرنا ہمارے لیے
 مشکل ہو جائے گا۔

اس کے بعد فیڈریشن کا جلسہ ۱۹۴۰ء میں ناگپور میں ہوا جس میں اشرف نے افتتاحی
 تقریر کی اس میں بھی انھوں نے طلباء کو ترقیب دی کہ وہ آزادی وطن کی تحریک کو اپنے تعاون سے
 مضبوط بنائیں۔ اس وقت دوسری عالمی جنگ شروع ہو چکی تھی اور حکومت برطانیہ ہندوستانیوں
 کی رضامندی کے بغیر ملک کے وسائل کو جنگی مقاصد کے لیے استعمال کرنے پر تلی ہوئی تھی۔
 یہی وجہ تھی کہ کانگریس سرکار کی جنگی تدابیر میں رکاوٹ ڈال رہی تھی۔ اس وقت اشتہات بھی
 کانگریس کے اس رویے کے حامی تھے۔ اسی لیے انھوں نے طلباء کو جنگ کی مخالفت پر اکسایا۔
 اس کا نتیجہ انھیں بہت جلد بھگتنا پڑا۔ وہ گرفتار کر لیے گئے اور دیوبلی کے کانٹنٹنٹن کیمپ میں
 بھیج دیے گئے۔ دیوبلی کیمپ راجستھان کے ریگستان میں ایک دور افتادہ جگہ واقع تھا جہاں
 دوران جنگ نام نہاد خطرناک 'قیدی رکھے جاتے تھے۔ اس کیمپ میں رہنے بہنے کے
 حالات ایسے گئے گزرے تھے کہ اشرف اور اُن کے ساتھیوں کو بھوک ہڑتال کرنی پڑی جو
 اٹھارہ دن مسلسل جاری رہی۔ نتیجے میں اُن کی صحت اتنی خراب ہو گئی کہ وہ پھر کبھی بحال
 نہ ہو سکے۔

جب ۱۹۴۱ء میں ہٹلر کی فوجوں نے روس پر براہ راست حملہ کر دیا تو ہندوستانی کیمونسٹ

پارٹی نے اعلان کیا کہ فاشزم کو شکست دینے کے لیے ضروری ہے کہ سرکاری سامعی جنگ کو ہر طرح تقویت پہنچائی جائے۔ چنانچہ دیوٹی کیمپ کے سارے کیونسٹ قیدیوں نے پارٹی کے دنا دار رکن کی حیثیت سے اس نئی پالیسی کی تائید کی۔ پھر بھی انھیں قید سے رہا نہیں کیا گیا۔ انٹرنیشنل اور دوسرے قیدی اس کے دو سال بعد ۱۹۴۳ء میں رہا کیے گئے۔ کیونسٹ پارٹی کے نزدیک اب سامراجی جنگ کا کردار بدل گیا تھا۔ اب برعوامی جنگ ہو گئی تھی۔ چن چن پارٹی کے ہفتے وار پرچے People's war اور قومی جنگ کے نام سے نکلتے لگے۔ رہائی کے بعد انٹرنیشنل کو پارٹی نے اپنے صدر دفتر بمبئی بلایا اور وہاں نشر و اشاعت کے کام میں مصروف ہو گئے۔ بعد ازاں ۱۹۴۶ء میں انھیں پارٹی کی صوبائی شاخ دہلی منتقل کر دیا گیا۔ دہلی میں وہ دریا گنج کیون میں دوسرے پارٹی ممبروں کے ساتھ رہتے تھے۔ انھیں وہی سہولتیں حاصل تھیں جو دوسروں کو نصیب تھیں۔ یعنی کھانے پینے کے علاوہ ملنے آٹھ روپے ماہانہ نجی اخراجات کے لیے ملتے تھے۔

۱۹۴۷ء کے فرقہ وارانہ فسادات کے خلاف پارٹی نے ایک مہم چلائی اور اس غرض سے نیا دور نکالا جس کی ادارت انٹرنیشنل کے ذمے تھی۔ اس اخبار کی کارگزاریوں کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔ شہر دہلی بھی فسادات کے شعلوں سے نہ بچ سکا۔ ڈر تھا کہ دریا گنج کیون پر بھی ہوائیوں کا حملہ ہوگا، اس لیے کہ یہاں انٹرنیشنل اور اُن کے چند مسلمان ساتھی بھی مقیم تھے، اس کے علاوہ اُن کا شمار اُس ہراول دتے میں تھا جو فرقہ پرستوں کا ڈٹ کر مقابلہ کر رہا تھا لہذا انھیں کیون چھوڑ کر جامع مسجد کے محفوظ علاقے میں منتقل ہونا پڑا۔ اس واقعے کا بیان دہلی صوبائی پارٹی کے سکریٹری مقیم الدین فاروقی نے بڑے دلورز انداز میں کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

”جب ہم اپنے پارٹی کامریڈوں کے پہرے میں کیون سے جانے لگے تو ہماری آنکھوں سے آنسوؤں کی بھڑی لگی ہوئی تھی اور ہم وقت کی اس ستم ظریفی پر رو رہے تھے کہ ہمیں جنھوں نے اس علاقے میں برسوں گزارے، آج محض اس لیے جانا پڑ رہا ہے کہ ہم مسلمان ہیں۔ ڈاکٹر انٹرنیشنل تو بے حد متاثر تھے، کیون کہ وہ کہتے ہی برسوں سے ہندو مسلم اتحاد کے لیے لڑ رہے تھے۔ جب ہم جامع مسجد کے محفوظ علاقے میں

پہنچے تو اشرف پھوٹ پھوٹ کر رونے لگے اور مجھ سے کہا "مقیم! یہ
ہاری زندگی کا انتہائی المناک لمحہ ہے"

پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ میوات میں اشرف کی سیاسی سرگرمیوں کا حشر یہ ہوا کہ پولیس
نے ان کی گرفتاری کا وارنٹ جاری کر دیا۔ انھیں پچاؤ کی ایک صورت نظر آئی کہ وہ فوراً ردپوش
ہو جائیں اور کسی طرح ملک سے باہر نکل جائیں۔ پارٹی نے انھیں یہ مشورہ دینے میں دانش مندی سمجھی کہ وہ
پاکستان چلے جائیں اور وہاں نوزائیدہ کمیونسٹ پارٹی کی نشوونما میں مدد دیں۔ یہ تھے وہ اسباب جن
کی بنا پر اشرف کو اپنا پیارا وطن چھوڑنا پڑا، جس کی آزادی کے لیے انھوں نے یہ سب کچھ کیا تھا
اور جس کے روشن مستقبل کا خاطر اور بہت کچھ کرنا پڑتا ہے تھے۔ چھپ چھپا کر کسی طرح اشرف پاکستان
تو پہنچ گئے، مگر ان کا یہ اقدام آسان نہ گرا۔ کمبوج میں ان کا ثابت ہوا۔ چند روز انھوں نے وہاں
ردپوش رہ کر زندگی گزاری۔ لیکن بہت جلد پولیس نے ان کا سراغ لگایا اور مقدمہ چلائے بغیر
انھیں کراچی جیل میں بند کر دیا۔ قید خانے کے ناماز نگار حالات کی وجہ سے وہ شدید بیمار پڑ گئے۔
یہاں تک کہ ان کے بچنے کی بہت کم امید دکھائی دیتی تھی۔ اس ناؤک منزل پر ان کی انگریز جبری فلس
نے دست گیری کی۔ وہ اپنی الہ آباد یونیورسٹی کی ملازمت چھوڑ کر کراچی پہنچیں۔ انھوں نے حکومت
پاکستان پر بعض صاحب اثر دوستوں کے ذریعے زور ڈلوا کر یا تو اشرف کو رہا کر دیا جائے، یا پھر
ان پر مکمل عدالت میں مقدمہ چلایا جائے۔ حکومت بہت کچھ ٹال مٹول اور تاخیر کے بعد آخر کار
اشرف کو اس شرط پر رہا کرنے کے لیے راضی ہو گئی کہ وہ پاکستان چھوڑ کر کہیں چلے جائیں۔

برطانوی رعیت (British subject) ہونے کی حیثیت سے اشرف
انگلستان جاسکتے تھے۔ چنانچہ اسی بنا پر وہ وہاں پہنچے اور اپنا علاج شروع کیا۔ جب ان کی
طبیعت ذرا سنبھلی تو انھوں نے اپنے محبوب موضوع دور وسطیٰ میں ہندوستان کی تاریخ کا
مطالعہ شروع کیا۔ وہ اس غرض سے اپنا بیشتر وقت برٹش میوزیم میں گزارنے لگے اور اس
موضوع سے متعلق مواد اکٹھا کرنا شروع کیا۔ اس سلسلے میں انھوں نے بہت سارے نوٹس اور
اقتباسات قلمبند کیے۔

علی مشاغل

اشرف کو لوگ عموماً تحریک آزادی کے ایک رہنما کی حیثیت سے جانتے ہیں کہ ان کا ملک کی سیاست میں انقلابی رد تھا۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ ان کا محبوب ترین مشغلہ تھا تاریخ کا مطالعہ خاص طور پر اس کے سماجی پہلو کا۔ ان کا پی ایچ۔ ڈی کا مقالہ 'ہندوستان کی سماجی زندگی ۱۲۰۰ء سے ۱۵۵۰ء تک' اس بات کا ثبوت ہے کہ انھیں تاریخ کے سماجی مطالعے سے کس قدر رغبت تھی۔ اس تحقیق کے لیے انھوں نے بنیادی ماخذ کی بڑی دیدہ ریزی سے تلاش جستجو کی تھی۔ جسے تو دانشوروں کے حلقے میں اسے بہت سراگیا تھا۔ جب ۱۹۵۵ء میں وہ ہندوستان واپس آئے تو ان کی حیثیت ایک بے ملک شہری کی تھی۔ ظاہر ہے یہ صورت حال ان کے لیے بڑی پریشان کن تھی۔ پھر انھیں بہر اوقات کے لیے کوئی سہارا چاہیے تھا۔ اس کا بوجھ بھی ذہنی ہراگنگی کا باعث تھا۔ مزید یہ کہ ان کی جسمانی صحت اب ایسی نہیں تھی کہ سیاست کے میدان میں پھر کودیں۔ غرض ایک دبدبا کا عالم تھا کہ کیا کریں۔ ایسے میں ریاست جہول اور کشمیر کی حکومت نے پیش کش کی کہ وہ تاریخ کشمیر مرتب کریں اور اس کے لیے انھیں سرکاری نگر میں تمام سہولتیں مہیا کیں۔ وہاں اس موضوع سے متعلق بہت سانا اور مواد دستیاب تھا۔ سرکاری اور نجی کتب خانوں میں قلمی نسخے تھے۔ میوزیم میں قہریم دستکاری کے نمونے تصاویر، سامان آرائش، زیورات وغیرہ، سکے، کتب، آلات حرب و جنگ موجود تھے۔ ان سے کشمیر کی تاریخ لکھنے میں بڑی مدد مل سکتی تھی۔ چنانچہ اشرف نے حکومت کشمیر کی پیش کش کو خوشی سے منظور کر لیا۔ خرابی صحت کے باوجود انھوں نے اس مواد کا بڑی توجہ اور دل سوزی سے مطالعہ کیا اور نوٹ لے لیے۔ مگر افسوس کہ وہ دو سال کی میثمدت کے اندر مجوزہ کتاب مرتب نہیں کر سکے اور انھیں کسی اور مقبول کام کی تلاش میں دہلی واپس آنا پڑا۔

خوش قسمتی سے دہلی یونیورسٹی کے کرڈی مل کالج میں تاریخ پڑھانے کا کام مل گیا۔ یہ ان کا دل پسند مشغلہ تھا۔ وہ بہت جلد طلباء اور اساتذہ میں اپنی قابلیت اور اخلاق کی وجہ سے مقبول ہو گئے۔ سرورپ سنگھ، جو اُس وقت کالج کے پرنسپل تھے، لکھتے ہیں:

”دہلی میں اشرف کے آنے کے بعد چند ہی دنوں میں یونیورسٹی کے شعبہ

تاریخ میں جیسے ایک تانہ ہوا کا تھوٹکا گیا ہو۔ قرون وسطیٰ کی تاریخ کے مطالعے میں انھوں نے گویا ایک نئی روح بھونک دی۔ ان کی ذات تخلیقی تحریک کا ایک مرکز بن گئی۔ اساتذہ اور طلباء ان کے گرد جمع ہونے لگے اور سارے ملک میں کروڑوں مل کالج "اشرف کالج" کے نام سے پہچانا جانے لگا۔... انھوں نے ذمہ داری کو ہندوستان کے نقشے پر آویزاں کر دیا بلکہ اور بہت کچھ کیا۔ یہ اشرف ہی تھے جن کی بدولت ہم تاریخ کا حصہ بن گئے۔"

کچھ عرصے بعد نومبر ۱۹۶۰ء میں اشرف کو جموں یونیورسٹی برلن نے مدعو کیا کہ وہ وہاں انسٹی ٹیوٹ آف انڈولوجی میں ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کی تاریخ کے پروفیسر کی حیثیت سے کام کریں۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ انسٹی ٹیوٹ اُن کی تاریخی بصیرت اور نقطہ نظر کی بڑی قدر دان تھی۔ وہاں انھوں نے ہندوستان کے مخصوص جاگیر داری نظام کو درس و تدریس کا موضوع بنایا۔ بس سلسلے میں ایک سہارا کا اہتمام بھی کیا، جس میں ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کی سماجی زندگی پر بحث و مباحثہ ہوا اور ہندوستان کے جاگیر داری نظام کی اُن خصوصیات پر روشنی ڈالی گئی جو اسے یورپ کے جاگیر داری نظام سے ممتاز کرتی ہیں اور جن کی بچاپ آج تک ہندوستانی سماج پر دکھائی دیتی ہے۔ انسٹی ٹیوٹ کے ڈائریکٹر ہورسٹ کوہر کے الفاظ میں :

"انسٹی ٹیوٹ کے موجودہ اور سابق طلباء انھوں نے اشرف کے علم و فضل سے فیض اٹھایا، اُن کی دانشوری اور علمی کے اعلیٰ معیار کو کبھی فراموش نہیں کر سکتے۔ وہ اپنے لیکچروں کو ابتدائی محاضرات سے موزوں مثالیں اور اقتباسات پیش کر کے بہت دلچسپ اور جاندار بنا دیتے تھے۔ انھیں مستند ماخذ کا وسیع اور گہرا علم تھا۔ یہ مختلف زبانوں میں تھے جنہیں حاصل کرنے کے لیے انھیں بڑی تفتیش اور کاوش سے کام لینا پڑا تھا۔"

انسٹی ٹیوٹ میں باقاعدہ درس و تدریس کے علاوہ اشرف نے عام پبلک کو ہندوستان کی عصری

تاریخ سے روشناس کرنے کی غرض سے لیکچروں کا ایک سلسلہ شروع کیا، جس کا موضوع تھا ”ہندوستانی سیاست میں مسلمانوں کا مسئلہ“ اس کے لیے اشرف سے زیادہ اہل شاید ہی کوئی اور دانش ور ہوگا، کیوں کہ انھوں نے اس مسئلے کا صرف گہرا مطالعہ ہی نہیں کیا تھا، انھیں اس کا عملی تجربہ بھی تھا جو آزادی کی قومی تحریک میں عمل حصہ لینے سے حاصل ہوا تھا۔

اشرف درس و تدریس سے ہی مطمئن نہیں تھے، ریسرچ کے مسئلے سے انھیں ایسا شغف تھا کہ گھنٹوں جرمن اسٹیٹ لائبریری میں گزارتے اور ہندوستان کے دور وسطی کی تاریخ سے متعلق مواد اکٹھا کیا کرتے تھے۔ اسی سلسلے میں وہ سودیت یونین بھی ایک دعوت نامے سے متاثرہ اٹھا کر گئے، جو دہاں کی اکیڈمی آف سائنسز کی ایشیائی انسٹیٹیوٹ سے بہت پہلے ملا تھا۔ وہاں انھوں نے جولائی تا دسمبر ۱۹۶۱ء چھ مہینے کے دوران وسط ایشیا کے خانہ بدوش قبائل کی زندگی کا تاریخی مطالعہ کیا۔ اس سے انھیں ہندوستان کے جاگیردارانہ نظام کی نشوونما کو سمجھنے میں بڑی مدد ملی، اس لیے کہ یہی قبیلے تھے جو عہد وسطیٰ میں ہندوستان میں جوق درجوق آتے تھے اور یہاں کے سماجی نظام کو اپنے طرز زندگی سے متاثر کرتے رہے تھے۔ ان کا سماجی نظام ہندوستان کے مقابلے میں ارتقاء کی پختی منزل پر تھا۔ اس سے اشرف نے یہ نتیجہ نکالا کہ ہندوستانی جاگیریں نظام کا فطری طور پر جو ارتقاء ہونا چاہیے تھا، وہ ان قبائلیوں کے اثرات کی وجہ سے نہ ہو سکا اور اسے قبائلی جاگیرداری کی ایک کم ترقی یافتہ منزل پر روک دیا۔

سودیت یونین سے وہ برلن واپس آئے تو ان کا ارادہ تھا کہ وہاں پر تیس کچے ہوئے مواد کو کتبائی شکل میں مرتب کریں، جس میں وہ اپنے نظریے کی وضاحت کرنا چاہتے تھے کہ ہندوستان کے جاگیریں نظام کی نشوونما پر وسط ایشیا کے قبائل کس طرح اثر انداز ہوئے ہیں، لیکن بد قسمتی سے ایسا نہ ہو سکا۔ مئی ۱۹۶۲ء میں وہ دل کی بیماری میں مبتلا ہو گئے۔ تین ہفتے بعد دل کا شدید دورہ پڑا اور وہ، راجن کو دنیا سے سدا رک گئے اور ان کا مجوزہ منصوبہ محض ایک خراب بن کر رہ گیا۔

جونی میں ہندوستان کے تاریخی مطالعے کو فروغ دینے میں اشرف نے ایک اہم ردول ادا کیا۔ اس کا اعتراف کرو کرنے اس طرح کیا ہے :

مختصر مدت میں اشرف نے ایک دانش ور اور انسان کے ناطے ہم سب پر گہرا اور دیر پا اثر ڈالا۔ اُن کی بدولت جرمنی میں تاریخِ ہند کا مطالعہ ایک محسوس بنیاد پر قائم ہو گیا اور اب یہ جرمن جمہوریہ میں ہندوستانی علوم کا ایک اٹوٹ حصہ قرار دیا گیا ہے۔

اڈم ہسٹری کانگریس نے اشرف کی تاریخی علمیت اور بصیرت کا اعتراف اس طرح کیا کہ انھیں علی گڑھ کے سالانہ اجلاس (۱۹۶۰ء) میں ایک سیکشن کی صدارت کرنے کے لیے مدعو کیا۔ جس کا تعلق عہدِ وسطیٰ کی تاریخ سے تھا۔ اشرف نے اپنے صدارتی خطبے میں اس دور کے تاریخی مطالعے کا جائزہ لیتے ہوئے کہا کہ اس زمانے کے واقعات کی دست یابی میں ایسی دقت نہیں ہے جیسی کہ اُن کو ہمیش کرنے کے طریقے میں۔ یہاں اکثر سائنسی نقطہ نظر کو کام میں لاتے کے بجائے ذہن و گمان پر مبنی تصورات کی کار فرمائی دکھائی دیتی ہے۔ ایک طرف تو ایلٹ کی تاریخ نویسی کے زاویہ بھنگہ کی جانب اشارہ کیا جاتی ہے جس کے مطابق اس دور میں ہندوستانی سماج دو حریفانہ قوتوں میں بٹا ہوا تھا اور اس کی وجہ سے تمام تاریخی داروات رونما ہوئیں تو دوسری طرف اس خیال کی پیروی کی جاتی ہے کہ قرونِ وسطیٰ کی تاریخ ایک ملواں تہذیب کی نشوونما کی نائیدگی کرتی ہے۔ اشرف کے نزدیک پہلے خیال کے مورخ دانستہ یا نادانستہ طور پر سماجی معادلات کے علمبردار ہیں اور دوسرے نقطہ نظر کے حامی وہ نیک دل مورخ ہیں جو ہندوستانی قومیت کو ہر طرح تعزیت پہنچانا چاہتے ہیں۔ اشرف نے ان ہر دو طرزِ فکر کو یک طرفہ قرار دیا اور کہا کہ اس دور کی صحیح تاریخ دان کے لیے کسی ایک نقطہ نظر کو اپنانا علم کے ساتھ نا انصافی ہوگی، کیوں کہ اس سے سماجی زندگی کی پوری سمجھ بوجھ حاصل نہیں ہو سکتی اور نہ ہی سماجی تبدیلی کے عمل میں صحیح نظر پیدا ہو سکتی ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہم اپنے تاریخی مواد پر نظر ثانی کریں اور اس کی قدر و قیمت کو پھر سے پرکھیں تاکہ عہدِ وسطیٰ کے سماج اور اس کے قانون تفسیر کی ایک زیادہ مربوط اور جامع تصویر ہماری سامنے آ سکے۔

تاریخ سے تو شغف تھا ہی، اشرف نے ستھرا اور رچا ہوا ادبی ذوق بھی پایا تھا۔ انھوں نے چند نفیس ڈرامے اور فچر لکھے۔ غالب سے متعلق اُن کا فچر اتنا بلند پایہ تھا کہ اس کے ایک حصے کو بی۔ بی۔ سی نے اپنے ہند-پاکستان پروگرام میں نشر کیا اور اسے بابائے اردو مولوی عبدالحی نے

اس قدر پسند کیا کہ اس کا مسودہ طلب کیا اور اُسے شائع کرنے کی اجازت چاہی۔ کہہ کر لکھتے ہیں کہ، بھولٹ نیو ریشی کی ڈیڑھ سو سالہ جوبلی کے موقع پر اشرف نے "آرڈو ادب میں سارج مخالف روایات" کے موضوع پر ایک ایسی فی البدیہہ پُر مغز تقریر کی کہ سامعین نے اسے بہت سراہا۔ اشرف کو بہت سارے تہذیبی مسائل سے دلچسپی تھی۔ مثلاً پٹھان اور نعل حکمران جیسے کی تہذیب اس عہد کے ادب میں زندگی اور اخلاق کی عکاسی اور دور حاضر تک آرڈو ادب کی نشوونما وغیرہ ایسے موضوعات تھے جو ان کی خاص توجہ کا مرکز تھے۔ اسی طرح وہ مختلف علاقوں کے مسلمانوں کے رسم و رواج، تیماروں اور تقریروں کے بارے میں مواد اکٹھا کر رہے تھے تاکہ وہ اس کا اندازہ لگاسیں کہ ہندو اور بڈھ مت کے پیروؤں نے مسلمانوں کے طرز زندگی کو کس طرح متاثر کیا ہے۔ انھیں پیغمبر اسلام حضرت محمدؐ سے متعلق مرد و قصے کہانیوں میں بھی دلچسپی تھی اور خاص طور پر اس بات میں کہ ہندوستان میں ان قصے کہانیوں کا کیا رنگ روپ ہو گیا ہے۔ اس مواد کی بنا پر وہ ایک کتاب لکھنا چاہتے تھے لیکن زندگی نے اُن سے وفا نہیں کی۔ وہ تمام تہذیبوں کی تدر کر رہے تھے۔ نہ کسی تہذیب کے طرفدار تھے اور نہ معذرت خواہ۔ راہل سانکر تائن لکھتے ہیں:

"ہندوستانی تہذیب کا قدردان اشرف سے زیادہ کون ہو سکتا ہے کہ ان کے رگ و پے میں ہندوستانی کا خون دوڑ رہا تھا؟ اسلامی تہذیب کا وکیل ان سے بہتر کون ہو سکتا ہے کہ انھوں نے اس تہذیب کا سنجیدگی سے مطالعہ ہی نہیں کیا تھا بلکہ ان کے دل میں اس کا احترام بھی تھا کیوں کہ اسلامی تہذیب نے عالم انسانیت کی ہمیشہ باخداات انجام دی ہیں؟ اور کمیونسٹ ہونے کے ناطے وہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتے تھے کہ ہر قوم اور فرستے کی آزادی اور کلچر کے حامی اور مددگار ہوں؟"

اخلاقی محاسن

اشرف کی شخصیت کچھ ایسی دلفریب تھی کہ جو قریب آ یا ان کا گردیدہ ہو گیا۔ مجھے خود اس کا

نمبر ہے۔ دوسری عالمگیر جنگ کے دوران وہ جاسوسی میں ایک خاص فرض سے کچھ حصے کے لیے آئے تھے۔ وہ ہندوستانی مسلمانوں کے مسائل پر ایک کتاب لکھنا چاہتے تھے۔ جاسوس کے کتب خانے میں اس موضوع سے متعلق چند نایاب قلمی نسخے موجود تھے۔ اُن کا مطالعہ کارآمد ثابت ہو سکتا تھا۔ انٹرن نے کام شروع کیا اور جوں جوں انھیں نئی باتیں معلوم ہوتیں، ہم لوگوں سے ان کے بارے میں گفتگو کرتے۔ اس سے ہماری نظر میں تازگی پیدا ہوئی اور ہم اُن کی ذہانت اور بصیرت کے قائل ہو گئے اور اس سے بھی زیادہ جس چیز نے ہمیں متاثر کیا وہ اُن کا مسٹر مضمی نقطہ نظر اور جہوری رویہ تھا۔ یوں تو وہ ہر لحاظ سے ہم لوگوں سے بالاتر تھے، کیا تجربہ اور کیا تہمت کیا زبان دانی اور کیا قادر الکلامی۔ ہر میدان میں وہ ہم سے کوسوں آگے تھے۔ مگر وہ ہماری بات کو پورا وزن دیتے اور اگر ان کے دلائل میں کوئی خامی ہوتی تو اُسے تسلیم کرنے میں انھیں قطعاً شامل نہ ہوتا۔ یہ رسمی انکسار نہیں، ذہنی دیانت داری کا ثبوت ہے۔

اخلاقی جرات بڑی دل گردے کی چیز ہے جس میں یہ غری ہو اُسے اکثر نقصان اٹھانا پڑتا ہے۔ انٹرن میں یہ بدرجہ اتم موجود تھی۔ کیسا بھی تازک موقع ہو، وہ کسی غلط رویے یا طریقہ کار کی مخالفت سے نہیں چوکتے تھے۔ اس قسم کا ایک واقعہ میرے سامنے گزرا۔ یہ ۱۹۳۵ء کی بات ہے۔ جب انٹرن علی گڑھ یونیورسٹی میں تاریخ کے استاد تھے۔ اسٹوڈنٹس یونین کے زیر اہتمام یونین ہال میں ایک غیر معمولی جلسہ ہو رہا تھا جس میں مولانا ظفر علی خاں کو بطور مہمان خصوصی مدعو کیا گیا تھا۔ مولانا ان دنوں پنجاب کے ایک مشہور اخبار زمیندار کے ایڈیٹر تھے۔ اور ان کا شمار مسلمانوں کے بڑے لیڈروں میں ہوتا تھا۔ انھوں نے حالات حاضرہ پر تقریر شروع کی۔ وہ بہت جوشیلی اور جذبہ باقی تقریر کے عادی تھے اور اپنے مخالفین پر طنز و مزاح کے تیکھے نشتروں سے وار کیا کرتے تھے۔ اس موقع پر مولانا نے کانگریس پارٹی اور گاندھی جی کو اپنا ہت بنا یا۔ گاندھی جی پر بے باری شروع کی اور ایک طنزیہ شعر پڑھا جو مجلسِ آداب کے خلاف تھا۔ طلباء پر اس زمانے میں مسلم لیگ کا اثر غالب تھا۔ مولانا کی کھربسانی اور شعلہ افشانی نے مجھے کوشش متل کروا دیا تھا۔ اس فضا میں مولانا کو ٹوکرنا یا مخالفت کرنا خطرے سے خالی نہیں تھا۔ جب تقریر ختم ہو گئی تو داد و تحسین کا یہ عالم تھا کہ تالیوں سے سارا ہال گونج اٹھا مگر اس شور و غوغا میں یکایک ایک آواز سنائی دی، جناب صدر! مجھے اجازت

دیجیے میں کچھ کہنا چاہتا ہوں؟ یہ اشرف تھے جو عیسے کو چیرتے ہوئے دھڑس پر جا پہنچے۔ اور طبعیہ کو غلام کیا؟ اس ایوان کی بڑی شان دار اور شائستہ روایات ہیں۔ مولانا خود اس یونین کے اپنے زمانہ طالب علمی میں عہدے دار رہ چکے ہیں۔ لہذا انھیں خاص طور پر ان روایات کا لحاظ رکھنا چاہیے تھا؟ اشرف خنک سے یہ چند جیلے کہہ سکے تھے کہ دل میں بغلی پھیل گئی اور ان پر بہت سے طالب علم ٹوٹ پڑے۔ ڈرتھا کہ کہیں تشدد نہ کر بیٹھیں۔ خیریت ہوئی کہ اشرف کے چند ساتھیوں نے انھیں ملتے میں لے لیا اور دل سے باہر لے گئے۔

اشرف کے مادی وسائل کبھی اطمینان بخش نہیں تھے۔ اس لیے انھیں تنگی ترشی کی زندگی گزارنی پڑی۔ اس کے باوجود وہ بڑے خوددار اور غیور انسان تھے۔ غیروں سے تو درکنار کبھی اپنے دوستوں تک سے مدد نہیں چاہی اور نہ ہی اپنے قدردانوں کی اعانت منظور کی۔ یہاں تک کہ تھک و تھافت قبول کرنے میں بھی تامل نہ کرتے تھے۔ یہی نہیں، بعض اوقات ان کی بے نیازی حد سے گزر جاتی تھی۔ اس قسم کا ایک واقعہ بھی یاد آتا ہے۔ جب وہ ۳۷-۱۹۳۶ء میں آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے صدر و قریب کام کر رہے تھے تو بہت معمولی تنخواہ تھی۔ اسی دوران انامہ (دیوبند) کے طالب علموں نے انھیں اپنی کانفرنس کی صدارت کے لیے بلایا۔ جلسے کے بعد جب وہ واپس جانے لگے تو انھیں سفر خرچ کے طور پر ایک رقم پیش کی گئی۔ لیکن انھوں نے یہ رقم لینے سے انکار کر دیا اور کہا 'اس کی چنداں ضرورت نہیں' اس لیے کہ اگر میرے پاس سفر خرچ کے پیسے نہ ہوتے تو میں یہاں کیسے آتا۔ میرے پاس ریل کا واپسی کا ٹکٹ ہے۔ آپ ملٹن رہیے؟ اشرف کی خودداری کی ایک اور مثال جس کا تعلق میری ذات سے ہے۔ جب وہ کراچی جیل سے رہا ہو کر انگلستان پہنچے اور بیماری سے قدرے رات ملی، تو انھیں اپنے وطن (ہندوستان) واپس آنے کی خواہش ہوئی جیسے تیسے انھیں اس کی اجازت بھی مل گئی، مگر وہ آتے کیسے؟ جب کہ ان کے پاس سفر خرچ نہیں تھا۔ ان کے علی گڑھ کے ایک قدیم دوست سید محمد نوکی نے یہاں چند احباب سے مطلوبہ رقم جمع کر کے انھیں بھیج دی۔ اس سلسلے میں مجھ سے جو کچھ بن پڑا، میں نے بھی کیا۔ ہندوستان واپس آنے پر جب اشرف کو کوڑی مل کالج دہلی میں ملازمت ملی تو ایک دن مجھ سے ٹیلی فون پر کہا 'سلامت' میں مشرقی جرمنی جا رہا ہوں، لیکن روانہ ہونے سے پہلے تم سے ملنا ضروری ہے۔ چنانچہ وقت مقررہ پر اشرف میرے گھر

آگئے۔ مجھے کچھ حیرت ہوئی کہ ان کی بیوی فلس جو ہر وقت ان کے ساتھ ماٹے کی طرح رہتی تھیں، نہیں آئیں۔ کھانے سے پہلے اور کھانے کی میز پر مزے مزے کی باتیں کرتے رہے۔ جب واپس جانے لگے تو جیب سے دو سو روپے نکالے اور میری طرف بڑھا دیے اور کہا "تو سلامت! میں تمہارا قرضہ ادا کر رہا ہوں۔" میں بھونپکا سا رہ گیا اور میری زبان سے نکلا "کیسا قرضہ؟" بولے کہ ایک دوست کے ذریعے ابھی حال ہی میں معلوم ہوا کہ تجھے سفر خرچ کے لیے جو رقم لندن بھیجی گئی تھی، اس میں تم نے بھی یوگ، وان دیا تھا۔ مجھے کچھ غصہ سی محسوس ہوئی اور کہا "اب اس کی کیا ضرورت! ایک دوست کی خاطر اس وقت جو کر سکتا تھا اپنا قرضہ کچھ کر دیا۔ مجھے اب شرمندہ نہ کیجیے۔ کہنے لگے "بھئی میں جانتا ہوں کہ جامو والے کس شکل سے گزراوقات کرتے ہیں۔ جب میں یہ رقم ادا کر سکتا ہوں تو کیوں نہ کروں۔ یہ تو تمہیں لینا ہی پڑے گی۔ یوں تو یہ ایک بھرتی سی بات ہے مگر اس سے اشرف کے کردار اور اخلاق پر روشنی پڑتی ہے۔

اشرف کا دل بڑا تھا۔ وہ معمولی سے معمولی آدمی کی قدر کرتے تھے۔ اس کی ایک نمایاں مثال یہ ہے کہ انھوں نے اپنی کہانی میں ایک روٹی والے کا قصہ بڑے حقیقت مندانہ انداز میں بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

"غلام حسین روٹی والا برسوں سے ایم۔ اے۔ او۔ کالج میں شہر سے بسکٹ لاکر بیچا کرتا تھا جس سال ترک موالات کا ہنگامہ شروع ہوا اور ہم کالج سے نکالے گئے تو اس نے بھی ایم۔ اے۔ او کالج سے قطع تعلق کر لیا اور اب اس کا گذارہ صرف جامو کی غریب برادری کی بکری پر تھا..... مجھے یقین ہے کہ اگر اس کی بیوی نہ رہ جاتی اور اُس کی بیٹی کی نگہداشت کرنے والا کوئی ہوتا، تو وہ یقینی ستیہ گرہ میں شریک ہو کر جیل خانے چلا جاتا..... وہ بڑا دیندار اور نماز روزے کا پابند تھا..... غلام حسین کا معمول تھا کہ وہ اپنے بسکٹوں اور پیرڈوں کا ٹوکرا لے کر آتا اور ہوسٹل کے ایک کونے میں رکھ دیتا۔ اب جس کا جو جی چاہے ٹوکرے میں سے لے لے اور جتنے پیسے چاہے اس میں رکھ لے

یہ کوئی پوچھنے والا نہ کوئی دیکھنے والا۔ کوئی کہتا کہ میاں غلام حسین تم بکری کا حساب کیوں نہیں رکھتے تو ہنس پڑتا اور کہتا یہ سب مال ان لوگوں کی خدمت کے لیے ہے۔ حساب کس بات کا..... جب روٹن پاشا (جو انٹرن کے ساتھ جامو میں پڑتے تھے) کو ایک خوشی نے جہاز کے سفر کی خوشخبری دی اور پاشا اُسے حج بیت اللہ کی بشارت سمجھے تو فکر غلام حسین کو ہوئی کہ اس فوجوان کے مصارت سفر کا انتظام کرنا چاہیے..... مصارت کے لیے پاشا کو کوئی دقت نہ تھی۔ گھر میں خدا کا دیا سب کچھ تھا۔ ایک دن میں نے دیکھا کہ غلام حسین روٹن پاشا کے پاس ایک تھیلی سی لے کر آیا اور انھیں پیش کر کے کہنے لگا میں نے زندگی بھر میں پانچ سو روپے جمع کیے ہیں آپ لے لیجیے.... ارادہ میرا بھی تھا کہ حج کروں۔ چنانچہ میں نے ایک ایک روپیہ جوڑ کر یہ رقم اکٹھا کی ہے..... مگر میں اپنی بیٹی کو اکیلا چھوڑ کر نہیں جاسکتا۔ اب آپ حج کو جا رہے ہیں تو میرے رویوں سے حج کرائیے۔ میں کبھوں گا کہ میں نے ہجج کیا ہے پاشا نے یہ نذر قبول نہیں کی تو غلام حسین آبدیدہ ہو گیا۔ اور اس کے خلوص و محبت اور اس کی ناداری کو دیکھ کر ہمارے دل بھی بھر آئے۔ سیاسی زندگی میں میں نے خلوص و قربانی کے بہت سے دعوے دار دیکھے، مگر غلام حسین جیسا مجھے نظر نہیں آیا۔

اگرچہ انٹرن کیونسل پارٹی کی ڈسپلن کو بہت عزیز رکھتے تھے، مگر پارٹی کی کوتاہیوں کو کھلے دل سے مانتے تھے۔ ۲۴ اکتوبر ۱۹۶۰ء کو انھوں نے ایک نامور نگار کے دریافت کرنے پر بتایا کہ کو دوسری عالمگیر جنگ کے دوران پارٹی کی غلطیوں کا اصل سبب یہ تھا کہ ہم ملک کے حالات کا صحیح تجزیہ نہیں کر سکے اور کانگریس اور مسلم لیگ کی لیڈر شپ کو معروضی طور پر سمجھنے میں ناکام رہے۔ نیز ہم اس ذہنی پراگندگی کا شکار ہو گئے جو جنگی بحران اور کانگریس مسلم مناقشہ سے پیدا ہوئی تھی۔

ہیرن عرجی نے انٹرن کی زندگی کے محرکات کی صحیح فاشادہی کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”اشرف نے بے چینی کی زنگی گزاری۔ انھیں دو طاقتیں مختلف سمتوں میں کھینچتی رہیں۔ دانش ور کی ٹیمیں اور خدمت عوام۔ یہ ان کی زندگی کا آخری دور تھا، جب لگاتار سمندر ہی طیناؤں کا مقابلہ کرنے کے بعد شاید وہ اپنی بندرگاہ پر پہنچ گئے جس کی حقیقت و جستجو نے میدان میں توقع تھی وہ بہت کچھ کریں گے اور یہ سماجی نظام میں تبدیلی لانے کی جدوجہد کا ایک اہم حصہ ہوتا۔ مثلاً قسوس کریم نہ ہو سکا۔“

واقعی یہ بہت بڑا المیہ ہے کہ اشرف جیسا دانشور دن و رات کی صلاحیتوں کے باوجود اپنی علمی کاوشات کا کوئی مستقل تقسیم نہ دیکھ سکا۔ یہ اس سماج پر بھی ایک تکلیف دہ طعنہ ہے جو اپنے دانشوروں کو اتنا مجہول بنادے کہ وہ سماج کو وہ سب کچھ نہ دے سکیں جس کے وہ اہل ہیں۔ دراصل یہ فرد اور سماج دونوں کی محرومی ہے۔

پروفیسر محمد مجیب اپنی نگارشات کے آئینے میں

سَلَامَتُ اللّٰہِ

آدمی کی پرکھ اس کے کام سے ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسا مقولہ ہے جو ہر آدمی پر اور ہر کام پر صادق آتا ہے۔ آدمی اپنے کام میں اپنی شخصیت کا رنگ بھرتا ہے۔ گویا اپنی 'ات' کا ٹھہرہ اپنے کام پر لگا دیتا ہے۔ کسی کاریگر کو بھیجے، اس کی بنائی ہوئی چیز خود بولتی ہے کہ اس کا بنانے والا کیسا آدمی ہے، اس کی استعداد، اس کی ہنرمندی اور اس کا معیارِ حسن ہی نہیں، اس کی دیانت داری اور لگن کس درجے کی ہے۔ اس کا پتہ بھی اُس چیز سے ملتا ہے۔ کسی آرٹسٹ کی تخلیق کو دیکھیے، تصویر جو یا مجسمہ، اپنے خالق کے تصورات کا ہی نہیں۔ اس کی بھی عکاسی کرتا ہے کہ آرٹسٹ پر کون سا جذبہ طاری تھا۔ ادیب یا شاعر کی شخصیت کا کرشمہ اس کے فن پارے سے ظاہر ہوتا ہے۔ مگر یہ کلیہ بھی مستثنیات سے خالی نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کسی فن کار نے اپنی تخلیق میں اخلاقی اقدار کو بھرپور نمائندگی کی ہو، لیکن اس کی اپنی زندگی میں اُن کا فقدان ہو۔ دنیا سے ادب میں ایسی مثالیں مل جائیں گی جہاں کہنی اور کرنی میں بے تضاد ہے۔ تاہم اس سے بھی اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ فن کار کا دل و دماغ اقدار کا حامل تھا، ورنہ وہ ایسے موثر انداز میں اپنی تخلیق میں ان کا اظہار نہیں کر سکتا تھا۔ البتہ یہ اس کی معذوری ہے کہ خود ان پر عمل نہیں کر سکا۔ خوش قسمتی سے مجیب صاحب کا شمار اُن مصنفوں میں کیا جاسکتا ہے جن کی زندگی اور تصانیف میں ہم آہنگی ہے، اس حد تک کہ

کہا جاسکتا ہے کہ ان کی تحریروں کی معنویت تک پہنچنے کے لیے ان کی ذات سے تسلسل ہونا ضروری ہے۔

مجیب صاحب نے متنوع موضوعات پر لکھا ہے جن کا تعلق مختلف علوم و فنون سے ہے۔ مثلاً تاریخ، فلسفہ، مذہب، عمرانیات، تعلیم، مصوبی، فنِ تعمیر، ادب وغیرہ۔ وہ کسی زبان میں جانتے تھے۔ اردو اور انگریزی کے علاوہ انھیں فارسی، جرمن، روسی، رفرانسسی میں ابھی دستِ گاہ تھی۔ ان کا مطالعہ وسیع اور مشاہدہ عمیق تھا۔ ان کے نزدیک زبان کی صحت تہذیب کی نشانی ہی نہیں، اس کا مطالعہ بھی تھا۔ گفتگو میں موزوں الفاظ کا استعمال اور صحیح لفظ تو بچپن ہی سے ان کی تربیت کا لازمی جزو تھا۔ وہ خود لکھتے ہیں :

”والد صاحب کو امرارتھا کہ گھر کے تمام بچے ناشتے کے وقت ضرور حاضر ہوں۔ یہ موقع صحیح زبان بولنے اور سننے کے لیے مختص تھا۔ اگر کوئی بچہ اپنے انی الضمیر کو ادا کرنے کے لیے ناموزوں لفظ استعمال کرتا تو ان کا حکم تھا کہ کوئی دوسرا بچہ موزوں لفظ بتائے۔ اگر لفظ غلط ہو تو اُسے صحیح کر لے۔ اس سے مجھ میں یہ احساس پیدا ہوا کہ موزوں لفظ کا استعمال ایک اخلاقی حکم ہے۔“

اسی طرح خط کی پاکیزگی اور خوبصورتی کو بھی مجیب صاحب تہذیب کے احکام سے تعبیر کرتے تھے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں :

”ایک چیز جس کے لیے میں ذاتی طور پر شکر گزار ہوں وہ یہ ہے کہ مجھے اردو حروف تہجی یکھنے میں بدخط ہونے کی وجہ سے سزا دی گئی۔ اب میں محسوس کرتا ہوں کہ یہ سزا اس لیے نہیں دی گئی تھی کہ میں نے لاپرواہی دکھائی یا مجھ میں مصلحت نہیں تھی بلکہ اس لیے کہ یہ تہذیب کی بے مروتی تھی۔“

بعض نقادوں اور مبصرین کی رائے ہے کہ مجیب صاحب نے ادب کی غلاں صفت یا علم کی غلاں شاخ میں جو چیزیں پیش کی ہیں وہ میاری نہیں ہیں۔ اس کا انھیں خود اعتراف ہے۔

”میں بہت سی چیزوں میں ناکام رہا۔ ریاضی، موسیقی، کاروبار، افسانہ نگاری، ڈراما نویسی، نظم و نسق Administration باغبانی۔ میں اپنے استاد کارمرہوں منت ہوں جس نے طبع کی تھی کہ برابر کوشش کرتے رہو۔“ یہاں استاد سے آر۔ٹی۔ ڈبلیو کی ذات ہے جو کیمبرج پری پریٹری اسکول، دہرہ دون کے پرنسپل تھے اور جن کی تعلیمات سے عجیب صاحب اپنی تعلیم کے ابتدائی دور میں بہت متاثر تھے۔ انھوں نے سکھایا تھا کہ ناکامی کے باوجود بار بار کوشش کرتے رہو۔

ایک اور بات۔ عجیب صاحب کی طبیعت میں انفرادیت اور تنہائی پسندی کے عناصر خاصے نمایاں تھے۔ اس کا ذکر اُن کی تحریروں میں جا بجا ملتا ہے اور یہ مشورہ اپنے ساتھیوں کو بھی وقتاً فوقتاً دیتے رہتے تھے۔ جاسو کی کہانی (۱۹۶۴ء) کے پیش لفظ میں لکھتے ہیں :

”میں برابر یہ محسوس کرتا رہا ہوں کہ میں ایک ایسے ادارے اور ایسے کاموں کے بارے میں لکھ رہا ہوں جو مجھ سے دور نہیں، تو کسی قدر الگ ضرور ہیں۔ اپنی طبیعت کو دیکھتے ہوئے میں اس ذہنی علیحدگی کو غلط یا برا نہیں سمجھتا بلکہ شاید اسی علیحدگی کی بدولت میں اپنا توازن کھوئے بغیر جامعہ میں اڑتیس برس گزار سکا۔“

لیکن یہ بے تعلقی ایسی نہیں تھی کہ اپنے فرائض منصبی کی انجام دہی میں رکاوٹ ڈالتی۔ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کے بارے میں لکھتے ہوئے ذکر کرتے ہیں :

”وہ شروع کے پانچ چھ سال جب میں جامعہ میں تھا اور نہیں بھی تھا، جب ڈاکٹر صاحب کی شکلوں اور پریشانیوں کو دل پر اثر لیا۔ بغیر دیکھتا تھا، کاموں میں حصہ لیتا تھا، مگر مجبوری سمجھ کر.... پھر وہ زمانہ آیا جب اپنی بے تعلقی پر شرم آنے لگی اور میں نے دفتری کاموں میں شرکت کی اجازت چاہی۔ اُس وقت سے میری تربیت شروع ہوئی۔“

اس کے باوجود عجیب صاحب نے جامعہ کو کبھی اپنی زندگی کا اوڑھنا بچھونا نہیں بنایا جیسا کہ بعض کارکنوں کا طرہ امتیاز تھا۔ حالانکہ ان لوگوں کے خلوص اور لگن کے وہ بڑے تدریسان تھے، مگر انہوں نے خود اپنی ذہنی علیحدگی کا رویہ برقرار رکھنے کی کوشش کی۔ اس کا ثبوت یہ ہوا کہ ایک طرف وہ جامعہ

کے معاملات پر معروضی طریقے سے غور و فکر کر سکتے تھے اور دوسری طرف جامو کے علاوہ دنیا کے مسائل میں دلچسپی لے سکتے تھے کہ یہ ہر مہذب شخص کا منصب ہے۔

شاید یہ طبعی گنج پسنندی کا رویہ ہی تھا کہ مجیب صاحب ایسا قابل قدر اور اتنی بڑی اعتبار میں نظر پھر ہمیشہ کر سکے۔ ورنہ ان کی گونا گوں مصروفیتیں اور جامو کے اچھے ہونے پریشان کن مسائل بھلا کب موقع دیتے کہ اپنے ذہن کو تصنیف جیسے تخلیقی کام پر مرکوز کر سکتے۔ انگریزی زبان ان کا شاہکار اندین تسلیم اور اردو میں ان کی حرکت الہا تصنیف روی ادب ہے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین کی سوانح عمری (انگریزی) بھی ان کی تلاش جستجو اور تحقیق و تجزیہ کا ثبوت ہے۔ پھر ان کے بہت سے مضامین، تقریریں اور خطبے ہیں جو کسی نہ کسی ادارے کی فرباش پر وقتاً فوقتاً لکھے گئے اور مختلف رسائل میں شائع ہوئے۔ بعض کو یکا کر کے کتابی شکل دی گئی۔ ایسا ہی ایک مجموعہ

Educational and Traditional Values کے نام سے اور دو مجموعے نگارشات اور دنیا کی کہانی کے مائل کے ساتھ شائع ہوئے۔ اس کے علاوہ مجیب صاحب نے کالج کے طلباء کے لیے سیاسیات اور تاریخ پر اردو اور انگریزی میں نصابی کتابیں لکھیں۔ انھیں نہ صرف ڈراما نویس کا حقوق تھا بلکہ اسٹیج پر دکھانے کا بھی۔ ہر بات کاری کے فرائض دو خود انجام دیتے تھے۔ ان کے چھوٹے بڑے سات درائے شائع ہوئے اور اسٹیج پر پیش کیے گئے۔ انھوں نے کئی زبانوں سے اپنی پسندیدہ نظموں کا انتخاب کر کے اردو میں ان کا منظوم ترجمہ بھی کیا۔ مرزا غالب کے منتخب کلام کا انگریزی ترجمہ خاص طور پر قابل ذکر ہے۔

یہ مضمون مجیب صاحب کی چند اہم نگارشات کے مطالعے پر مبنی ہے۔ ان کے تمام علمی اور ادبی سرمائے کا احاطہ کرنا ممکن نہ تھا۔ تاہم جو کچھ یہاں پیش کیا جا رہا ہے خیال ہے کہ وہ مصنف کی شخصیت کے خدوخال نمایاں کرنے کے لیے کافی ہے۔

مجیب صاحب کی تحریروں سے انسان کا ایک ایسا تصور ابھرتا ہے جس کی زندگی صرف مادی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے نہیں بلکہ ان اقدار کی خدمت کے لیے ایک مسلسل جدوجہد ہے جو آدمی کو دوسرے جانداروں سے میز کرتی ہیں۔ ان قدروں کی نشوونما ارتقاء انسان کے ساتھ ساتھ ہوتی رہی ہے اور تمام تمدن دنیا میں ان کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ لوگ بھی

جو تہذیب و تمدن کی ترقی میں پیچھے رہ گئے ہیں ان اقدار کو کسی زکسی شکل میں مانتے ہیں۔ عجیب صفا کے نزدیک اقدار کو روایتی اور جدید قدروں میں تقسیم کرنا بے سنی ہے۔ اس سلسلے میں سوال اٹھاتا ہے کیا ہمارا عمل ان اخلاقی اور نفسیاتی قوتوں کے تابع نہیں جو ہمیشہ سے انسانی اعمال کو متعین کرتی رہی ہیں؟ تو پھر ہم اقدار کو روایتی اور جدید دو الگ الگ خانوں میں تقسیم کر کے اقدار کے وجود پر ہی شبہ کر رہے ہیں۔ حق با سچائی، خیر یا اچھائی، حسن یا خوبصورتی ایسی قدریں ہیں جو زمانہ قدیم سے انسان کو عزیز رہی ہیں۔ فرد کی ایمان داری، فراخ دلی، درد مندی، غم گلدی کی ہمیشہ قدر کی گئی ہے۔ مساوات، آزادی اور انوث کے لیے انسان برابر جہد کرتا رہا ہے۔

آئیے اب عجیب صاحب کی تحریروں کا ایک سرسری جائزہ لیں۔

عجیب صاحب نے اپنی تصنیف روسی ادب میں انقلاب سے پہلے کے ادب کا احاطہ کیا ہے۔ اس کے بارے میں وہ لکھتے ہیں:

”سیرت کی دلفریبی اکثر صورت سے نہیں ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن جسے حقیقت کی جستجو جو اسے ان ظاہری باتوں کے پھندے میں نہ پڑنا چاہیے اور یہ نہ بھوٹنا چاہیے کہ اس کا مقصد تلاشِ زنا اور پانا ہے۔ اعتراف کرنا اور مایوس ہو جانا نہیں۔ روسی ادب کی تاریخ صرف اسی امید پر لکھی جا رہی ہے۔“

روسی فطرت میں انفرادیت اور تنہائی پسندی نمایاں ہے۔ اس کا عکس روسی ادب میں بھی نظر آتا ہے:

”روسی کو اپنی ذات کا احساس بہت ہے۔ فطرتاً تنہائی پسند ہونے کی وجہ سے وہ ان روحانی تکلیفوں کو بخوبی برداشت کر سکتا ہے جو تنہائی کی شدت کا لازمی نتیجہ ہے۔ لیکن تنہائی کی شدت نے اس کی طبیعت کی ہم آہنگی اور توازن میں فرق ضرور ڈالا ہے جو اس کے لیے کسی طرح ناممکن مندرجات نہیں ہوا۔ انسان کو اپنی ذات کا احساس ضرور ہونا چاہیے۔ لیکن اگر یہ احساس اسے عمل زندگی کی طرف مائل

ذکرے یا عمل زندگی میں اس کی مدد نہ کرے تو وہ طبیعت کی حامی یا
ذہن کی پیاری ہے۔ محسوس توبہ مشاہدہ کی عجز نگاہی نہیں۔

مجیب صاحب کا خیال ہے:

”انفرادیت کی وجہ سے دوسری دماغ میں زندگی کے مسائل پر تنقید کرنے
کے لیے بہت سارا ہے، تخلیق اور تعمیر کے لیے کچھ بھی نہیں۔ اسی لیے
دوسری ادب میں تالسمانی کی چند آسانیت کے علاوہ تشکیل زندگی کی کوئی
محسوس دکھائی نہیں دیتی۔ دراصل تشکیل زندگی کے لیے قومیت کا
احساس لازمی ہے جس میں انفرادیت پسندی رکاوٹ ڈالتی ہے۔“

یوں تو مجیب صاحب بات خود تمہائی پسند تھے اور انفرادیت کے دلدادہ، لیکن وہ اس کے
منفی اثرات کا شعور رکھتے تھے۔ ہندوستان میں بھی اسے روایتی قدر کی حیثیت حاصل رہی ہے۔
”جب در گفتگوئی خواہش کو کمزور ہی سمجھا جاتا ہے۔ آدمی کو اپنے من کی دنیا میں مگن رہنا چاہیے۔
یہ روایت بہت قدیم ہے۔ مجیب صاحب کا خیال ہے کہ اس روایت میں بہت کم حقیقت ہے جیسا کہ
اس جواب میں کرشمہ خٹک زمین پر زندہ ہے۔“

گورکی کے ادبی کارنامے کے بارے میں مجیب صاحب لکھتے ہیں:

”گورکی نے انسانیت کا جو جوہر دریافت کیا ہے، وہ انسانی ہمدردی
ہے، ایک جذبہ جو بہت جراتی زندگی کی تاریکی کو اسی طرح ریزہ ریزہ
کر دیتا ہے جیسے بجلی کالی گھٹاؤں کے اندھیرے کو۔“

اس حقیقت سے انکار کرنا مشکل ہے کہ انسانی زندگی میں رجائیت اور یاسیت دونوں کا
حصہ ہے۔ جب انسان یاسیت کے اندھیرے سے رجائیت کے اُجالے میں نکلتا ہے، تو وہ اس کی سحر
ہوتی ہے۔ دستوکی کے ادبی کارنامے کا جائزہ لیتے ہوئے مجیب صاحب لکھتے ہیں:

”ذہن اور دل کی بیماریاں، مایوسی اور بے کسی کی وہ فضا جس میں
معلوم ہوتا ہے کہ دستوکی کا تصور ایک زخمی پرندے کی طرح پھڑپھڑا
رہا ہے، دراصل امید اور کامیابی اور ظلمت بیا بلند پروازی کی

تہمید ہے۔ یہ ایک ایسی منزل ہے جس سے گزرنا ہر ذی حس انسان کے لیے لازم ہے، اور جس سے گزر کر ہم انسانیت کا بلوہ دیکھ سکتے ہیں۔

امراؤ جان ادا جسے مرزا ہادی رتوانے اپنے ناول کامرکزی کردار بنایا ہے ایک ناپچھٹکانے والی طوائف تھی۔ اس کے کردار میں عجیب صاحب کو انسانی عظمت دکھائی دیتی ہے جو اس نے اپنی آزادی کی بدولت حاصل کی ہے :

”ہمیں غفلت، دستار، طبیعی پاک نفسی اور ماحول سے بے تعلق کے اس گہرے تاثر کو کھنسا ہوگا جو وہ ہمارے دل پر متاع دیتی ہے۔ ایسی بے تعلق جس نے نہ صرف زندگی کے نشیب و فراز سے نظلے میں اس کی مدد کی ہے بلکہ جس میں بھرپور روحانی خوبی بھی شامل ہے۔۔۔۔۔ پھر کی بہت سی تعریفوں میں سے کم از کم ایک تعریف ضرور صحیح ہے۔ اور وہ ہے اسی کی کہ ہوئی تعریف یعنی کلچر کا تعلق دماغ سے ہے جو آزادانہ (بغیر کسی تعصب کے) ساری دنیا کا جائزہ لیتا ہے۔ دُنیا جس میں پاک دہنی ترغیب گناہ کی قید میں ہے اور کفارہ گناہ کے چشمہ و ابرو کا منتظر!“

آزادی خیال اور آزادی عمل فرد کی روحانی ترقی کے لیے ہی نہیں تہذیب و تمدن کی بقا اور عروج کے لیے بھی ضروری ہے۔ عجیب صاحب کو انفرادی آزادی کی اہمیت کا احساس بچپن ہی سے ہو گیا تھا۔ جب انھیں اپنے خدمت گار اور اتالیق رمضان علی کے ساتھ رہنے کا موقع ملا۔ وہ لکھتے ہیں: ”مجھے آزاد زندگی کا تصور ہو ہی نہیں سکتا تھا (اگر میں رمضان علی سے مانوس نہ ہوتا) کیوں کہ میں رمضان کے سوا اور کسی شخص کو نہیں جانتا تھا، جو صرف وہ کرے جو چاہتا ہے اور اسے بے شمار چیزیں کرنے کا شوق تھا۔“

عجیب صاحب بندھے کے قواعد و ضوابط کا سہارا لے کر چلنے والی طبیعت کو کمزور قرار دیتے ہیں، اس لیے کہ وہ آزادی سے گھبراتے ہیں اور اس طبیعت کو سبڑھتے ہیں جو قاعدوں سے اوپر اٹھ کر نئی انسانیت اور نئی زندگی کے خاکے بناتی ہے، رو کر قی ہے اور پھر بناتی ہے۔ ”مہذب آدمی کی ایک علامت اس کا احساس آزادی ہے۔ وہ خوف سے آزاد ہوتا ہے۔“ لہذا وہ اُن تمام نفسیاتی

جہالت یا موانعات سے آزاد ہوتا ہے جن کی وجہ سے ہم دوسروں کی منسلخ و بہبود خواہشوں اور دلچسپیوں یا مفادات کا احترام نہیں کر پاتے۔ اس میں سوچھ بوجھ ہوتی ہے، بے لالہ انداز نظر ہوتا ہے اور وہ اُمید کا دامن کبھی نہیں چھوڑتا۔ اس نے لیے زندگی کا مزہ اس انداز نظر میں ہے جس سے وہ دنیا کو دیکھتا ہے۔ "جماعتی سطح پر اگر آزادی کا فقدان ہو تو انسانی زندگی گھٹ کر رہ جاتی ہے۔ سرمایہ داری کو عجیب صاحب ایک ایسا ہی نظام سمجھتے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"اب دولت نے دوسروں کی محنت اور ضروریات سے فائدہ اٹھانے کے لیے ایسے ڈھنگ نکالے ہیں جو غلامی کے پرانے طریقے سے بہت زیادہ کارآمد ہیں۔ آج کل کے غلام اپنے آقاؤں کے لیے زیادہ سے زیادہ محنت کرتے ہیں اور جاتے اس کے کھانے کیڑے کا ذرہ آقاؤں پر ہو، وہ اپنے آقاؤں کی بنوائی ہوئی پتھر بیا خرید کر ان کی دولت دن دینی رات چوکنی کرتے رہتے ہیں۔"

عجیب صاحب آزادی خیال اور آزادی عمل میں انسانی ضمیر کو حکم کا درجہ دیتے ہیں۔ یہاں تک کہ ان کے نزدیک مذہبی معاملات میں بھی ضمیر کی کارفرمائی ہونی چاہیے۔ "اگر اسلام کا منصب صرف انسانوں کو متحد کرنا ہے اور ان میں تفریق پیدا کرنا نہیں ہے، تو ہمیں سر مسلمان کو آزاد چھوڑ دینا چاہیے کہ وہ اپنے ضمیر کے مطابق طے کرے کہ مسلم اور غیر مسلم کا فرق قائم رکھنا کس حد تک ضروری یا مناسب ہے۔ اور ہمیں یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ مسلمانوں کا ضمیر ہی یہ طے کر سکتا ہے.... اسلام کا اصل منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ ملت کا ہر فرد اپنے اردے سے ملت کو قائم رکھے، یہ نہیں کہ ملت ہر فرد کے ارادے کو سلب کر لے۔"

اسی بات کا اعادہ ایک اور جگہ کرتے ہیں:

"اگر تاریخِ عالم سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ غیر مسلم اسلامی اصولوں کو عمل میں لاسکتے ہیں تو ہمیں سوچنا چاہیے کہ ہمیں اپنے ضمیر کو

گواہ اور رہنما بن کر موجود سماجی اور سیاسی حالات میں کیا
کڑنا چاہیے۔“

اسی طرح سیکولرازم کے بارے میں لکھتے ہیں :

”صاحب فکر و نظر نو سیکولرازم کے مثبت پہلو پر زور دینا چاہیے،
چند لفظوں میں کہا جاسکتا ہے کہ یہ ہے فرد کے ضمیر کی خود مختاری کا
سلسلہ..... یہ فرد کا ضمیر ہے جسے بیدار کرنے کی ضرورت ہے۔ ایک
شہری کو جس کا ضمیر خبردار اور سرگرم ہے، یقین دلانا چاہیے کہ پورے
سیاسی اور سماجی نظام کا وجود اور اس کی صحت اس بات پر منحصر ہے
کہ اس میں ایسی لیاقت اور ہمت ہو کہ وہ اخلاقی نظریں قائم کر سکے
صرف ایسی ہی نظیروں کی بنیاد پر سیکولرازم کی عمارت کھڑی کی
جاسکتی ہے۔“

کسی بات کو مان لینے سے پہلے اسے عقل کی کسوٹی پر پرکھنا ایک ایسی قدر ہے جس کی اہمیت
صرف تعلیمی عمل میں مسلم ہے بلکہ زندگی کے ہر معاملے میں۔ اس اصول کو مجیب خاں نے اپنی تحریروں میں
بار بار دہرایا ہے۔ دینی تعلیم کے سلسلے میں لکھتے ہیں :

”زبان سے ایسی بات کہلوادینا جسے عقل سمجھ نہ سکے تعلیم کا صحیح طریقہ
نہیں ہے۔ مذہب بھی اس طرح سکھایا جاتا ہے کہ وہ زبان پر رہے
عقل کو حرکت نہ دے یا دماغ پر ہیجان پیدا کرے اور دل اس سے
متاثر نہ ہو یا دل بے قرار ہو جائے اور عقل کو غفل کر دے.... طبیعت
میں انتشار اور عمل میں تضاد ہو تو انسان کو کبھی سچی مسرت نصیب
نہیں ہوتی۔“

اپنے ذرا سے انجام میں مجیب صاحب نے بہت موثر اور عبرت ناک انداز میں دکھایا ہے
کہ عقل کو بلائے طاق رکھ کر آدمی کس طرح توہم پرستی کا شکار ہو جاتا ہے، جھوٹے مولویوں اور نیکیلے
صوفیوں کے پھندے میں پھنس کر نہ صرف دولت ضائع کرتا ہے بلکہ جان سے بھی ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔

محیب صاحب نے تہذیب کی بابت بہت کچھ لکھا ہے۔ بچہ گھر سے تہذیب یکساں شروع کرتا ہے۔ اُسے خیر و شر، نیکی اور بری، اخلاقی احکامات اور ممنوعات کا احساس موقع موقع پر دلایا جاتا ہے۔ اس بارے میں محیب صاحب اپنے ایک ذاتی تجربے کا ذکر کرتے ہیں "مجھے دوسروں کی خوشی میں جو دلچسپی ہے اور اُن کی کامیابیوں میں جو اطمینان محسوس ہوتا ہے وہ دراصل میرے والد کی دین ہے۔" دوسروں کے غم کو اپنا غم بنالینا خاصہ مشکل کام ہے۔ تہذیب و اخلاق میں اس کا بڑا درجہ ہے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین کو خراج تحسین پیش کرتے ہوئے محیب صاحب نے اس خوبی کا خاص طور پر ذکر کیا ہے :

"ڈاکٹر صاحب کا منصب یہ تھا کہ جدید طریقے پر سوچنے اور عمل کرنے کے ساتھ پُرانے صوفیوں کے طریقے پر ہر دھمکی کو اپنا دکھ بیان کرنے کا موقع دیں اور یہ کام اتنا آگوار اور بظاہر عقل کے خلاف ہے کہ اُسے وہی انجام دے سکتا ہے جسے بے پناہ صبر، بندوں کی محبت اور خدا کے خوف سے ہر بزدل سٹاک کیا گیا ہو۔۔۔۔۔ یہ کوئی نہیں جانتا کہ۔۔۔۔۔

کہتے لوگوں کے غم : : : : : پانچم بنانا پڑا۔"

فرد کی تہذیب میں کام اور خاص کر ایسے مشکل کام کی اہمیت جتانے کے لیے جو دوسروں کے لیے فائدہ مند ہو، مس گرو اٹلیس بورن کی مثال پیش کرتے ہیں۔ یہ ایک جرمن خاتون تھیں جنہوں نے جامعہ کی خدمت کے لیے اپنی زندگی وقف کر دی، ان کے بارے میں کہتے ہیں :

"ان کو سب سے زیادہ مرغوب وہ کام تھے جو نئے ہوں مشکل ہوں انہیں کرنے والے کم ہوں مگر جو انسانیت اور اخلاق کے لیے خاص اہمیت رکھتے ہوں۔ لوگ ایسے کاموں کی ذمہ داری لینے سے بچتے ہیں، اس لیے کہ اس میں جان کھپانا پڑتی ہے اور ان سے روحانی تسکین کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا۔"

محیب صاحب کے نزدیک قومی سطح پر تہذیب اور ملک گیر میسر ہے۔ یونانی تہذیب کے سلسلے میں سکندر اعظم کی بہات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”اصل میں تہذیب اور ملک گیری، ایمان داری اور دنیا داری کا ساتھ ہوتا بڑی مشکل ہے۔ تہذیب پھیلانے کا دعویٰ دو مقام توہین کرتی ہیں، جنہیں ملک گیری اور حکمرانی کا فن آتا ہے۔ مگر اس اندھیری میں جو ملک گیری ہمیشہ ڈھاتی ہے، تہذیب کا چراغ بجلا کیسا جل سکتا ہے اور اگر بجلا بھی، تو اس کی روشنی کتنوں کو رستہ ٹھجھا سکتی ہے؟“

اسلامی تہذیب میں عجیب صاحب کو جو چیزیں پسند ہیں، ان کی نشان دہی اس طرح

کی ہے :

”یہ مانتے ہوئے کہ مسلمانوں سے پہلے دنیا ترقی کر چکی تھی اور ان کی تہذیب کے اس دور کے بعد بھی کرتی رہی عرب اپنے ساتھ ایک دولت لائے تھے جو اس وقت کہیں موجود نہیں تھی یہ دولت کیا تھی؟ آزادی کا ایک نیا اصول، انسانیت کا تصور، علم حاصل کرنے کی دھن، زندگی کو ترقی دینے کا شوق اور اس تمام سرمائے کو جو قدرت نے آدمی کے دل اور زمین کے سینے میں بھرا ہے کام میں لانے کا حوصلہ۔“

ہندوستان میں مسلمانوں کا تہذیبی رول کیا تھا اس بارے میں لکھتے ہیں :

”ہندو مسلمانوں کے میل ملاپ سے کوئی نیا مذہب بنا اور نہ بننا چاہیے تھا لیکن جیسے صنعت، فن تعمیر، موسیقی اور دوسرے فنون لطیفہ میں دونوں کے مذاق نے مل کر ایک معیار قائم کیا۔ جیسے دونوں کے میل ملاپ نے گفتگو اور صحبت کے معیار مقرر کیے، ویسے ہی ان کے دلوں نے مل کر ایک نیا تصور بنایا جس کے سامنے سب کے سر جھکے تھے۔“

ایک تہذیب کسی دوسری تہذیب کی نقالی کے بل بوتے پر فروغ نہیں پاسکتی۔ قومی تہذیب اپنی سرزمین سے غذا حاصل کر کے ہی فطری نشوونما کے مراحل طے کر سکتی ہے۔ اس نکتے کی دلیل کے طور پر عجیب صاحب روسی تہذیب کا حوالہ دیتے ہیں: ”روسی ریاست نے یورپ کی پیروی میں عظمت اور اقتدار تو بہت حاصل کیا، لیکن اندھا دھند تقلید میں روسی قوم نے اپنی شخصیت کم کر دی، جو اس

کی روحانی اور اخلاقی زندگی کے لیے نہایت مہم ثابت ہوا۔ اس نے دنیا کی نعمتیں تو سب جمع کر لیں لیکن دل کی وہ کیفیت جو کئی کو کسی بات میں مزہ نہ رہا، تقلید سے تہذیب کی طمع کاری تو کی جاسکتی ہے لیکن اندر سے وہ کھوکھلی رہتی ہے۔ "یورپی تہذیب دوس میں بالکل سلی رہی اس لیے کہ روسیوں نے لباس اور طرز معاشرت بدلاتھا، ان کی طبیعتیں وہی رہیں دل وہی رہا۔"

قومی یک جہتی ہمارے ملک میں خاص طور پر ایک پیچیدہ مسئلہ بن گیا ہے۔ اس موضوع پر بہت کچھ لکھا گیا ہے اور اسے عملی جامہ پہنانے کے لیے مختلف تدابیر تجویز کی گئی ہیں۔ عجیب صاحب کا خیال ہے کہ اس کے لیے "ہم اپنی توجہ افراد پر مبذول کریں۔ ہمیں قومی یک جہتی کا مرکزی نقطہ فرد ہی کو قرار دینا چاہیے۔ وہی اپنی بساط بھر اپنے عوام اور اپنے ملک، اپنی تاریخ اور تاریخ کے پیدا کردہ حالات سے اپنے کو ہم آہنگ کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔۔۔ قومی یک جہتی نتیجہ ہونا چاہیے آزادی کے احساس کا" اس خدمت کا جو مشترک معاد کے اعلیٰ ترین مظاہر کی راہ میں کی جائے اور اس حقیقت کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینے کا کہ اپنے ہموطنوں سے تعاون کر کے ہم میں سے ہر ایک خود اپنی اصلی شخصیت کی تکمیل کر رہا ہے۔"

تعلیم کے کسی موضوع پر لکھنے یا کہنے کی جب فرمائش کی جاتی تھی تو عجیب صاحب اکثر کہتے تھے کہ تعلیم میرا مضمون نہیں، میں تو تاریخ کا طالب علم ہوں۔ بجلے ہی انھوں نے فلسفہ تعلیم یا فن تعلیم کا رسمی مطالعہ نہ کیا ہو مگر وہ تعلیم کے مسائل میں گہری دلچسپی رکھتے تھے اور ایک دانش ور کے ناطے ان پر غور و فکر کرتے تھے اور جب کچھ لکھتے تھے تو اس میں وزن ہوتا تھا۔ چنانچہ ان کے تعلیمی مضامین اور خطبات، جن کی خاصی تعداد ہے، تعلیم سے عام دلچسپی رکھنے والوں کے لیے ہی نہیں، بلکہ ماہرین تعلیم کے لیے بھی دعوتِ فکر کا سامان ہوتا کرتے ہیں۔ ان کی ان تحریروں میں ایک خوبی صاف طور پر دکھائی دیتی ہے کہ وہ بے ضرورت لغاطی سے پاک ہیں جو تعلیم کے دعویدار اکثر اپنی کم علمی یا بے علمی کو پھپانے کے لیے استعمال کرتے ہیں اور موٹی موٹی دقیق اصطلاحات کا سہارا لے کر مطمئن ہو جاتے ہیں کہ ایک عالمانہ پیش کش کر دی۔ عجیب صاحب کی یہ تحریریں بڑی متنوع ہیں۔ کبھی مخاطب بچے ہیں تو کبھی نوجوان طلباء اور بعض تحریریں خصوصاً ماہرین تعلیم کے لیے ہیں۔

چھوٹے بچوں کو یہ سمجھانے کے لیے کہ وہ اچھے شہری کیسے بن سکتے ہیں، عجیب صاحب نے

پرائمری اسکول کے بچوں کو مخاطب کیا:

”آپ کو تعلیم اس لیے دی جاتی ہے کہ آپ اچھے شہری بن سکیں،
آپ کی محنت اور قابلیت سے ملک اور قوم کو فائدہ پہنچے۔ اچھے شہری
اپنے لیے کام سوچتے ہیں، جن سے جماعت کی کوئی ضرورت پوری ہو
اور اگر انھیں اچھی تعلیم دی گئی ہو تو وہ جماعت کو فائدہ پہنچانے کی کوئی
نئی تدبیر کر لیتے ہیں۔ لیکن اچھے شہری یہ بھی چاہتے ہیں کہ ان کی
جماعت ترقی کرے۔ وہ ہر کام اس ارادے سے کرتے ہیں کہ ان کی
جماعت بہتر سے بہتر ہو جائے۔“

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے صدر تقسیم اسناد (دسمبر، ۱۹۹۵ء) کے خطبے میں تعلیم اور سیاست
کے رشتے کے بارے میں کہتے ہیں،

”تعلیم گاہوں کا میدان علم کی دنیا ہے، سیاست کی دنیا نہیں
ہے۔ ان کو سیاسی مصلحتوں کا پابند ہونے کے بجائے حالات کو اس
بلندی سے دیکھنا چاہیے جہاں سے زمانہ مصلحتوں کا پس منظر نہیں معلوم
ہوتا بلکہ مصلحت کو خود زمانے کا پس منظر بنا دینا ممکن ہوتا ہے۔ اس
کی وجہ سے وہ تعلیم گاہیں، زندگی کے مسائل سے دور نہیں ہو جاتی
ہیں، مسائل کے سمجھنے کی وہ استعداد پیدا کرتی ہیں جس کی بدولت جماعتوں
کے وقتی جذبات اور اصل طبیعت، عارضی کیفیتوں اور مستقل میلانات، سیاسی
مصلحت اور اخلاقی اصول، حکومت کی پالیسی اور قومی مفاد میں تیز کر
جاسکتی ہے، اور ایسی ناعاقبت اندیشی کی عادت ڈالی جاسکتی ہے
جس کے سامنے زمانہ سازی کا سر جھک جاتا ہے۔“

اسی خطبے میں طالب علموں کو چھوٹے سے چھوٹے کام کو سلیقے سے کرنے کا مشورہ دیتے ہیں جس پر وہ اکثر غور
دیا کرتے تھے:

”سلیقے سے کام کرنے کا مطلب ہے کام کا حق ادا کرنا۔ آپ کے لیے

شاید سوراؤں کے حوصلے دل میں بکھنا زیادہ آسان ہے بہ نسبت اس کے کہ آپ روزمرہ کے چھوٹے چھوٹے کاموں کی طاق توجہ کریں۔ دیکھتے رہیں کہ آپ نے انھیں کس غول یا خرابی کے ساتھ انجام دیا ہے۔ درہل ہی جھوٹے چھوٹے کام آدمی کی شخصیت کو بہت شل دیتے ہیں اس شکل میں خن پیدا کرتے ہیں، انہی ر حرارت 'اسا مونا ہے کہ آدمی اپنے نام کی وجہ سے نہیں اپنے درجہ سے جھجھاتا ہے اس باخیز اس درجہ بیدار ہو جاتا ہے کہ اپنے سچے چھوٹے کاموں کو نہیں دیتا۔ جب ضمیر کا حکم چلنے لگتا ہے تو چھوٹے اور بڑے، دانی اور غنی کام میں فرق نہیں کیا جاتا۔ سب ایک سیار کے مطابق رت اور طریقے سے کیے جاتے ہیں.... یہی ہے آدمی اور کام کی دوستی جو ایک دفعہ پیدا ہو جائے تو پھر بڑھتی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ آدمی اور آدمیت کی دوستی آدمی اور خدا کی دوستی بن جاتی ہے۔"

باسمیوریل لیکچر کے دوران مجیب صاحب نے سینٹرل انسٹی ٹیوٹ آف ایجوکیشن، دہلی، جسے تحقیقی کام کرنے والے ادارے کے منصب کی نشاندہی اس طرح کی کہ اس ادارے کو چاہیے کہ اپنے تجربے کو اپنے موضوعی طریقہ کار کو روایتی مسائل کے بجائے بعض بنیادی مسائل کے مطالعے کے لیے وقف کر دے۔ مثلاً انسان اپنی ذات کا عرفان کیسے حاصل کرتا ہے، واردات قلبی کا کشف کیوں کر ہوتا ہے، خود بانستگی کے عمل کی ماہیت کیا ہے، روح کی تخلیق قوتیں کس طرے سے کار آتی ہیں وغیرہ۔ "اس قسم کے مطالعے کی بناء پر فلسفہ تعلیم پرستی میں لکھی جاسکیں یا نہ لکھی جاسکیں، مگر یہ ادارہ اپنے مقصد کو پورا کر سکے گا۔ اگر تعلیم پانے والے استاد یہاں سے فرد کے وقار و عظمت کا تصور لے کر جائیں اور انھیں اس ضرورت کا احساس ہو جائے کہ حکمت اور دانائی کے سرچشموں کی تلاشیں (کتابوں میں نہیں) انھیں اپنے اندر کرنی چاہیے۔ ایسی دانائی جو اندوہ و غم کو توانائی کا وسیلہ بناتی ہے اور محبت کا سوت اگر کافی بڑا ہو تو اس سے ایک نیا انسان جنم لیتا ہے (تو بکھنا چاہیے کہ انسٹی ٹیوٹ نے اپنے کام کا حق ادا کر دیا۔"

مجیب صاحب کے نزدیک تعلیم کو دو کام کرنے چاہئیں۔ ایک یہ کہ وہ غور و فکر کو فروغ دے اور ایسے عقائد کی تلاش کرے جو فرد کے لیے ذاتی طور پر اطمینان بخش ہوں اور سماج کے لیے مفید۔ دوسرا کام یہ ہے کہ تعلیم فرد کو اس قابل بنائے کہ وہ اپنے فرائض انجام دینے میں اور انسانی تعلقات پیدا کرنے اور انھیں قائم رکھنے میں افضلیت کا آدرش حاصل کر سکے۔ تعلیم یہ دونوں کام کر سکے، تو سمجھنا چاہیے کہ اس نے صحیح معنوں میں تحقیق تدریس اور جانچ کے فرائض پورے کر دیے لیکن آئے اپنے دائرہ عمل کو اس طرح وسیع کرنا چاہیے کہ اس کے اندر روزمرہ زندگی اور چلیں کے لازمی اجزاء، آجائیں، جنھیں کتابی تعلیم میں اب تک نظر انداز کیا گیا ہے۔

تعلیم کے بارے میں مجیب صاحب کے جو خیالات پیش کیے گئے ہیں وہ نتیجہ ہے اُن کے وسیع مطالعے اور گہرے غور و فکر کا۔ اس سلسلے میں اُن پر جرمن فلسفی پروفیسر شیر انگر (۱۹۶۳-۱۹۸۲) کا خاصہ اثر دکھائی دیتا ہے۔ اُن کے ایک مشہور خطبے کا خلاصہ پیش کرتے ہوئے مجیب صاحب لکھتے ہیں۔

”اُن کا خطبہ جس کا عنوان ہے ’مستقبل پر تعلیم اثر انداز ہونے کی کہاں تک قدرت رکھتی ہے‘ پڑھا تو اس کا میرے دل پر بہت اثر ہوا۔۔۔۔۔ شیر انگر کا مقصد معلومات بہم پہنچانا نہیں جو تھکا بلکہ دل دو مانگ کو روشن کرنا، ذہن میں راہ پیمائی کا شوق پیدا کرنا۔ ان کے علم کا سرچشمہ دین ہے۔۔۔۔۔ وہ ہمیں سوچ میں ڈال دیتے ہیں، ہمیں مجبور کرتے ہیں کہ آزادی کے ساتھ غور کرنے کے پیدائشی حق سے کام لیں، صرف خارجی دنیا میں نہیں بلکہ اپنی طبیعت کی گہرائیوں میں حقیقت کو تلاش کریں اور اس بدیہی بات کو تسلیم کریں کہ ہم دوسروں کو بھی تعلیم دے سکیں گے، جب ہم اپنے آپ کو تعلیم دے چکے ہوں“

اس تہمید کے بعد مجیب صاحب نے شیر انگر کے خطبے میں جن نکات کو اہمیت دیا ہے ان سے تعلیم کے مقصد و مہاج پر روشنی پڑتی ہے :

”ہم کو دو باتوں میں سے ایک کا انتخاب کرنا ہوگا۔ ہم تعلیم کی بنیاد یا تو اس منظر پر رکھ سکتے ہیں کہ انسانی زندگی کلی طور پر مادی قوانین کی

یا پابند ہے اور پابند رہے گی یا اس عقیدے پر کہ اخلاقی فرائض کی ادائیگی انسانی زندگی کا اصل مقصد ہے اور مستقبل کا نقشہ اخلاقی ارادے کے قلم سے بننا چاہیے۔ اس طرح تعلیم کے دو نظام مرتب ہو سکتے ہیں جو ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوں گے۔“

موجودہ تہذیب میں جو آلودگی اور بے راہ روی دکھائی دیتی ہے انھیں رسمی منظم دور نہیں کر سکتی۔ اس کے لیے قلبِ ماہیت درکار ہے جو تہذیب کے نفس کو اندر سے پاک اور صاف کر دے۔

”اس قلبِ ماہیت کا اثر اس طرح نظر آئے گا کہ خاندانی زندگی جو جلتی جا رہی ہے اپنے قدرتی اور تہذیبی مقام پر آجائے گی۔۔۔۔۔۔ قوتِ ایجاد کے بجائے قوتِ تخلیق کی حد تک جائے گی اور پرانے اخلاقی اوصاف — فیضِ نفس، رواداری، انسان دوستی، انصاف پسندی، بے لوث خدمت، احترام، محبتِ انسانی زندگی کا تاج بنانا بن جائیں گے۔“

جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے عجیب صاحب کا اصل مشغول تاریخ تھا۔ تاریخ کے مطالعے سے ہمیں کیا حاصل ہوتا ہے، اس کی تدریس کا طریقہ کیا ہونا چاہیے اور اسی قسم کے کئی سوالوں پر انھوں نے روشنی ڈالی ہے۔ لکھتے ہیں:

”نوگ جو کچھ کہتے ہیں اور جو کرتے ہیں، اگر اس بنا پر سب کا خیال جائزہ لیں، تو ہم پر جلد ہی حیاں ہو جائے گا کہ جو امتیاز ہم نسل اور مذہب کی بنیاد پر کرتے ہیں، وہ ہمیں غلط راستہ دکھاتے ہیں اور یہ کہ ہم سب انسان ہیں اور رہے ہیں جنہیں مقصد نے ایک بندھن میں باندھ رکھا ہے۔ ہماری مشترک تقدیر کا ایک اہم اور اکثر فیصلہ کن حصہ یہ بھی تھا کہ جس کے پاس طاقت تھی اور جسے موقع ملا اس نے کبھی اسے صحیح طور پر استعمال کیا اور کبھی غلط طریقے سے اور سب نے اپنے اپنے دھنگ سے من مانی کی.... جہاں تک مسلم فرمانرواؤں کا تعلق ہے، انہیں اس طرح جانچا جاتا ہے کہ انھوں نے عوام پر، بالخصوص غیر مسلموں پر، کیا

زیادتیاں کہیں یا ان کے لیے کون سے خلاصی کام انجام دیے۔ لیکن اصل سوال یہ ہے کہ وہ کس حد تک اسلامی تعلیمات کی پیروی کر رہے تھے؟ ان کے بارے میں ان لوگوں کی کیا رائے تھی جو پہنچ ایمان والے تھے اور جو شریعت کی خاطر واقعی فکر مند تھے؟

مجیب صاحب تاریخی عمارتوں کو مذہب کی بنیاد پر تقسیم کرنا ایک مضحکہ خیز امر قرار دیتے ہیں۔

وہ کہتے ہیں :

”ہر عمارت کی خصوصیات پر غور کرتے وقت ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ اس کے نقشے، اس کی تعمیر اور سجاوٹ میں کس حد تک فنِ تعمیر کی ریاضیات کو برتا گیا ہے اور کس حد تک سنگ تراشی کے باہمی اصولوں کو... قطب کی عمارتوں کے بنانے والے ہندو اور مسلمان ضرور ایک دوسرے سے واقف ہوں گے، ضرور ایک دوسرے کے ذوق کی قدر کرتے ہوں گے، ورنہ یہاں کی عمارتوں میں جو حسن ہے، وہ ہرگز پیدا نہ ہو سکتا۔ اور اگر ہم یہ مان لیں کہ وہ ایک دوسرے کی قدر کرتے تھے۔ تو ہمیں اس اثر کو شاکر جو آس وقت کے مورخوں اور ہائے زمانے کے سیاست کاروں نے ہمارے دلوں پر ڈالا ہے۔ اس جہد کی تاریخ کو نئے سرے سے مرتب کرنا چاہیے۔“

مجیب صاحب نے دین اسلام اور دینی تعلیم پر بھی قلم اٹھایا اور کئی مضمون لکھے۔ چند کٹر مسلمانوں نے جن میں بعض علماء بھی شامل تھے، ان کے خیالات پر سخت سختہ جینی کی نگرہ اس سے ہراساں نہیں ہوئے، کیوں کہ ان کی نیت کسی کی دل آزاری نہیں تھی۔ اسلامی تہذیب کی خصوصیات میں ان کے نزدیک سب سے اہم انسانیت کا تصور ہے، جس نے انسانیت کو نسل، مذہب اور سکونیت کا پابند نہیں رکھا۔ انسانوں کے درمیان اس بنا پر امتیاز نہیں کیا جاسکتا کہ وہ کس ملت کے باشندے ہیں، کس مذہب کے پیرو ہیں، کس نسل یا قبیلے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسلام، رادار کی انسانیت کی اساس قرار دیتا ہے۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ عقیدہ اور عمل دونوں میں عقل کا

جول ہونا چاہیے۔ انسان کو اپنی طبیعت میں توازن قائم رکھنا چاہئے۔ ایسا توازن جو انسانی زندگی کو عقیدہ اور عمل کا پابندر رکھے، مگر رسم اور عادت کا غلام نہ ہو جائے۔ "قصری خصوصیت مساوات ہے۔" مساوات کا عقیدہ ایسا ہے کہ جس سے سیاست اور دولت ہمیشہ بیزار رہی ہیں۔۔۔۔۔ اسلام نے آدمیت کو حیار مانا ہے لیکن اس کے ساتھ ملت اور جماعت کے احساس کو بھی لازم ٹھہرایا ہے۔۔۔۔۔ اسلامی تہذیب کا معیار میانہ روی اور اعتدال ہے۔"

مجیب صاحب نے دین کے بارے میں بعض بنیادی سوال اٹھائے ہیں۔ کیا دین کا مقصد انسان کے ذہن کو ایک حالت پر قائم رکھنا ہے یا اس میں ٹوکی طاقت پیدا کرنا؟ خود عقیدے میں کوئی ایسا مادہ ہے یا نہیں جو خود بڑھتا اور نشوونما پاتا رہتا ہے؟ مثلاً مسلمانوں اور غیر مسلموں کے تعلقات کے بارے میں ہمارے جو روایتی عقائد ہیں، ان میں کوئی ایسی جمہوری صفت ہے کہ جو ہمیں ملک کی موجودہ زندگی کا ایک تندرست حیات آفرین عنصر بنا سکتی ہے۔ مجیب صاحب کا خیال ہے:

"مولانا ابوالکلام آزاد نے ایک نظریہ پیش کیا جو اختیار کیا جاتا تو ہماری زندگی میں بڑا انقلاب پیدا کر سکتا تھا۔ نظریہ یہ تھا کہ مسلمان کو جو رب العالمین کا نام یو اے، اپنی دنیا میں اپنے طریقے برائے انوکھے کو فیض پہنچانا اپنا خاص منصب سمجھنا چاہیے۔ یہ نظریہ عام لوگوں کی سمجھ میں نہیں آ سکتا تھا۔ کیونکہ اس پر عمل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ آدمی دنیاوی معاملات میں بیک وقت مصروف بھی رہے اور اپنے دل کو آزاد بھی رکھے۔ اور یہ صفت پیدا کرنا بہت مشکل ہے۔"

ایسا لگتا ہے کہ مجیب صاحب اجتہاد کے قائل ہیں کہ بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کو اپنے رویے میں تبدیلی کرنی چاہیے۔ مجیب صاحب کی رائے میں:

"مولانا آزاد کے تصورات کو اجتہاد نہیں کہا جاسکتا۔ ڈاکٹر محمد اقبال اُس وقت جب اسلام کی مدح سرائی مقصود ہوئی، اجتہاد کو ذہنی جمود دور کرنے کے لیے کافی سمجھتے تھے۔ وہ بڑے شاعر تھے جنہوں نے چند پشتوں تک مسلمانوں کو خود ستائی میں مبتلا رکھا۔ لیکن اگر دیکھا جائے

انہوں نے فکر دینی کے میدان میں کیا کچھ کیا ہے تو معلوم ہوگا کہ
اُن کا کوئی تصور، کوئی رائے اجتہاد کہلائے جانے کے قابل نہیں۔

اس سلسلے میں عجیب صاحب دینی درس گاہوں سے کچھ زیادہ امید نہیں رکھتے۔ اُن کا کہنا ہے :
”علم کا مقصد حقیقت کی جستجو ہے اور یہ کبھی ختم نہیں ہونی چاہیے۔

اس کے برعکس دینی تعلیم گاہ کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ صحیح کو برقرار رکھے
اور غلط کو رائج نہ ہونے دے۔ صحیح کے لیے سد پر بھر دیا جاتا ہے

اور بحث کا رخ سندوں کی تشریح اور تاویل کی طرف پھرتا رہتا ہے۔“

اسی طرح اقدار کی ترجمانی کی تعلیم کی جان سے اکثر تعلیم گاہوں کے بس کی بات معلوم نہیں ہوتی۔
عجیب صاحب کہتے ہیں کہ ”سب سے قدروں کی بہترین شکلوں میں رجبانی کرنا صرف اس تعلیم گاہ میں
ممکن ہے جو قدروں پر یقین رکھنے کے ساتھ علم اور تعلیم کے ذریعے اُن کی تبلیغ کرنا اپنا مسلک اور
مقصد قرار دے۔“

اس قسم کی تعلیم کے لیے کیسا استاد ہو اور کون سا طریقہ اپنایا جائے اس بارے میں

اُن کا خیال ہے :

”دین کی تعلیم دینے والا کسی ایک طریقے کا پابند نہیں۔ اگر پابندی
ہے تو یہ کہ جو کچھ وہ کہے زبان حال سے کہے.... زبان بھی دو قسم کی
ہوتی ہے۔ ایک وہ جو خالی علم کی بات بیان کرتی ہے، دوسری وہ جو
دل کی کیفیت کی ترجمانی کرتی ہے۔ موثر تعلیم وہی ہوتی ہے جو اس
زبان حال سے دی جائے اور دینی تعلیم تو صرف اسی زبان سے دی
جاسکتی ہے۔ یہ زبان کیا ہے، معلم کی شخصیت کا رنگ ہے اور
یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ معلم کی شخصیت کا رنگ صاف، خوش نما
اور نچتہ ہونا چاہیے۔ معلم کی طبیعت میں اتنی لوچ بھی ہونی چاہیے کہ
وہ اس تنوع کو گوارا بلکہ پسند بھی کر سکے جو قدرت کے کاموں میں
ہوتی ہے اور اسے اس بات پر الجھن نہ ہو کہ اس کے شاگردوں میں

سے ہر ایک اپنی طبیعت الگ رکھتا ہے۔۔۔ معتمد کے لیے ایمان شرط ہے کہ شخصیت کو فروغ دینے والی قوت اسی سے حاصل ہوتی ہے۔ اُسے اپنے آپ کو آزما کر یہ بھی معلوم کر لینا چاہیے کہ دین کیلئے بے شمار کاموں میں سے وہ کن کاموں کے لیے خاص صلاحیت رکھتا ہے۔ پھر اس کے آگے اور کچھ نہیں ہوا اس کے کر کے اور کرانے۔ خود فروغ پائے اور دوسروں کو فروغ دے۔

دینی تعلیم میں بھی جہاں عقیدے کا خاص مقام ہے۔ نجیب صاحب عقل سے کام لینے کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ گردناہک کی زندگی کے آب و واقعات کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں:

”جو بات بھی عقل کے خلاف ہو، قدرت کے قانون کے خلاف ہو، وہ غلط ہے۔۔۔۔۔ یہی بات ہمیں مذہبوں کی تاریخ پڑھ کر معلوم ہوتی ہے۔ مذہب کی ترقی کا مطلب یہ ہے کہ عقل کے خلاف چیزیں چھوڑ دی جائیں اور ان کی بات کو چھوڑ کر سادہ، صاف، سلیجی ہوئی بات کہی جائے جسے عقل مان لے۔“

گردناہک کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کی مقبولیت کا راز یہی ہے۔ کیسے آسان لفظوں میں کھتا معنی نیز کلیہ گرجی نے بیان کر دیا ”کرت کر“ نام جو ”ڈنڈھکو“ یعنی کام کرنا ”لہ کا نام لانا اور بانٹ کر کھاؤ۔“ ان اصولوں کو برت کر دیکھیے، ان میں ہر قدم پر ایک نئی اور نرالی مصلحت نظر آئے گی۔“

نجیب صاحب ایک اچھے مسلمان کی جو تصویر پیش کرتے ہیں، اس میں دنیاوی اور دینی دونوں قدروں کی رنگ آمیزی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

”اسلام نے دنیا کی مذہبی تاریخ میں پہلی مرتبہ دنیاوی اور دینی قدروں کو ہم آہنگ کیا۔ مسلمان تبھی اچھا مسلمان ہو سکتا ہے جب وہ سماجی اور سیاسی زندگی میں حصہ لے، جب عدل کو قائم کرنے اور ظلم کو مٹانے میں ان تمام صلاحیتوں سے کام لے جو اسے قدرت نے عطا کی ہیں، جب اس کا قہقہا ایک تخلیقی قوت بن جائے۔“

ایک دوسری جگہ قدرے تفصیل سے اور اسلامی محاورے میں مسلمان کی خصوصیات پر روشنی ڈالتے ہیں :

”مسلمان کے دل میں خدا کا اور خدا کے محابے کا ایسا خوف ہوگا کہ وہ دنیاوی معاملات میں انتہائی ایمان داری برتے گا اور لوگوں کے ساتھ جتنی بھلائی وہ خود اور دوسروں کی شرکت میں کر سکتا ہوگا، کرے گا۔ وہ مانتا ہوگا کہ مسلمانوں کے لیے دینی میں صداقت ہو سکتی ہے، اس لیے کہ خدا جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔ وہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کو ان کے اعمال کی بنا پر جانچے گا“ اس لیے کہ دلوں کا حال صرف خدا ہی کو معلوم ہے اور وہ ہی جانتا ہے کہ کس کے دل میں ایمان ہے، کون ریاکار ہے اور کون اخلاقی قدروں کا منکر ہے۔ وہ خلیق، ہمدرد، فیاض، مہمان نواز ہوگا اور کار خیر میں دوسروں کی مدد کرنے پر آمادہ رہے گا۔ وہ یہ سمجھے کہ صرف اس کا مال ہی نہیں بلکہ اس کی ہر استعداد اسے خلق کی خدمت کے لیے دی گئی ہے۔ رفاه عام کے ہر کام میں جس طرح ممکن ہوگا شرکت کرے گا۔ وہ اپنے زمانے کے حالات کا زیادہ سے زیادہ علم حاصل کرتا رہے گا کیوں کہ اس کے بغیر وہ صحیح رائے نہیں قائم کر سکتا۔ وہ اپنی جماعت کے تہذیبی ورثے کی قدر کرے گا اور اس حکم کی تعمیل میں کہ انصاف قائم کرو اور اللہ کے گواہ بنو اپنے ملکی معاملات میں خلوص کے ساتھ حصہ لے گا“

جہاں باقی اقدار نے نہ صرف انسانی تہذیب و تمدن میں پارچاند لگائے ہیں، بلکہ انفرادی زندگی کو بھی حسن و مسرت سے الامال کیا ہے۔ مجیب صاحب جہاں باقی اقدار کو بہت عزیز رکھتے تھے۔ شروع شروع میں جہاں باقی ذوق کو اُبھارنے میں رمضان علی کی صحبت کا بڑا دخل تھا۔ یہ انہی کا فیض تھا کہ وہ قدرت کی تمام چیزوں میں حسن تلاش کرنے لگے تھے۔ پیڑ پودوں میں، پھول پتیوں میں، پرند پرند میں، قدرتی مناظر اور مظاہر میں۔ سورج، چاند اور ستاروں کے نکلنے اور ڈوبنے میں، حتیٰ کہ کھڑے

نکودوں کی شکلوں اور رنگوں میں انھیں حُسن اور توازن نظر آنے لگا۔ آگے چل کر وہ خود حُسن ماری کی طرہ اُمی ہوئے۔ آرٹ پتھر دل کو مخاطب کرتے ہوئے کہتے ہیں :

”آپ کو اپنے چاروں طرف بھری ہوئی مادی، شیار اور غیر مادی منظر کو تلاش کرنا چاہیے، جن کا داخل حُسن آپ سے احترام کا مطالبہ کرتا ہے۔ آپ کو چاہیے کہ اپنی ذات کو ان جمالیاتی آدرشوں کا خادم بنائیں۔ جنھوں نے انسانی اور ہندوستانی تہذیب و تمدن کی تعمیر میں ہم رول ادا کیا ہے۔ آپ اپنے ماحول سے اسی وقت ہم آہنگ ہو سکیں گے جب کہ آپ نے اسے خوبصورت بنانے میں پورا پورا حصہ لیا ہو۔“

فنونِ لطیفہ کی ماہیت اور علوم سے اس کے فرق کو اس طرح وضع کیا ہے :

”علم کے مدنظر صحت ہوتی ہے اور فن کا نصب العین حُسنِ آفرینی ہے، علم چاہتا ہے کہ قدرت پر قابو پائے، فن چاہتا ہے کہ خود قدرت بن جائے۔ خصوصیت ماری دنیا کے فنونِ لطیفہ میں عام ہے۔ انسان ہمیشہ اور ہر جگہ اُن رنگوں اور شکلوں اور سرود کی تلاش میں رہا ہے جو اس کے مافی الضمیر کو ظاہر کر سکیں اور اس کے دل کو تسلی دے سکیں اور اسی جستجو میں اسے بہت کچھ کامیابی قدرت کی دستگیری سے ہوتی ہے۔ اس نے پہاڑوں سے عظمت، میدانوں سے وسعت، پھول پتیوں سے سجادے کے پہلے سبق سیکھے، جانوروں کے مشاہدے سے جہم اور حرکت کو سمجھا اور پھر جب اس میں اتنی استعداد چوکی کہ جسم کو پتھر یا کاغذ پر بنا سکے، تو رنگ، حرکتیں اور اشارے ہزار کیفیتوں اور اداؤں کے منظر بن گئے۔“

آرٹ میں تقلید اور تخلیق دونوں کی ضرورت ہے۔ چنانچہ عجیب صاحب کہتے ہیں :

”ہم میں دوسری قوموں کے مذاق کی قدر کرنے یا نئے اثرات قبول کرنے کی صلاحیت نہ ہو تو ہمارا اپنا معیار حُسن خواہ وہ کتنا ہی اعلیٰ کیوں ہو“

رفتہ رفتہ محض پیمائش کا آلہ بن جائے گا۔ تخلیق کا شوق صرف اسی وقت
 پورا ہوتا ہے جب نئے خیال کو نئے طریقے پر برتنے کا امکان ہو۔ آرٹ
 پر ہمیشہ کے لیے کسی ایک طرز کی تقلید فرض کر دی جائے تو اس کا تخلیقی
 انگوں سے رشتہ ٹوٹ جاتا ہے اور اُس سے اتنی ہی تسلی حاصل ہو سکتی
 ہے جتنی کہ نقل یا چوری کرنے سے نصیب ہوتی ہے۔“

یونانارودادونچی کی سرکرتہ الآراء، تصویر کی خوبیوں کا ذکر کرتے ہوئے بعض ایسے نکتے اُجھا کر
 کیے ہیں جو مذہب کی روح تک پہنچاتے ہیں۔ حضرت روحانی تصویر کے بارے میں عجیب صاحب نے
 جو مضمون لکھا ہے، اُس میں عشق کی ماہیت پر روشنی پڑتی ہے۔ کہتے ہیں:

”جو شخص اپنے جنسی جذبات حیوانی رشتوں سے پاک رکھتا ہے وہ بے بس
 نہیں ہو جاتا، اس کے جذبات خود بخود یا تربیت کے بعد اپنے لیے کوئی
 اور راستہ نکال لیتے ہیں۔ شہوتِ مجتہد بن جاتی ہے، محبت، ایثار، عشق
 کا انجم شادی اور بال بچے یا رنگیلے شعر نہیں ہوتے۔ فطرتِ ہوس کا
 پیغام نہیں دیتی۔ اور جب یہ ضبطِ فطری ہو جائے اور انسان اس نئی
 کیفیت میں نشوونما پانے لگے تو حسن اسے اپنا پوشیدہ راز بنا دیتا
 ہے۔ عشق میں اسے آزادی کی دولت ملتی ہے اور تکلیف میں، اس
 کے لیے عشق کا سامان ہوتا ہے۔۔۔۔۔ یونانی انسان کے پاس ضبطِ نفس
 کی رغبت دلانے کے لیے کوئی روحانی آواز نہیں تھی، نہ کوئی رہنما جو
 اس کی کیفیتوں سے واقف ہو۔ عیسائی تہذیب کا جو ہر ایک صاحبِ دل
 کی سرگزشت تھی، ایک دل کا افسانہ جس کے سمجھنے کے لیے اس میں کافی
 وسعت تھی۔ یونانارودادونچی نے یہ دیکھ کر زند کے ہاتھ میں صلیب دیا،
 مذہب میں فتنہ پیدا کیا اور عشق کو نچتہ کار بنا دیا۔“

شروع میں ذکر کیا گیا ہے کہ عجیب صاحب نے خود چند ڈرامے لکھے اور انھیں اسٹیج پر بھی
 دکھایا۔ ان ڈراموں میں ان انسانی اور اخلاقی اقدار کی عکاسی نظر آتی ہے، جو انھوں نے اپنی بیشتر تحریروں

میں اجاگر کی ہیں۔ کھیتی میں مرکزی کردار کے ذریعے واضح کیا گیا ہے کہ شہر کی بھانے والی ترک بھڑک اور سستی شہرت حاصل کرنے کے مواقع کو نظر انداز کر کے ایک تعلیم یافتہ نوجوان شہر کے مضافات کی ایک چھوٹی سی بستی میں کھیتی باڑی کا محنت کش کام کر کے مطمئن زندگی گزارتا ہے اور خاموشی کے ساتھ عام کی سلاج و بہبود کے چھوٹے چھوٹے کاموں میں مصروف رہتا ہے۔ مثلاً وہ ایک چھوٹا سا اسکول چلاتا ہے جہاں بچوں کی تعلیم کا عمدہ انتظام کرتا ہے۔ اس کے مقابلے میں ایک خود غرض فرقہ پرست لیڈر ہے جو شہر کے مسلمانوں کو غیر مسلموں کے غلات بھڑکاتا رہتا ہے اور انہیں اسلام کی فتح کے ہنر باغ دکھا کر کوئی مفید کام کرنے سے روکتا ہے۔ آخر کار اس مفید لیڈر کی بددیانتی کا پردہ فاش ہو جاتا ہے اور لوگ میل ملاپ کی ضرورت محسوس کرنے لگتے ہیں۔ ڈرامے کا ہیرو کہتا ہے کہ اس کی بستی کے مسلمانوں کا حال اچھا ہے سب اپنی اپنی کھیتی میں مشغول ہیں۔ "اصل بات تو یہی ہے کہ آدمی اپنی کھیتی میں لگا رہے۔ مسلمانوں کو مشورہ دیتا ہے کہ اپنے ہمسایوں اور ہونہوں کی خدمت کریں اور اُن کے دلوں میں اپنی محبت پیدا کریں، اُن کی نظروں میں عزت حاصل کرنے کا یہی طریقہ ہے۔" ہیرو کے کردار میں ڈرامہ نگار کی ترجیحات اور کسی قدر اپنی تمناؤں کی جھلک دکھائی دیتی ہے، یعنی چھوٹے سے چھوٹے کام کو سلیتے سے کرنا اور کھلی ہوا میں قدرت کے رب زندگی بسر کرنا۔ عجیب صاحب نے ایک جگہ لکھا ہے،

"جی یہ چاہتا ہے کہ جو تھوڑے دن دیہات میں بسر کیے ہیں انہی کو اپنی زندگی کے بہترین دن کہوں، اس لیے کہ وہاں وہ سب کچھ تھا جس سے میرے دل میں کشادگی پیدا ہوئی ہے۔۔۔۔ اس سے بڑھ کر کیا ہو سکتا ہے کہ آدمی گروہ پیش کی ہر بھاڑی اور درخت نوچ جانے، ہر بھل کا مزہ چکے، پرندوں کے پردوں میں اپنی نگاہوں کو اٹکائے، جانوروں کی بولی سمجھے اور دل میں کوئی کینز رکے بغیر آزاد اور خود مختار زندگی بسر کرے۔ قدرت کے دھڑکنے دل پر ہاتھ رکھے اور اپنے دل کو اس سے ہم آہنگ کر دے۔"

عجیب صاحب نے تین تاریخی ڈرامے بھی لکھے۔ خانہ جنگی (۱۹۴۶ء) جبہ خاتون (۱۹۵۲ء) اور

آزمائش (۱۹۵۷ء)۔ خانہ جنگی میں بظاہر داراشکوہ اور اورنگ زیب کی لڑائی کا بیان ہے جو تخت و تاج کی خاطر لڑی گئی۔ مگر دراصل یہ اقدار کی جنگ ہے، خیر اور شر کی، حق پرستی اور جاہ طلبی کی، مذہبی کٹر پن اور دینی فراخ دل کی۔ دراصل داستان شیخ سرمہ کی ہے جو ایک خدا رسیدہ مجذوب صوفی منش تھے اور عوام اُن کا احترام اور اُن سے محبت کرتے تھے۔ اورنگ زیب کو خبر تھا کہ وہ داراشکوہ کے ہمدرد ہیں۔ اس لیے وہ انہیں اپنے راستے میں ایک سنگ گراں سمجھتا تھا اور کسی نہ کسی طرح انہیں ختم کر دینا چاہتا تھا۔ سرمہ پر الحاد کا الزام آسانی سے لگایا جاسکتا تھا، اس لیے کہ وہ شرعی احکامات کی کلمہ کلمات درزی کرتے تھے، ان کا مسلک زندہ تھا۔ اس ڈرامے میں دو کردار خاص اہمیت رکھتے ہیں، ایک شاہی منصب علامہ اعلم داخاں اور دوسرا ایک دینی مدرسے کے معلم ملا ابوالقاسم۔ ڈرامے میں ملا ابوالقاسم کا کردار ایک نیک دل، خدا ترس عالم کی حیثیت سے ابھرتا ہے۔ سرمہ کے عجیبے کے لیے اعتماد داخاں کی حدالت میں جو جرح ہوئی، اس میں ملا ابوالقاسم واحد شخص تھے جس نے سرمہ کے حق میں دکالت کرنے کی ہرارت کی۔ اگرچہ اُن کی دلیل بہت معقول اور زوردار تھیں لیکن منصب اور تنگ نظری کے سامنے بے کار ثابت ہوئیں اور ملا ابوالقاسم کو اپنی شکست تسلیم کرنی پڑی۔ شیخ سرمہ کی گردن منصب کی تلوار کے نیچے تھی میں انہیں بچا نہ سکا۔ اس ڈرامے میں ایک اچھے، دین دار معلم کی تصویر سامنے آتی ہے۔ ایک ایسی تصویر جس کے خدو خال مجیب صاحب کی کسی اور تحریر کے سلسلے میں پیش کیے جا چکے ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ معلم کا وہ تصور دراصل ملا ابوالقاسم کے کردار کی ہو بہو نقل ہے۔ مثلاً کسی شاگرد کے اس سوال کے جواب میں کہ وہ خدمت کا کون سا راستہ اپنائے ملا ابوالقاسم نے فرمایا:

”تم لوگ الگ الگ اپنی اپنی طبیعتیں لے کر آئے ہو، میں یہ کیسے حکم دوں کہ تم سب ملاں کام کرو۔ جو بھی کرو ہمیشہ حق اور صبر پر متفق رہو۔۔۔۔۔ تمہیں اس انجام کے لیے تیار رہنا چاہیے جو شیخ سرمہ کا ہوا۔۔۔۔۔ ایک زندگی حق اور باطل کی جنگ کا میدان ہے۔ دوسری اور اس سے کہیں اعلیٰ زندگی وہ ہے جہاں حق کو حق کی طلب ہوتی ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں: ما دعا کرو کہ عمر بھر کی کوششوں کے بدلے

تھیں اس زندگی کا تصور فی سب ہو جائے۔

جہ خاتون ایک ایسی خاتون کی داستان زندگی سے عبارت ہے جو سبھی قاعدوں اور زندگی کے حادثوں کے باوجود آزادی کے ساتھ نشوونما پاتی رہی۔ مصنف دیباچے میں لکھتا ہے:

”اُس کی نظر میں مادی قدریں نہیں تھیں بلکہ وہ انسانیت میں کو پیدا

کرنا مذہب، اخلاق، سیاست، سب کا مقصد ہونا چاہیے۔ اس

طرح انسان زندگی کی بنیادی قد بن جاتا ہے اور زندگی نے ہر میدان

میں ایسا رویہ اختیار کرنا لازمی ہو جاتا ہے جس سے انسانیت کو ترقی ہو۔

جہ خاتون کشمیر کے ایک گاؤں میں ایک متوسط گھرانے میں پیدا ہوئیں۔ یہ سولہویں صدی کا زمانہ تھا۔ جب کشمیر ایک بحرانی دور سے گزر رہا تھا۔ حکومت جس طبقے کے ہاتھ میں تھی، اُسے اپنے ذاتی عیش و آسائش سے سرگراں تھا۔ عوام کی خستہ حالی کو سدھارنے کی کوئی فکر نہیں۔ مرزا دوا یوسف شاہ کی سواری اتفاقاً اس گاؤں سے گزری۔ جہ خاتون کے شن اور موسیقی سے متاثر ہو کر اُن سے شادی کر لی۔ جب وہ شاہی محل میں آئیں تو انھوں نے دیکھا کہ یوسف شاہ درباری مصاحبوں میں گھرا ہوا ہے۔ جو اس کی رنگ رلیوں میں شرکت کرتے اور ہر قسم کا غائد اٹھاتے ہیں۔ رعایا کی حالت بدتر سے بدتر ہوتی جا رہی تھی۔ جہ خاتون جمہور کی طرفدار تھیں۔ سید مبارک شاہ حرن ایک ایسے شخص تھے جن سے جہ خاتون حالات کو بہتر بنانے میں مدد لے سکتی تھیں۔ عوام اُن سے ایک صوفی کی حیثیت سے محبت کرتے تھے۔ جہ خاتون اُن کی پاک طینتی اور دور اندیشی کی قائل تھیں۔ جانتی تھیں کہ یوسف شاہ سیاست کے سدھارنے کے لیے اُن سے صلاح و مشورہ کریں۔ مگر بادشاہ کے چالو کس خود غرض مصاحب انھیں سید مبارک شاہ سے دور رکھنے میں کامیاب رہے۔ آخر کار جہ خاتون ملکہ کی پرستار اور عیش و آرام کی زندگی کو خیر باد کہہ دیتی ہیں اور اپنے شہر سے کہتی ہیں: ”میں اتنے برس محل میں رہ کر آپ کے دل میں رعایا کی محبت پیدا نہ کر سکی۔ اب میں چاہتی ہوں کہ جا کر رعایا کے دل میں آپ کی محبت پیدا کر دوں“ عوامی بغاوت کی سہی کیفیت دیکھ کر یوسف شاہ پوچھتے ہیں کہ ”اب کیا کریں اور کہاں جائیں“ تو جہ خاتون جواب دیتی ہیں ”آپ میرے ساتھ چل سکتے ہیں، جمہور کے دل میں“

یوسف شاہ بغادت کے نتائج سے ڈر کر آخر شہنشاہ اکبر کے دربار میں پناہ لیتا ہے اور کشمیر پر مغلوں کا قبضہ ہو جاتا ہے۔ نید مبارک شاہ جہ خاتون سے کہتے ہیں "تم نے کشمیری زبان میں خودداری پیدا کی ہے۔ کشمیریوں کے دل کو آزادی کی ہوا دی ہے۔ خدا کرے یہ ہوا چلتی رہے۔" اس ڈرامے میں شخصیت کا منصب اور معیار واضح طور پر سامنے آ جاتا ہے کہ سچی شخصیت وہ ہے جو "پرانے معیاروں کے قالب میں نئے مقاصد کی جان ڈالنے کی جیتی جاگتی مثال بن جائے۔" سید مبارک شاہ جیسے صوفی بزرگ جہ خاتون کے باپ کو مشورہ دیتے ہیں کہ عام مسلمانوں کے اعتراضات کو نظر انداز کر کے جہ خاتون کے فطری شوق یعنی موسیقی کے راتے میں رکاوٹ نہ ڈالے۔ "خدا جس کو جیسا پیدا کرے اس کو ویسا ہی ہونا چاہیے۔ کسی توفیق سے انکار کرنا کسی سچے شوق کو مارنا کفرانِ نعمت ہے۔" عجیب صاحب یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ "شخصیت کو جانچنے کا صحیح معیار یہ ہے کہ ہم دیکھیں کہ وہ اپنے آپ کو کیسے مقاصد کا خادم بناتا ہے اور انھیں حاصل کرنے کے لیے کیسے وسائل منتخب کرتا ہے صحیح مقاصد کو صحیح اخلاقی طریقوں سے حاصل کرنا شخصیت کی معراج ہے۔"

آرامش نامی ڈرامہ ۱۸۵۷ء کی پہلی جنگِ آزادی کے ایک اہم پہلو پر روشنی ڈالتا ہے اس میں ملک کے مختلف فرقوں، جماعتوں اور پیشہ وروں نے مل جل کر حصہ لیا اور قربانیاں دیں۔ یہ ڈراما قومی یکجہتی کی ایک جیتی جاگتی مثال ہے۔ اس کا سب سے اہم کردار جنرل بخت خاں ہے۔ اُن کا یہ قول ڈرامے کی روح ہے جو اُن مجاہدوں سے متعلق ہے جنھوں نے اعلان کیا تھا کہ وہ اسلام کی خاطر لڑنے اور جان دینے آئے ہیں۔ انھیں مخاطب کر کے بخت خاں کہتا ہے "ہماری فوج میں ہندو مسلمان سبھی ہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ لڑے ہندو اور جیتو تم، مرے ہندو اور جنت میں جاؤ تم۔ جو میان دہلی میں رہنا چاہتے ہو تو بھائی اپنے حصے سے زیادہ مت مانگو۔ نہ ہم کسی کے ساتھ رعایت کریں گے اور نہ کسی کو جنت پہنچانے کا ذمہ لیں گے۔"

عجیب صاحب نے ادب اور خاص کر اردو ادب سے متعلق کئی مضامین لکھے۔ اردو شعر و شاعری سے انھیں بہت لگاؤ تھا۔ اُن کے نزدیک "شاعری لطفِ اندوزی کا نہیں فطرتِ انسانی کی مقدس کشتی کا ذریعہ ہے۔ اس کی آسانیاں مشکلیں، اس کی مشکلیں آسانیاں پیدا کرتی ہیں۔ شاعری کیفیتوں کے ملکوں کی سیر ہے، محررِ انور دی اور کوہِ کنی ہے، تمناؤں کی تربیت اور تہذیب ہے۔"

شاعری جنوں کا سبق دے کر ہوش کے آداب سکھاتی ہے۔ جذبات کو تہہ و بالا کر کے سکون کے نقشے بناتی ہے۔ شاعر کے منصب کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "شاء کا منصب رہنمائی کرنا نہیں ہے بلکہ عام امکانات کی سیر کا ایسا شوق پیدا کرنا کہ آدمی خود بے چین ہو کر نکل کھڑا ہو" غالب کے بارے میں ان کا خیال ہے۔

"شوق جو انسانیت کا جوہر ہے، غالب نے عالم وجود کی سیر کرنا سکھایا اور اسے بہت دلائی کہ مسکرا کر یا خفا ہو کر زندگی کی ایسی تمام شرطوں کو نامنظور کرے جس سے اس کی آزادی محدود ہوتی ہو یا اس کے مرتبہ انسانی میں کمی پیدا ہوتی ہو"

مجیب صاحب کا مضمون "غالب کا زمانہ اور اردو کلام" بس لحاظ سے قابل ذکر ہے کہ اس سے اردو شاعری کی سماجیات پر روشنی پڑتی ہے اور اس کی نشوونما کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اردو شاعری شہروں میں بلی بڑھی اور پردان چڑھی۔ اس لیے شاعری کے زیورات — تشبیہیں، استعارے وغیرہ زیادہ تر اس دور کی شہری زندگی سے تراشے گئے۔ البتہ ابھی کبھی ان کی تلاش میں شہر سے باہر بھی جانا پڑا۔ مثلاً قافلہ، صحرا، سمندر اور طوفان وغیرہ۔ "ہم شاعروں پر اس کا الزام نہیں رکھ سکتے کہ انھوں نے شہر کو یہ اہمیت دی شہر اور دیہات کی بے کمانگی صدیوں سے چلی آرہی تھی، گویا یہ ہندوستان کے دو متضاد حصے تھے۔ عکراں طبعے اور عوام کے درمیان بڑی خلیج تھی۔ عام مفاد کا تصور نہیں کے برابر تھا۔۔۔۔۔ اسماعیل شہید کی تصانیف میں جہاں کہیں سیاسی مسائل موضوع بحث ہیں، وہاں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک نیک نیت انسان جس کی خوبش یہ تھی کہ حکومت کی بنیاد عدل پر ہو صورت اپنے غم اور غصے کا اظہار کر سکتا تھا۔ کوئی واضح اور مدلل بات کہنا ممکن ہی نہیں تھا۔" ایسے میں شاعر سے کیا توقع کی جاسکتی ہے۔ ملک کی تقسیم صرف اسی نہج پر نہیں تھی، ایک اور تقسیم آزادی یعنی شریف مردوں اور عورتوں کے درمیان تھی۔ آزاد نامحرم مرد اور عورتوں کا ایک دوسرے سے ملنا جلنا تو درکنار دیکھنا تک ممنوع تھا۔" اسی وجہ سے آزاد عورتوں کے بارے میں لکھنا، انھیں زبان اور ادب کی آنکھوں سے دیکھنے کے برابر اور اس لیے نامناسب قرار دیا گیا۔" اس کے باوجود "اردو کے شاعر کا مشوق عورت ہے۔ البتہ اس بات کا پتہ اس کے

طور طریق 'ناز و انداز سے چلتا ہے' جسمانی تفصیلات سے نہیں اور پس منظر گہ نہیں ہے بلکہ طوائف و بزم سماجی تقسیم کے ان قاعدوں کے وجود سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی وجہ سے شاعر عوام الگ اور شاعری عوام کے جذبات سے دور رہی۔ صرف نظیر اکبر آبادی نے شاعری کو اس قدر نیچے سے نکالا۔ اور ان کے کلام کا خون اور رنگینی اس بات کی شہادت دیتی ہے کہ اردو شاعری نے مسماہی پابندیوں کا لحاظ کر کے اپنے آپ کو بہت سی واردات قلبی سے محروم رکھا۔ لیکن نظیر اکبر آبادی نے طریقے کو شاعروں اور قاعدوں نے پسند نہیں کیا۔ اور ان کے ہمسفر لوگوں پر ان کے کلام کا اثر نہیں ہوا۔ اس طرح شاعر کے احساسات کا تعلق اس کی ذات سے ہی رہا۔ اس کی کیفیتیں سماج کی فحاشی اور رنج سے الگ اور مختلف رہیں۔ شاعر کو سیاسی تبدیلیوں سے اس قدر کم واسطہ تھا کہ گویا شاعری اور سیاسی زندگی میں کوئی لازمی اور قدرتی تعلق نہیں۔ غالب نے اپنی ایک فارسی کی مثنوی میں وجودیوں اور شہودیوں کے اختلافات کا ذکر کیا ہے۔ مگر اس کے باوجود یہ کہنا غلط نہیں ہے کہ اس دور کی اصلاحی تحریکوں کا 'جن کی رہنمائی سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل جیسے بزرگ کر رہے تھے' شاعری پر کوئی خاص اثر نہیں پڑا۔

اس صورت حال کے بارے میں نجیب صاحب کا خیال ہے :

"غالب کے دور میں شاعر کے سیاست 'سماج اور مذہب کے معاملات سے الگ رہنے کا اصل سبب یہ تھا کہ زندگی کا مختلف خانوں میں تقسیم ہونا عام طور سے تسلیم کر لیا گیا تھا۔ شاعروں میں انفرادیت کو سرور و وحدت الوجود کے نظریے کی وجہ سے بھی ہوا۔ اس نظریے کے مطابق انسان اور اس کے خالق کے درمیان براہ راست تعلق ہو سکتا تھا کسی وسیلے کی ضرورت نہیں تھی۔ اس طرح شاعر عقیدے اور عمل کے معاملات میں خود فیصلہ کرنے کا اختیار رکھتا تھا اور سماج سے الگ ہو کر وہ اپنی انفرادیت کا جو تصور چاہتا تھا قائم کر سکتا تھا 'اپنی زندگی کا الگ نصب العین مقرر کر کے اگر چاہتا تو کہہ سکتا تھا کہ عشق 'عاشق اور مشوق کے سوا جو کچھ ہے' پچ ہے۔"

مجیب صاحب نے فیرملکی زبانوں کی چند پیہر نظموں کا اردو میں ترجمہ کیا۔ ان نظموں کے انتخاب سے بھی اُن کی شخصیت کے بعض پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے، خاص طور پر ان کی جذباتی کیفیت کا پتہ چلتا ہے۔ گوٹے کی شہرہ آفاق نعتیہ نظم ”محمد کا گیت“ میں پیغمبر اسلام کا دایمانہ انداز میں ذکر ہے کہ انھوں نے کس طرح گونا گوں دشواریوں کے باوجود ان نیت کو کیسی بندی پر پہنچایا اور دنیا کو امن و آشتی کا پیغام دیا۔ یہ نظم احترام اور عقیدت مندی کے جذبے سے سرشار ہے۔ ایسی ہی دکنس کی نظموں میں بلا کا سوز و گداز ہے۔ اس کی ایک نظم میں محبوب کی بے نیازی اور جوہر ہم کو گر افقدار سرمایہ حیات سے تعبیر کیا گیا ہے۔ کوریائی ادب سے ماخوذ نظمیں ہندو مت اور دروہندی کے جذبات سے لبریز ہیں۔ روسی شاعر ٹشکن کی نظم ”شہری زندگی کی شکایت“ کو سماجیاتی نقطہ نظر سے دیکھئے تو اُس میں اس ٹشکن کا احساس ہوتا ہے، جو قدرت سے طیجھگی کی وجہ سے انسان کے دل میں پیدا ہوتی ہے۔ لگتا ہے کہ یہ نظم مجیب صاحب کے دل کی آواز ہے، جس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔

ان نگارشات سے پروفیسر محمد مجیب کی شخصیت کی جو تصویر ابھرتی ہے وہ کہاں تک اصل کے مطابق ہے، اس کا فیصلہ تو وہی لوگ کر سکتے ہیں جنہیں اُن کی محبت کے مواقع ملے ہوں۔

فارسی ضرب الامثال کا اردو زبان میں استعمال

وجیہ الدین

ہندوستانی اور ایرانی مساجد کا شاید ہی کوئی ایسا پہلو ہو جس میں ایک حد تک مماثلت نہ ملے۔ دونوں ملکوں کے درمیان صدیوں پرانے اور قریبی تعلقات نے ان دونوں قوموں کو شیر و شکر بنا دیا ہے۔ اس تہذیبی اشتراک کی ایک زندہ مثال فارسی اور اردو ضرب الامثال ہیں جن کا مختصر جائزہ اس وقت مقصود ہے۔

امثال و حکم ہر زبان کا بنیادی اور اصل جزو ہوتی ہیں۔ یہ ایک قوم کے رسم و رواج، آداب، تاریخ، فضائل اور سرشت کی نمایندگی کرتی ہیں۔ چونکہ مفصل ترین مطالب و مضامین کو اس صنف میں مختصر ترین اور منتخب کلمات میں سمویا جاتا ہے اور یہ عام لوگوں کے ذوق، مشاہدات اور تجربات پر منحصر ہوتے ہیں اس لیے یہ امثال و حکم استعارات و کنایات اور اصطلاحات بن جاتے ہیں۔ ضرب الامثال کے ذریعے کسی بھی قوم کے عقائد اور رسم و رواج کا بڑی حد تک اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ ہر ضرب امثال میں کوئی نہ کوئی ایسی حکمت چھپی ہوتی ہے جو قوی دانش و بینش کی ترجمانی کرتی ہے۔ اگر ہم ان ضرب الامثال کا روزمرہ کی زندگی میں استعمال نہ کریں تو گفتگو نامکمل اور بے مزہ معلوم ہوتی ہے۔ جس قوم کے ادب میں امثال و حکم کا خزانہ جس قدر زیادہ ہوگا وہ قوم منکری لحاظ سے اسی قدر مالا مال ہوگی۔ ضرب الامثال کے استعمال سے گزشتہ نسلوں کے تجربات ان کی ترقی اور خوش حالی کا ان کے ذہنی منکر کی عکاسی موجودہ نسل کے ذریعے ہوتی ہے۔ ضرب الامثال کا

استعمال اکثر نصیحت دینے اور اخلاقی مسائل کو بیان کرنے یا کسی خاص نظریے کی وضاحت کرنے کے لیے کیا جاتا ہے۔ اپنی مخصوص ساخت و پروخت اور اختصار کی وجہ سے ان میں ایک خاص تاثر اور دل کشی ہوتی ہے۔ ضرب الامثال کو ہم تین حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں :

(۱) وہ ضرب الامثال جو کسی حقیقت کو مکمل طور پر بیان کرتی ہیں۔

(۲) دوسری قسم کی ضرب الامثال وہ ہیں جو روزمرہ کے تجربات کو بیان کرنے کے لیے استعمال ہوتی ہیں۔

(۳) تیسری قسم کی ضرب الامثال وہ ہیں جن میں 'علمی باتکاری اور ٹوک گیت (Folk lore) سے متعلق ہوتی ہیں۔

اس قسم کی امثال میں مقامی مسائل، شادی بیاہ، موسم اور چاروں فصلوں وغیرہ کی طوٹ اشارہ ہوتا ہے کچھ ضرب الامثال کو شیخ سعدی اور مولانا روم جیسے نامح شعرا نے نغم کا جامہ بھی پہنایا ہے گلستان اور بوستان میں جس قدر ضرب الامثال کا استعمال پایا جاتا ہے وہ اپنی مثال آپ ہے۔

ان ضرب الامثال کی وجہ سے گلستان میں سعدی کی شرجاز بیت اور تاتر سے برزہ جس کی وجہ سے فارسی نثر کی تاریخ میں اسے ایک امتیازی مقام حاصل ہے۔

ضرب الامثال کی ابتدا کب اور کیونکر ہوئی اس کے متعلق صحیح طور پر کچھ معلوم نہیں ہے۔ عام طور پر ادباء ضرب الامثال کو ادب کی سب سے پرانی صفت مانتے ہیں جو زمانہ دراز سے ایک زبان سے دوسری زبان میں اور ایک نسل سے دوسری نسل میں منتقل ہوتی رہی ہیں۔ ضرب الامثال کی یہ تبدیلی ایک شخص سے دوسرے شخص، ایک خانوادے سے دوسرے خانوادے، ایک قوم سے دوسری قوم، ایک بچے سے دوسرے بچے اور ایک علاقے سے دوسرے علاقے میں ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ یہ امثال وحکم کسی ایک زمانے میں یا تاریخ کے کسی ایک دور میں مختلف بچوں اور الگ الگ زبانوں میں تھڑکی سی تبدیلی کے ساتھ آج تک 'الج' ہیں اور آئندہ بھی ان کے رواج پر کوئی بُرا اثر پڑے اس کا امکان نظر نہیں آتا۔

ہندوستان اور ایران کے سیاسی، ثقافتی، فنی اور تجارتی تعلقات ہزاروں سال پرانے

ہیں سنسکرت زبان اور قدیم فارسی زبان (اوستا) میں بہت حد تک مماثلت پائی جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آریہ پہلے ایران پھر ہندوستان میں وارد ہوئے اور یہاں آکر انھوں نے اس زبان کا استعمال کیا وہ سنسکرت کہلائی اور جو آریہ قوم ایران میں رہی اس کی زبان اوستا، پہلوی اور بعد میں فارسی کہلائی، اسی بناء پر ان زبانوں کو انڈو آریائی زبانیں بھی کہا جاتا ہے۔

ہندوؤں کی مقدس کتاب رگ وید سے سب سے پہلے آریوں کی ہندوستان میں آمد کا پتہ چلتا ہے۔ سنسکرت زبان میں امثال و حکم اور اخلاق و نصیحت سے متعلق داستانیں موجود ہیں۔ ان کا ترجمہ فارسی زبان میں ہوا۔ مثال کے طور پر کلید و دمنہ کو ہی پیش کر دیا جاسکتا ہے جس کا ساسانی دور میں سنسکرت سے پہلوی میں ترجمہ ہوا اور اس طرح اس میں استعمال ہونے والی سنسکرت کی ضرب الامثال کو بھی فارسی کا جامہ پہنایا گیا۔ ان یا سنی ثقافتی فنی اور تجارتی تعلقات کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہندوستانی فکر و تہذیب سے نہ صرف ایرانی فکر و تہذیب متاثر ہوئی بلکہ ایرانی تہذیب نے بھی ہندوستانی تہذیب و فکر کو بہت حد تک متاثر کیا جس کا عکس ہماری روزمرہ کی زندگی اور زبان میں نمایاں طور پر آج بھی ظاہر ہے۔ ترکوں کے ہاتھوں شہابی ہندوستان کی فتح کے بعد یہ رشتے اور زیادہ پائدار اور گہرے ہو گئے۔ ہندوستان میں آہستہ آہستہ علمی و تہذیبی زبان کے طور پر سنسکرت کی جگہ فارسی نے لی۔ مغلیہ حکومت کے قیام کے بعد فارسی نہ صرف شہابی ہندوستان میں بلکہ دکن میں بھی خوب برگ و بار لائی اور اس طرح ۱۲۰۶ء تا ۱۸۵۷ء تک تقریباً ساڑھے چھ سو سال تک ہندوستان کی سرکاری، تہذیبی، علمی اور ادبی زبان رہی۔ اس دوران ایرانی شعرا، ادباء و فنکاروں کا ہندوستان آنا اور ہندو ایران کے درمیان تجارتی قافلوں کی بکثرت آمد و رفت کی وجہ سے بھی ایک دوسرے کی تہذیب و تمدن اور زبانیں بہت حد تک ایک دوسرے سے متاثر ہوئیں۔ ان دونوں تہذیبوں کی ہم آہنگی کے نتیجے میں عوام آزادانہ طور پر ایک دوسرے کی زبان کے محاوروں اور امثال و حکم کا استعمال کرنے لگے اور یہ ہماری زندگی کا لازمی جزو بن گئے۔

ہندوستانی زبان میں جن فارسی ضرب الامثال کا کثرت سے استعمال ہوا ہے ان کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ایک وہ جو مکمل طور پر فارسی زبان میں ہیں اور آج بھی اپنے اصل

روپ میں ہی عموماً استعمال ہوتی ہیں دوسری وہ ضرب الامثال ہیں جن کا فارسی زبان سے
ہندوستانی زبان میں تقریباً ترجح ہوا ہے لیکن یہ ترجح ان کے اصل روپ اور ماخذ کو فراموشی
کے پردے میں چھپا نہ سکے۔ تیسری قسم کی وہ ضرب الامثال ہیں جن کی زبان ہل سی ہے لیکن
دونوں زبانوں میں مفہوم ایک ہی ہے۔ ذیل میں ان تینوں اقسام کا ذکر علیحدہ علیحدہ دیا جا رہا ہے

وہ فارسی ضرب الامثال جو اردو زبان میں ہو بہو مستعمل ہیں

آزمودہ را آزمودن جہل است
الحق در کار خود ہشیار است

یا

دیوانہ بہ کار خویش موشیار
انتظار بہتر از مرگ است
از حلو اگفتن دھن شیریں نمی شود
بسلامت روی و باز آئی

یہ درج ذیل شعر کا مصرعہ ثانی ہے جو ضرب المثل کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔

یہ سفر رفتنت مبارکباد
بسلامت روی و باز آئی
نشستند گفتند برخاستند

یہ بھی درج ذیل شعر کا مصرعہ ثانی ہے جو ضرب المثل کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔

پی مشورت مجلسی ساختند
نشستند گفتند برخاستند
جویندہ یا بندہ است

یا

خواستن توانستن است

جو فروش گندم نا
 چراغ مل کند کاری که بار آورد پیشانی
 چیزی که عیان است چه حاجت به بیان است

یا
 آفتاب آمد، دلیل آفتاب

یا
 میاں را چه بیان
 (آخری دو شکلیں زیادہ مستعمل ہیں)
 ہر چیز کہ خوار آید روزی بہ کار آید

یا
 داشتہ آید بکار گرچہ سربار

یا
 ہرچہ آید بکار گرچہ سربار
 دانائی توانائی است

یا
 توانا بود ہر کہ دانا بود
 دنیا ہزار رو دارد
 سگ باش برادر کوچک ز خرد باش
 سیر از گرسنہ خبر ندارد
 صدقہ رفعت بلاست
 قرض مراض محبت است
 کند ہمجنس با ہمجنس پرواز
 کبوتر با کبوتر باز با باز

ملک خدائنگ نیست پای گدا لنگ نیست

من تو را حاجی گویم تو . احاجی بگو

نیم حکیم خطہ جان نیم ملاحظہ ایمان

ہو کہ آمد عمارت نو ساخت

سعدی کے درج ذیل شعر کا مصرعہ اولیٰ ہے جو ضرب المثل کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔

ہو کہ آمد عمارت نو ساخت

” زنت و منزل پر دیگر پرداخت

ذیل میں ایسی ضرب الامثال کا ذکر کیا جاتا ہے جو اردو زبان میں مستعمل ہیں لیکن ان کا

فارسی زبان سے تقریباً ترجمہ کر لیا گیا ہے۔ بریکٹ میں متبادل اردو محاورے بھی دیے ہیں۔

آنچه به خود نمی پسندی به دیگران پسند

(جو خود نہ چاہو وہ دوسروں کے لیے بھی نہ چاہو)

آواز دھل از دور خوش است

(دور کے ڈھول نہانے)

اساک بہترین دارو است

(پرہیز بہترین علاج ہے)

اول اندیشہ دانگی گفتار

(پہلے تولو پھر بولو)

پایت را بہ اندازہ گلیمت دراز کن

(جتنی چادر جو اتنے پیر بھیلادو)

فارسی زبان میں اس مفہوم کی ادائیگی کے لیے ایک دوسری ضرب المثل بھی مستعمل ہے جو یہ ہے:

نقد را بہ اندازہ ذہانت بردار

پای شمع ہمیشہ تاریک است

(چراغ تلے اندھیرا)

تشنہ خون کسی بون
 (خون کا پیاسا ہونا)
 تیشہ ہر ریشہ خود نزن
 (اپنی جڑ آپ کھودنا یا اپنے پیر پر آپ کھپڑی مارنا)
 جنگ باہنگ کردن و در دریا ماندن
 (پانی میں رہ کر مگر سے بیر)
 چوب خدا صد اندازد سحر کی بخورد و اندازد
 (خدا کی لائنیں بے آواز ہوتی ہے)
 جب راقبہ کردن
 (رائی کا پہاڑ بنانا)
 خود رافضیت و دیگران رافضیت
 (اپنے کو نفیست دوسروں کو نفیست)
 درخت پر بار سنگ می خورد
 (پھل دار درخت ہی پتھر کھاتے ہیں)
 در دروازہ رامی توان بست
 (ماد میں مردم رائی توان بست)
 امارتے کا ہاتھ روک سکتے ہیں بولتے کی زبان نہیں)
 دشمن را توان حقیر و بیچارہ شمرد
 (دشمن کو کمزور نہ سمجھو)
 دل دل را میکشد یا دل بدل راہ دارد
 (دل سے دل کو راہ ہوتی ہے)
 ہر سگی در خاندان صاحبش شیر است
 (کت بھی اپنے مالک کے گھر شیر ہوتا ہے)

درج ذیل دو ضرب الاشال بھی فارسی زبان میں اسی مفہوم کی ادائیگی کے لیے استعمال ہوتی ہیں :

سنگ میث درخانہ صابش پارس می کند
 بہ شہر خویش ہر کسی شہر یار است
 آہن آہن ! می شکند
 (لو! لو ہے کو کاٹتا ہے)

ذیل میں دو اور ضرب الاشال جو اسی مفہوم کی ادائیگی کے لیے فارسی زبان میں استعمال ہوتی ہیں پیش کی جا رہی ہیں :

سنگ سنگ رامی شکند
 فدا الماس الماس رامی برد
 صبر تلخ است ولیکن بر شیرین وارد
 اسیر کا بھل بیٹھا ہوتا ہے
 عجلہ کار شیطان است
 (جلدی کا کام شیطان کا)
 غرقہ بہر جبری زند دست
 (ڈوبتے کو تنے کا سہارا)
 قطرہ قطرہ جمع گردد ونگی دریا شود (ناصر خسرو)
 (قطرہ قطرہ دریا ہوتا ہے)
 کوہ کندن دوشش بر آردن
 (کھود پہاڑ نکلا چلا)
 گر بہر شب خواب بیند زنبہ
 (بلی کے خواب میں چھیپ چھپے)

فارسی زبان میں درج ذیل دو مزید ضرب الاشال بھی اسی مفہوم کی ادائیگی

کے لیے مستعمل ہیں۔

شتر در خواب بیند پیہ دانہ

یا

آدم گرسنه خواب مان تازه رامی بیند

گویم مشکل و گرسنه گویم مشکل

(کہوں تو مشکل نہ کہوں تو مشکل)

ماہی بزرگ ماہی کو کباب رامی خورد

(بڑی پھیل چھوٹی پھیل کو نگل جاتی ہے)

مردن بہ عزت بہ از زندگانی در مذلت است

اذلت کی زندگی سے عزت کی موت بہتر

مہمان و ماہی بعد از سہ روز می کنند

یا

مہمان تا سہ روز عزیز است

(مہمان بس تین دن کا)

تا بردہ رنج گنج میسر نمی شود

(محنت سے راحت ہے)

نمک بر سوخته پاشیدن

یا

نمک بر زخم کسی پاشیدن

جلے پر نمک پھڑکن

یا

کے پرنمک پھڑکن

یا

زخم پر نمک پھر کنا
 نیکی کن و در جلد جیندار
 (نیکی کر دریا / کنوئیں میں ڈال)
 (تو نیکی ہی کن و در جلد اغوا کر / کہ ایندو در بیا بخت و صد بار)
 دقت راضیت شمار
 (دقت کو نصیحت جانو)
 حافظ نے اس ضرب المثل کو اس مصرعے میں اس طرح ادا کیا ہے:
 دقت راضیت دان اقدر کہ توان (حافظ)
 ہرچ پیش آید خوش آید
 (جو جوتا ہے بہتر ہوتا ہے)
 ہرچ کاری صمان بد روی
 (جیسی کرنی ویسی بھرنی یا جو بوجے وہ کاٹو گے)
 ہرچ کئی بخود کئی - گر صر نیک و بد کئی
 یا
 بجز کشتہ خویش ندروی (سندی)
 یک انار و صد بیار
 (ایک انار سو بیار)
 خانہ خراب شدن
 یا
 فلک زدہ شدن
 (خانہ خراب ہونا یا برباد ہونا)
 خون دل / خون گل خوردن
 (شکایت برداشت کرنا)

دست دپاہی کسی را بستن

(بے یارو مددگار کرنا)

تیسری قسم کی ضرب الامثال جو فارسی اور اردو دونوں زبانوں میں مشترک طور پر مستعمل ہیں لیکن ان کی زبان مختلف ہے، درج ذیل ہیں۔ بریکٹ میں متبادل اردو معنی درج بھی کیے جا رہے ہیں:

آدم مارگزیدہ از رویان سیاہ و سفید می ترسد

(دودھ کا جلا چھا چھ بھی بھونک بھونک کر پیتا ہے)

فارسی زبان میں اس مفہوم کی ادائیگی کے لیے ایک اور ضرب المثل یہ ہے۔

از سایہ خود ترسیدن

درج ذیل تینوں ضرب الامثال ایک ہی مفہوم کی ادائیگی کے لیے مستعمل ہیں:

از رنگ روغن کشیدن

از روغن خشک ماصی گرفتن

از آب کرہ گرفتن

(سب لاجاصل)

از پس ہر گریہ آخر خندہ ای است

(ہر تکلیف کے بعد راحت ہوتی ہے)

یا

پایان شب یہ سفید است

بیگاری بہ از بیگاری

(بیٹھنے سے بیگاری بھلی)

تفت سر بالا بہ ریش صاحبش بر می گردد

اس مفہوم کو اردو زبان میں ضرب المثل کے ذریعے تین طرح سے ادا کیا جاتا ہے:

چاند پر تھو کو تو اپنے منہ پر آئے

یا
چاند پر خاک ڈالو تو اپنے منہ پر آئے

یا
کچھ میں ڈھیلا پھینکو گے تو پھینٹیں اپنے اوپر بھی نہیں تگی۔

حلو خوردن را بوی باید

(یہ منہ مسور کی دال)

حیلہ جو را بھتان بسیار

(ناچ نہ جانے آنگن ڈیڑھا)

اس مفہوم کو فارسی زبان میں دو اور ضرب الامثال کے ذریعے ادا کیا جاتا ہے وہ

یہ ہیں :

عربی قصہ بلند نیست می گوید دیوار کج است

یا
کارگر کار بلند نیست می گوید ابزار خراب است

خرپرو افسار رنگین

اُبڑھی گھوڑی ! ال اکام

خرچہ دانہ قیمت نقل و نبات

ابند رکھا جانے اورک کا سواد

خود خراسان بردن

خوردہ بعراق بردن

پشتمہ پیش دریا بردن

آئینہ بقلب بردن

زیرہ بکرمان بردن

شکر بہ خوزستان بردن
(اُلے بانس بریلی کو)

فارس زبان میں درج بالا چھ ضرب الاشغال کا استعمال ایک ہی مفہوم کی ادائیگی کے لیے کیا جاتا ہے۔

خیال خام بخت
(ہوائی قلعے بنانا)

دنیا دار مکافات است
(جیسی کرنی ویسی بھرنی)

دردِ بگِ شراکتِ جوشِ غمی آید
(سانچے کی ہانڈی چوراہے پر پھوٹی ہے)

روز از نو روزی از نو

(ہر دن نیا دانہ نیا پانی)

شیخِ صورتِ دیوِ سیرت

(منہ میں رام رام بنل میں چھری)

صید را چون اجل آید سوکی صیادی دور

(گیدڑ کی موت آتی ہے تو شہر کی طرٹ (وڑتا ہے)

علاجِ واقعہ قبل از وقوع باید کرد

(وقت سے پہلے تدبیر کرنا)

گر بہ دستش بہ گوشتِ غمی رسد غمی گوید بومی دحد

(انگور کھلے ہیں)

گرگِ ہنگہبانِ گوشتِ غمی

(ڈہی کے گودام پر کتے کا پہرا)

نقش از یکم میرود از دل میرود
 دل کے گھاؤ نہیں مٹتے یا بھرتے
 نمک خوردن نمک دان شکستن
 جس تھالی میں کھاتا اسی میں پھید کرتا
 نہ راہ پس نہ راہ پیش داشتن
 آگے کنواں پیچھے کھائی
 سحر چہ بادا باد
 (جو ہو سو ہو)
 یسین بگوش خر خواندن
 دہینس کے آگے مین بمانا

یا
 (اندھے کے آگے رونا اپنا دیدہ کھونا)
 پند بہ نادان 'بادانت در شورستان
 (نادان کی دوستی جی کا جنجال)

جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے کہ ایران اور ہندوستان کے حوام کے باہمی تعلقات کی وجہ سے دونوں تہذیبیں ایک دوسرے سے بہت حد تک متاثر ہوئیں۔ ضروری نہیں کہ صرف درج بالا ضرب الا مثال فارسی زبان سے اُردو زبان میں آئی ہوں بلکہ ان میں سے کچھ ضرب الا مثال ایسی بھی ہوں گی جو اُردو زبان سے فارسی زبان میں منتقل ہوئی ہوں یہ ایک اہم اور مشکل موضوع ہے اس پر کام کرنے کے لیے ہندوستانی اور ایرانی سماجی تاریخ 'دونوں ملکوں کی زبانیں اور لسانی روایات سے کما حقہ واقفیت ضروری ہے۔ اس سلسلے میں مزید تحقیقی کام زبان شناسوں کا ہے۔ امید ہے وہ اس سلسلے کو آگے بڑھائیں گے۔ اور ایران و ہند کے مابین سماجی مماثلت کو اجاگر کریں گے۔ ♦♦

ماخذ

- ۱- محمد سرفرز، ضرب الامثال مشترک زبان فارسی و پنجابی (مقاله مصر ۲۰۱-۲۰۹) : نشر فصلنامه ریزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، شماره نمبر ۵-۷، اسلام آباد، ۱۳۹۵ هـ ش.
- ۲- عبدالله قنبری، فرهنگ ضرب الامثال های انگلیسی فارسی، 'زبنا' ویراستار، علی اکبر جعفر زاده، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۲
- ۳- س. مجیم، ضرب المثلهای فارسی و انگلیسی، تهران، ۱۳۳۴
- ۴- فیروز الدین، فیروز اللغات (آرودو جانت)، دلی، ۱۹۷۶

دکن میں ترجمے کی روایت

یوسف خٹائی

زبانیں زندگی کی طرح صرف لفظ "کن" سے پیدا نہیں ہوتیں بلکہ مختلف تہذیبی عوامل، مختلف انیال لوگوں کے مسلسل میل جول اور مختلف رسوم و معاشرت کے اتحاد سے وجود میں آتی ہیں۔ پہلے اس کی شکل بولی ٹھولی کی ہوا کرتی ہے۔ پھر کہیں صدیوں میں لسانی ارتقاء کی مختلف منازل سے گزر کر ادبی مرتبے پر فائز ہوتی ہیں۔ اردو کے ساتھ بھی یہی عمل ہوا لیکن صدیوں کے فاصلے اس نے قرونوں میں طے کر لیے اور اس کی وجہ اس کی منکسر المزاجی اور انجذابی صلاحیت ہے۔ اسے دیگر زبانوں کے نئے نئے الفاظ اپنانے میں کبھی کوئی عار محسوس نہیں ہوئی اور اس کی اسی سرشت نے اسے آج اس مقام پر لاکھڑا کیا کہ یہ دنیا کی کئی ترقی یافتہ زبانوں سے آنکھ ملتا سکتی ہے۔ پروفیسر سی۔ ڈی۔ برنر نے اپنے ایک مضمون "احساس حدود" میں تحریر کیا ہے:

"ہر تمدن میں علم یعنی مشاہدے، رد عمل، جذبے اور تصور کے حدود ہوتے ہیں۔ ہر لمحے کا تجربہ حدود کا پابند ہوتا ہے۔ اس کا اپنا ایک افق ہوتا ہے۔ آج کے تجربے میں جو ظاہر ہے کہ کل کا تجربہ نہیں چند اشارات اور مضمرات ہوتے ہیں جو کل، آج کے افق پر نظر آئیں گے۔ ہر فرد کے تجربے میں دوسرے افراد کا تجربہ بھی

شامل ہوتا ہے جو آج زندگی بسر کر رہے ہیں یا پہلے بسر کر چکے ہیں اور یوں تجربے کی ایک مشترک دنیا سے ہر شخص مستفید ہوتا ہے جو اس کے اپنے ذاتی مشاہدے کی دنیا سے وسیع ہوتی ہے۔ لیکن یہ دنیا کتنی ہی وسیع کیوں نہ ہو اس کی بھی چند حدود ہیں۔ یہ آخر کار ایک ایک نئے افق پر جا کر ختم ہو جاتی ہے جہاں سے ہمیشہ ایک نئی زندگی کا آغاز ہوتا ہے۔“

اور زبان و ادب میں اس نئی زندگی کے آغاز میں تراجم اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ ترجموں کی اہمیت کے سلسلے میں ڈاکٹر ظ انصاری مرحوم کا کہنا ہے:

”نئی زبانیں قدیم زبانوں کی اگلی تھام کر چلنا سیکھتی ہیں اور قدیم و جدید زبانیں اپنی ہمعصر زیادہ دولت مند زبانوں کا سہارا لیتی ہیں۔ یہ عمل تاریخ تمدن کے ایک باب کی طرح ہمیشہ سے جاری ہے اور ترجمہ ہمارا سب سے اہم ذریعہ ہے جس کی بدولت یہ عمل آج تک جاری ہے۔ چراغ سے چراغ جلتا ہے اور کڑی سے کڑی ملتی جاتی ہے۔“

حقیقت یہ ہے کہ جہاں کسی زبان کے بننے میں مختلف تہذیبی و سیاسی عوامل مختلف انخیال اشخاص کا میل جول، رنگارنگ قدرتی عناصر اور رسوم و معاشرت، تمدن و معادن ثابت ہوتے ہیں وہیں زبان کی توسیع و ترقی کے لیے دیگر زبانوں کے تراجم بھی مددگار ثابت ہوتے ہیں۔ دیگر زبانوں کے تراجم سے کسی زبان کا نہ صرف ذخیرہ الفاظ بڑھتا ہے بلکہ نئے خیالات اور احساس و شعور کو بھی نیا سیلہ نصیب ہوتا ہے۔ آج کی دنیا میں زبانوں کی مقبولیت اور پھیلاؤ کی اہمیت کا دار و مدار بڑی حد تک ان کی افادیت پر ہے اور افادیت کا پیمانہ یہ ہے کہ وہ زبان اپنے ادبی ذخیرے و علمی سرمائے کو کس حد تک اپنے پڑھنے والوں تک پہنچانے کی اہل ہے۔ اُردو زبان نے ابتدا ہی سے ترجموں کی روایت کو اپنایا ہے بلکہ اُردو کی بنیاد ہی مختلف زبانوں کے امتزاج سے پڑی ہے۔ حیرت ہوتی ہے کہ پھر ایسی زبان کیوں اس الزام کا شکار ہو رہی

ہے کہ اس میں تراجم کا فقدان ہے۔ ہمارے اکثر نامور تراجم کی نوعیت اور ان کی تعداد
سے اعلیٰ کی بنا پر کہہ دیتے ہیں کہ اردو میں تراجم کا فقدان ہے۔ مثلاً قاضی سلیم ریٹ زاروں
کے کیت میں ”شعری ترجمے کے آداب“ کا بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”اردو میں ابھی فضا ہی ہوا نہیں۔ باوق اردو کی جو بی نظیم
طباطبائی کی اہلوق نظم پر شاعر و قانع نظر آتے ہیں یہ اچھے اور حسین
کے عظیم کارناموں سے ہم نے کچھ نہیں سیکھا بلکہ انھیں بھی قابلِ امتنان
نہیں سمجھا۔ کبھی کبھی خالص فارسی بدلتے زبانِ غار۔ اعجازِ احمد کا
مذکور ہوتا ہے اور بس۔ یہ بھی ان کی امدادی نکتہ ہے۔“

کس قدر تعجب کا مقام ہے کہ قاضی سلیم حسن الدین احمد کا حوالہ دے رہے ہیں اور خود
حسن الدین احمد نے ”ترجمہ ساز مشق“ اور ”ساز مغرب“ کی تیرہ جلدوں سے شاہِ لاعلم ہیں
نہیں ولا آکائی حیدر آباد نے شائع کیا ہے اور جس میں ڈیڑھ ہزار سے بھی زائد نظموں کے
منظوم تراجم موجود ہیں جو بولی فارسی سنسکرت انگریزی یا دیگر کچھ زبانوں سے کیے
گئے ہیں۔ یہ تو صرف ایک ہی شخص کی کاوش ہے کہ اس نے اتنے منظوم تراجم یکجا کر دیے
ورنہ اور ذرا اشتیاق نے بھی ایسی کوششیں کی ہیں۔ اُنہی اردو کی ابتدا سے لے کر آج تک
ترجموں کے اعداد و شمار کیے جائیں تو شاید لاکھوں تک پہنچ جائیں۔ اردو کی طویل ترین مثنوی
خاندان نامہ فارسی کی مثنوی کا ترجمہ ہے جس میں چوبیس ہزار اشعار ہیں۔ اتنے تراجم کی
موجودگی میں کم مانگی کا شکوکہ چر مثنوی دارو؛ اردو کا دامن ابتدا ہی سے تراجم کے لیے
کشادہ رہا ہے۔ اہل! یہ بات البتہ تسلیم کی جاسکتی ہے کہ فنی نقطہ نظر سے یہ اتنے وقت
نہ ہوں جتنے سائنسیات نقطہ نظر سے دیگر زبانوں کے تراجم ہوتے ہیں۔ اس سلسلے میں یہ نکتہ
بھی پیش نظر رہنا چاہیے کہ اس ترقی یافتہ دور میں ہر علم الگ الگ شاخوں میں بننے
لگا ہے اور نئی نئی اصطلاحات کا اسیر ہونے لگا ہے۔ اس زاویہ نگاہ سے اردو تراجم
شاید اتنے میاں دار قرار پاسکیں جتنے دوسری زبانوں کے تراجم ہیں لیکن اس کا یہ مطلب
ہرگز نہیں ہو سکتا کہ عظیم الدین احمد کے تنقید پر کیے گئے اظہار خیال کی طرح اردو تراجم پر

بھی کوئی ایسا ہی فقرہ کس دیا جائے۔

ڈاکٹر قریس نے اپنی مرتبہ کتب ترجمے کا فن اور روایت کے مقدمے میں یہ اشارہ دے دیا ہے کہ قدیم کلاسیکی عہد میں اُردو شاعری کے سرمائے سے قطع نظر، نثر کی بیشتر کتابیں فارسی ادب کا ترجمہ ہیں۔ انیسویں صدی کی بے شمار داستانیں، سب ترجمہ ہی سمجھی جاتی ہیں۔ ترجموں کی نوعیت اور اس کے پیچھے کارفرما مقاصد و اصول، متن سے مطابقت یا انحراف کے سلسلے میں ترجمہ کی دیانت داری، ترجمے میں لی گئی آزادی اور اس کی حدود اور ان تراجم کی اُردو پر اثر اندازی، البتہ محل نظر ہو سکتی ہے لیکن ہماری ایک مشکل یہ بھی ہے کہ ہم موجودہ عہد میں اپنے کلاسیکی ادب اور دیگر مشرقی زبانوں سے بے پروا ہوتے جا رہے ہیں اور صرف مغربی علوم کی طرف نگاہیں مرکوز کر رہے ہیں حالانکہ ہمیں مشرق و مغرب ہر دو جانب توازن قائم رکھنا چاہیے۔ ڈاکٹر جمیل جالبی نے ایک جگہ ”اُردو ادب پر فارسی کے اثرات“ کا تجزیہ کرتے ہوئے کہا ہے :

”وہ اہل علم جو اس براعظم میں پیدا ہوئے، نکتے تو فارسی میں تھے لیکن سوچتے اسی زبان میں تھے۔ ان لوگوں کی فارسی پر بھی جو یہاں ایک عرصے سے آباد تھے۔ اس زبان کی ساخت، انداز، گفتار اور محاوروں کا گہرا اثر تھا۔ محاورہ کسی دوسری زبان میں اسی وقت جگہ پاتا ہے جب وہ نکتے والے کے ذہن اور فکر میں اس طرح رچ بس گیا ہو کہ وہ غیر شعوری طور پر بہتر اظہار کے لیے اسے استعمال کرنے لگے۔ اسی اثر نے ہندوستانی فارسی کی اصطلاح کو جنم دیا اور اسے ایرانی فارسی سے عین کر دیا۔“

یہی اُردو کی ترقی کا پہلا سنگ میل ہے۔ اب اُردو نے وہ مقام حاصل کر لیا کہ خود فارسی نے اس کے محاوروں کو ترجمہ کر کے قبول کرنا شروع کر دیا۔ بارہویں صدی کے آخر سے تیرہویں صدی کے نصف تک اُردو محاورے فارسی میں در آئے۔ امیر خسرو کے عہد کے چند ایسے محاورے ملاحظہ فرمائیے :

ہیٹ میں دانت ہونا ذوال در شکم بودن
 سب کو ایک لالچی لالکنا بیک چوب ہمہ را راغن
 اس کی گرہ سے کیا جاتا ہے زگرہ اوچمی رود
 آدمی کو چھوڑ ساری کے پیچھے دوڑنا نیم نان گزاشے برائے تمام زبان ہرود
 ناک میں دم کرنا جان دیشاں بہ بینی رسیدہ
 ٹوٹی رسی جوڑ لی گرہ تو باقی رہی اگر رسن شکستہ شود کسے پیوند کند گہ
 از میان نہ رود

لسانی تبدیلی کے اس عمل کو ہندوستان میں مسلمانوں کے اثر سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن سونتی کمار چٹرجی کا خیال ہے:

”اگر ہندوستان پر مسلم قبضہ نہ بھی ہوتا تو بھی لسانی تبدیلیاں رونما ہوتیں اور ایک نیا لسانی دور شروع ہو کر رہتا لیکن جدید ہندو آریائی زبانوں کی پیدائش اور ان کے اندر ادب کی تخلیق اتنی جلدی نہ ہوتی اگر مسلمانوں کے زیر اثر ایک نئے تہذیبی دور کا آغاز نہ ہوتا۔“

ان کے اس خیال کی تائید ڈاکٹر تارا چند کی اس تحریر سے ہوتی ہے:

”مسلمانوں کی فتح کے وقت ہندوستان کی بالکل ایسی حالت تھی جیسے متحد دنیا کے برسر اقتدار آنے سے پہلے یونان کی حالت تھی۔ دونوں ملکوں میں ایک سیاسی وحدت بنانے کا فقدان تھا۔“

”بظاہر تو سیاسی فتح کے ساتھ تمدنی موت نظر آتی ہے مگر بنیادی طور پر اس فتح کا مختلف اثر ہوا۔۔۔ نئی زندگی کی ایک جست ایک نئے تمدن کی طرف لے گئی۔۔۔ نہ صرف ہندو مذہب، فن، ادب اور حکومت نے مسلم عناصر کو جذب کیا بلکہ خود ہندو تمدن کی روح اور ہندو ذہن بھی تبدیل ہو گیا اور مسلمانوں نے زندگی کے ہر

شیعے کو متاثر کیا اور ساتھ ساتھ ایک نیا لسانی امتزاج بھی رونما ہوا۔

یہ امتزاج ابتدا میں تو صرف الفاظ کے لہجے سے شروع ہوا اور نئی زبان کے اندر خال پوری طرح نمایاں ہونے کے بعد تراجم کی شکل میں تبدیل ہو گیا۔ اس طرح ہندی، عربی اور ایرانی کلموں کو ایک نئے کلمے کی تعمیر کرتے ہیں جو آگے چل کر ہندوستان کی آب و ہوا سے متاثر ہو جاتا ہے۔

تہذیب بے حد طولانی ہوتی جا رہی ہے اور موضوع اس قدر وسیع ہے کہ ہر ایک کتاب کا مطالعہ ہی ہے اس لیے اس تمدنی پس منظر میں ہم اب تراجم کی طرف رجحان کرتے ہیں۔

جب ہم ترجمہ کرنے کی وجوہات، اس کی نوعیت یا طریقہ اور اس کے انحصار پر غور کرتے ہیں تو اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اس کی وجوہات میں 'تسلیم ذوق اور کسی کا حکم یا فرمائش یا درسی ضرورت' شامل ہیں۔ یہ وجوہات کبھی معمولاتی ہوتی ہیں کبھی سیاسی یا تہذیبی اور کبھی صرف جمالیاتی اور اس کی نوعیت یا طریقہ کبھی لفظی ترجمے پر مشتمل ہوتا ہے کبھی معنوی و آزاد اور اس کا انحصار اس کے مفہوم اور غایت پر ہوا کرتا ہے۔ پروفیسر جیمز نے ترجمے کی نوعیت اور مقصد پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے کہا ہے :

”بنیادی طور پر ترجمہ لسانی اور تہذیبی مفاہم ہے جو نہ اصل کی لذت کو پوری طرح پاسکتا ہے نہ اس سے مکمل محرومی کو قبول کرتا ہے۔“

بہر حال ترجمے کی اہمیت مسلم ہے۔ خسروانہ یا جاگیردارانہ نظام میں مختلف علوم و فنون کے تراجم کے لیے دور و نزدیک سے علماء بلوائے جاتے تھے اور سرکاری طور پر ان کی سرپرستی کی جاتی تھی۔ زرکشیر خیرچ کر کے سرکاری طور پر ان کی اشاعت کا اہتمام کیا جاتا تھا۔ یہاں تک کہ ترجموں کے کیاب خطوطے شاہانہ تحائف کے طور پر بھجوائے جاتے تھے۔ ہندوستان میں اشوک اعظم کے عہد میں پانچویں صدی میں، بنو عباس کے عہد میں بغداد میں، بنو فاطمہ کے دور میں قاہرہ و اسکندریہ میں، عہدِ اکبری میں آگرے میں اور زمانہ حال میں

عبد عثمانیہ میں حیدرآباد میں دارالترجمہ قائم کیے گئے تھے۔ موجودہ عہد میں بعض یونیورسٹیوں میں ترقی کے باقاعدہ علیحدہ شعبے قائم کر دیے گئے ہیں۔ خود حکومت ہند نے زبان کی ترقی کے لیے بورڈ بنا دیے ہیں جن کے تحت ترقی اور وضع اصطلاحات ۱۹۵۵ء انجام دیا جا رہا ہے۔ زمانہ قدیم میں فورٹ ولیم کالج، دہلی، کالج ۱۰، رانامیلا، سوسائٹی جیسے یہ ادارے بھی یہ خدمت انجام دیا کرتے تھے۔

جب کسی زبان کی توسیع و ترقی شروع ہوتی ہے تو یہ ایک عام اصول ہے کہ وہ اپنا لازماً اپنے کسی ہم خاندان اور ملتی جلتی ایٹھ سے بڑی زبان سے ترقی کرتا ہے۔ یہ ہمارا تہذیبی سطح پر بھی ہوتا ہے اور میاں سی سطح پر بھی۔ اسی لیے جب اردو کی ترقی و توسیع شروع ہوئی تو ایک طرف اس نے ہندی تہذیب و معیار پر ایٹھ آپ کو جانچنا شروع کیا تو دوسری طرف فارسی تہذیب و معیار پر پرکھنا شروع کیا۔ ان دو تہذیبوں اور معیارات پر اپنے آپ کو پرکھنے کی وجہ یہ ہوئی کہ اگر شمالی ہند میں فارسی تہذیب غالب تھی تو دکن میں ہندوئی تہذیب۔ اسی لیے اردو دو الگ الگ محاذوں پر ترقی کے لیے برابر ہیکار نظر آتی ہے اور مزاح میں بھی یہ مزاج نمایاں نظر آتا ہے۔ اس کی سیاسی وجوہات ہیں اور وہ یہ کہ دکن شمالی ہند سے ایک عرصے تک کٹا کٹا سا رہا۔ اگر یہ خطیوں اور تغلقوں کے عہد میں بھی شمالی ہند سے جنوبی ہند کا تھوڑا بہت رابطہ رہا لیکن تہذیبی اختلافات صاف نظر آتے ہیں۔ البتہ محمد تغلق کے دیوگری کو پائے تخت بنالینے کے بعد ان کا بعد کچھ دور ہونے لگا اور ایک نئی مشترک تہذیب کی بنیاد پڑنے لگی اور یہ آواز سنائی دینے لگی۔

رکھیا کم مسکرت کے اس میں بول

اُدک بولنے تے رکھیا ہوں امول

نہ صرف یہ بلکہ خوب محمد چشتی نے عرب و عجم کے فلسفہ تصوف کو اس عہد کے عوام الناس کی زبان میں یعنی گجری میں پیش کیا:

جیوں دل عرب عجم کی بات

سُن بولی، بولی گجرات

اگر ایک طرف گجری کا یہ طرز عمل رہا تھا تو دوسری طرف قطب شاہی دور میں ۷۰
تقریباً دو سو سال پہنچا ہے، دکنی رنگ بھایا رہا اور فارسی سے دکنی میں تراجم ہوتے
رہے۔ اس مضمون میں اتنی گنجائش ہے کہ تمام تراجم کی تفصیل دی جائے مگر فی الوقت
اتنی معلومات فراہم ہو سکی ہیں۔ پھر بھی تقریباً بیس شعراء کا پتہ چل چکا ہے جن کی تخلیقات
کے نمونے مل چکے ہیں جن سے اس عہد میں ہونے والے تراجم کا مقصد بھی جیاں ہوتا ہے مثلاً
عہد قطب شاہی کے ایک شاعر بلاقی نے "معراج نامہ" میں (جو کسی فارسی معراج نامے
کا ترجمہ ہے) اقرار کیا ہے:

معراج نامے کی سنیو خبر حکایت جو بولا ہوں میں مختصر
کیا فارسی کو سو دھنی غزل کہ ہر عام ہو خاص کہیں نکل
جو سید بلاقی نبی کا سلام قصہ یہ کہیا ہے لطف سوں تمام

علاقہ دکن میں تلنگی، مراٹھی اور کنڑی زبانیں بولی جاتی ہیں اس لیے اُردو کا سابقہ انہی
تین زبانوں سے بڑا۔ چونکہ یہ تینوں زبانیں الگ الگ طبقوں سے تعلق رکھتی تھیں اور کوئی
ایسی مشترکہ زبان نہیں تھی جس کے ذریعے دکن کے لوگ باہم رابطہ قائم کر سکیں۔ اس لیے
رابطے کی زبان دکنی اُردو ہی قرار پائی۔ اس زبان میں ایک جوش اور ولولہ تھا اس لیے
ہر علاقے نے اسے قبول کر لیا۔ اسی کے ساتھ ساتھ گیارہویں صدی کے اواخر سے یہاں
بزرگان دین کی آمد کا سلسلہ شروع ہو چکا تھا جو یہیں کی مقامی زبان میں رشد و ہدایات
کرنا چاہتے تھے اس لیے انھوں نے بھی اسی زبان کو ذریعہ تبلیغ بنایا۔ علاء الدین خلجی
کی فتح دکن سے بہت پہلے سے یہاں بزرگان دین پہنچ چکے تھے۔ حاجی رومی، سید شاہ مومن،
شاہ جلال الدین گنج ردان، بابا شرف الدین، بابا شہاب الدین جیسی برگزیدہ ہستیاں رشد
ہدایات کا کام انجام دے رہی تھیں۔ یہ سلسلہ علاء الدین خلجی کی فتح دکن کے بعد بھی چلتا رہا
اور شاہ منتجب الدین زر زرزی زرخش، حضرت شاہ راجو قتال، حضرت گیسو دراز، حضرت
برہان الدین غریب جیسے کامل بزرگ پیام توحید دینے لگے۔ ان سب بزرگوں نے اسی
زبان کو ذریعہ تبلیغ بنایا تھا۔ چودھویں صدی کے آخر تک یہ زبان اس قابل ہو چکی تھی

کہ عوام الناس سے اس میں بے دریغ تخطیب کیا جانے لگا اور نارسائی کی جگہ اس نے لے لی۔ سید شاہ اشرف بیابانی کی "واحد باری"، میر خسرو کی "خالق باری" کی طرز پر لکھی گئی منظوم لغت ہے جس کا نمونہ یہ ہے:

بحر ہے دریا آب فراخ کلام موزوں ہے ڈالی شان

پندرہویں صدی کے آخر میں اس زبان و کئی کو سرکاری مرتبہ حاصل ہو گیا اور یہ سرکاری زبان دفاتر میں فارسی کی جگہ استعمال ہونے لگی۔ اس کا اطلاق دو مرتبہ کیا گیا۔ جس کا حال تاریخ فرشتہ میں ابراہیم عادل شاہ اول کے تذکرے میں یوں بیان کیا گیا ہے،

"دفتر فارسی بر طرف ساختہ ہندوی کرد"

اور خانی خان منتخب الباب میں لکھا ہے:

"ابراہیم عادل شاہ دفتر فارسی کے بجائے دفتر ہندوی

جدو پدر اقرار دادہ بودند بر طرف نمودہ بدستور سابق ہندوی مقرر نمود"

ظاہر ہے کہ جب کسی زبان کو سرکاری زبان کا درجہ مل جاتا ہے تو اس میں ادبی تصانیف کے ساتھ ساتھ علوم و ہنر کی تحقیق و توسیع کے لیے تراجم بھی لازمی ہو جاتے ہیں۔ اسی لیے یہ پورا عہد اخذ تراجم کا ہے۔ اب نظم کے شاعر بے شائبہ شری بھی نظر آنے لگے۔ یہ اور بات ہے کہ نثر میں اس کا دامن مذہبی موضوعات سے بھرا گیا۔ میراں جی خاندان کی "نثر" شرح تہذیبات ہمدانی" اور میراں یعقوب کی "سائل الاتعیا" نیز بردان الدین جانی کی "کلمۃ الخاقانی" اس کا واضح ثبوت ہیں۔ ایک اور بات جو اس عہد میں نظر آتی ہے یہ ہے کہ مختلف شعراء نے ایک ہی موضوع پر طبع آزمائی کی ہے اور اپنے اپنے طور پر واقعات قصے میں کمی بیشی یا تصرف کرتے رہے ہیں۔ کبھی لفظی ترجمے کیے گئے اور کبھی کسی خاص واقعے کو ماخذ بنایا گیا۔ گویا اس عہد میں ترجمہ یا کسی واقعے یا حکایت کو کہیں سے اخذ کر کے اپنے لفظوں میں بیان کر دینے میں زیادہ فرق نہیں سمجھا گیا۔ اصل مقصد قصے کی پیش کش تھی۔ اس عہد میں دو قصے بہت عام تھے ایک یوسف زلیخا کا اور دوسرا لیلیٰ مجنوں کا۔ یوسف زلیخا عشیقہ طربہ تھا اور

لیلیٰ مجنون عشقہ المیہ۔ ابھی میں نے یہ بات اخذ میں کہی ہے۔ اس کا ثبوت شیخ احمد گجراتی اور ان کے بیٹے محمد بن عاجز کی مثنویاں یوسف زلیخا اور لیلیٰ مجنون ہیں۔ ہر دونے یہ مثنویاں لکھی ہیں لیکن دونوں کے ماخذ الگ الگ ہیں۔ شیخ احمد گجراتی نے نظامی کی مثنوی یوسف زلیخا کو اپنی مثنوی کی بنیاد بنایا ہے۔ اور محمد بن عاجز نے اپنے باپ احمد کی مثنوی کو پیش نظر رکھا ہے اور لیلیٰ مجنون کے لیے اس نے (عاجز نے) ہاتھی کی فارسی مثنوی کو بنیاد بنایا ہے۔ یہ مثنویاں کہیں لفظی ترجمے کی شکل اختیار کرتی ہیں اور کہیں کہیں صرف مفہوم پیش نظر رکھا گیا ہے اور جالیاتی تقاضوں کو پورا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ اس عہد میں ترجمہ ہر دو مکتبہ فکر سے واقع تھے یعنی ان کے نزدیک لفظی ترجمے بھی اہمیت رکھتے تھے اور ادائے مطلب میں جالیاتی اقدار بھی اور اسی لیے وہ واقعات کو زیادہ موثر بنانے کے لیے کبھی کبھی تہذیبی فضا بھی تبدیل کر دیا کرتے تھے۔

اس عہد میں فارسی کی مقبولیت میں کمی کا اندازہ اس امر سے کیا جاسکتا ہے کہ امین نامی ایک شاعر نے ایک مثنوی "بہرام حسن بانو" فارسی میں لکھی لیکن کچھ خود اسی نے اس کا ترجمہ اردو میں کیا۔ مگر ترجمہ لفظی نہیں ہے۔ نمونہ یہ ہے:

| | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| چرا ہستی تو استادہ بہ پیشم | گیا شہ کے نزدیک تسلیم کر |
| بیانش، بخور ساغر ز دستم | بٹھایا شہنشاہ نے تعظیم کر |
| تو پیش من بخورے من بہ پیشیت | دونوں مل بیٹھے ہوئے ہم کلام |
| وگرہ من ہی ترسم ز نیست | گئی شاہ کے دل سے دہشت تمام |
| شہستان دیو پیش شاہ دے را | کیا شاہ اور دیو نے بے کشی |
| بخورد و گوش کرد آواز نے را | ہوئے آپ میں آپ دونوں خوشی |

یہ شہزی دکن کے مشہور قصہ "بہرام گل اندام" کی بنیاد پر لکھی گئی ہے۔ جیسے اور دیگر شعرا نے بھی نظم کیا ہے۔ خود امیر خسرو کی مثنوی ہشت بہشت بھی اسی بنیاد پر لکھی گئی ہے۔ امین کی مثنوی امین کی زندگی میں مکمل نہیں ہوئی تھی۔ اسے ایک دوسرے شاعر دولت شاہ نے پایہ تکمیل کو پہنچایا۔ بہرام حسن بانو میں حسن بانو دراصل "گل اندام" کا کوئی روپ ہے۔ ملک خوشنود

نے بھی اسی واقعے "بہرام گل افروم" کو امیر خسرو کی مثنوی "ہشت بہشت" کے ترجمے کی صورت میں نظم کیا ہے اور اس ترجمے کا نام "جنت سنگھ" ہے۔ اسی عہد میں ایک اور بہت بڑا کا نام ہمارے سامنے آتا ہے اور وہ ہے رستمی کا "خاور نامہ" جو فارسی کے ابن حسام کے "خاور نامہ" کا ترجمہ ہے یہ مثنوی اردو کی طویل ترین مثنوی ہے جو چوبیس ہزار اشعار پر مشتمل ہے۔ یہ ترجمہ فن ترجمہ کا اعلیٰ نمونہ کہلا سکتا ہے۔ ترجمہ نہ صرف مطابق اہل ہے بلکہ بڑی حد تک فارسی اشعار کے ترجموں میں قافیوں تک میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ذرا ملاحظہ فرمائیے:

| | |
|-----------------------------|----------------------------|
| رنگے کوہ زرین کر کے اُپر | نہد بر سر کوہ زردیں کر |
| کہیں تاج مشکیں کہیں تاج زر | گہے چہر مشکیں گہے تاج زر |
| اُچایا ہے منڈپ آون تھاپ موں | بر آزدہ خیمہ بے ستوں |
| رنگایا ہے اسان زنگار سوں | ننگا زندہ سقو زنگار گوں |
| کہوں راز کیا چرخ کا کھول کر | چہ می گویم از راز چرخ بلند |
| زمین سات طبقات رکھیا تول کر | نچہ کن بریں تیرہ خاک نثرند |
| عروس بہار آکرے انجن | بر آید عروس بہار از چمن |
| زمین پر اٹھے لالہ ہور نستر | بروید گل و لالہ و نستر |

چوبیس ہزار اشعار پر مشتمل اس مثنوی کا ترجمہ واقعی رستمی کا کمال ہے کہ فارسی جیسی پختہ زبان کا ترجمہ کوئی اردو جیسی زبان میں کرنا جو ابھی دور تشکیل سے گزر رہی تھی ایک معجزہ سے کم نہیں۔ اگر رستمی یہ دعویٰ کرتا ہے کہ

کیا ترجمہ دکھنی ہور دلپذیر

بویا معجزہ یو کمال خاں دبیر

تو کوئی غلط نہیں۔

کوئی ترجموں کا تذکرہ نامکمل رہے گا اگر محمد قلی قطب شاہ کا ذکر نہ کیا جائے۔ قطب شاہ اردو کا پہلا صاحب دیوان شاعر ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ اسے یہ اعزاز بھی حاصل ہے کہ اس نے حافظ کی غزلیں کی غزلیں فارسی سے اردو میں ترجمہ کر دیں۔ فارسی اشعار سے

استفادہ یوں تو اردو کا عام رویہ رہا ہے جس سے میر و غالب تک نہ بچ سکے لیکن پوری غزل کا ترجمہ اور وہ بھی اسی ہیئت میں اور فطرتی کوئی کھیل نہیں اور محمد علی قطب شاہ نے یہ کارنامہ بھی کر دکھایا۔ اس طرح کی ایک غزل کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیے :

| | |
|---|--|
| یوسف گم گشتہ باز آید بہ کنعاں غم خور | یوسف گم سو پھر آگا اب کیناں غم نہ کا |
| کلبہ احوال شود روزے گلستاں غم خور | گھر ترا امید کا ہو گا گلستاں غم نہ کا |
| گر بہار عمر باشد باز بر طربت چین | جم بہار عمر تج ہے پھر آگا باغ میں |
| پتھر گل بر سر کشی لے مرغ خوشخوآن غم خور | چتر بھل کا کھلک نگیں مرغ خوشخوآن غم نہ کا |
| ہاں مشو نو مید چوں واقع نہ از سر غیب | ہاں تو نا امید مت ہو کہ نہ جانے سر غیب |
| باشد اندر پردہ باز بہائے پنہاں غم خور | کیا اچھے کا پردہ او بھل کھیل پتلیاں غم نہ کا |
| در بیاباں گریہ شوق کعبہ خواہی زد قدم | او جنگل میں شوق سوں اب کبھی خاطر رکھو قدم |
| سر ز نشہا گر کند حنا بر میلاں غم خور | تج اگر بولیں چہیں کانے میلاں غم نہ کا |
| حافظا در کنج فقر و غلبت شبہائے تار | قطب شرے اس کنج فکر و غلبت دینی منے |
| تا بود و روت دعا و در س قرآن غم خور | تا اچھے و روت دعا و در س قرآن غم نہ کا |

اس ترجمے سے ہم بخوبی اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ترجمے کے اسرار و رموز سے قطب شاہ فنی واقع ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اس عہد میں ہم ترجمے کو ایک مستقل فن بنا رہے ہیں اور اس عہد میں وہ وقت کی ضرورت تھا اسی لیے وہ پورا دور ہی اخذ و ترجمے کا دور ہے اور تقریباً تمام ادبی کاوشیں اخذ و ترجمے پر مبنی ہیں۔ ملا وجہی کی سب رس، فتاحی کی تصنیف دستور عشاق کے نثری خلاصے قصہ حسن و دل سے ماخوذ ہے۔ خواصی کی شہنوی "سیف الملوک و بدیع الجہاں" کا موضوع قصہ تاریخی "الف یلہ" سے لیا گیا ہے۔ مینا ستونٹی بھی کسی فارسی رسالے سے ماخوذ ہے جیسا کہ خود خواصی اقرار کرتا ہے :

رسالہ اتھام ناری یو اول کیا نظم و کئی سستی بے بدل

طوطی نامہ بخشی کی فارسی نثری تصنیف طوطی نامہ سے ماخوذ ہے جس کا ثبوت یہ ہے :

ہوئے حضرت بخشی بج مدد دیامیں اسے تو رواج اس سند

پراگندہ خاطر نہ کر اس بدل کیا ترجمہ مختصر اس بدل
ابن نشا ملی کی پھول بن بھی ایک فارسی تھے بساتین کا ترجمہ ہے :
 ساتین جو حکایت فارسی ہے لطافت دیکھنے کی آرسی ہے
 بچن کے باغ کی لے باغبانی ساتین کی کئی سو ترجمانی
یہاں تک کہ اس عہد میں میلاد ناموں، وفات ناموں اور معراج ناموں کو فارسی سے
اخذ و ترجمہ کیا گیا۔ عبداللطیف نے وفات نامہ لکھا تو فارسی سے استفادہ کیا :

کیا ترجمہ اس کو کئی زباں ولے کر کسے زیب ہونے عیاں
نصرتی کی تصنیف گلشن عشق بھی فارسی کے ”تھہ کنور منوہر و مددالتی سے ماخوذ
ہے۔ اسی تھہ کو عاقل خاں رازی عالمگیری نے ۱۶۵۴ء میں ”شہنوی“ مہر و ماہ“ میں پیش
کیا تھا۔ ترجموں کا انقلابی اثر اس عہد میں اپنی پوری شدت کے ساتھ نظر آتا ہے اور
کئی ادب کے مطالعے سے اس کی مجزغائی ظاہر ہوتی ہے۔ دکن کی سابقہ خالص ہندوی
ادبی روایات فارسی تہذیب و روایات سے اس طرح متاثر ہوئیں کہ ایک نئی ہند ایرانی
تہذیب وجود میں آگئی۔ ڈاکٹر جمیل جاہلی کا خیال ہے :

”اگر فارسی روایت ہندوی روایت کو اس طور پر نہ بدلتی
تو اس براعظم کی قدیم تہذیب گل سرکہ کبھی کی فنا ہو چکی ہوتی۔ اس
تخلیقی عمل امتزاج نے خود ہندوی طرز احساس کو نہ صرف فنا ہونے
سے بچایا بلکہ اسلامی ایرانی اثرات کو اس براعظم کے ماحولِ فضا
میں رنگ کر ایک طرف ہندو تہذیب کو بدل دیا اور دوسری طرف
یہاں کے مسلمانوں کو بھی ایسی تہذیب ملی جس میں برعظیم کے طول و
عرض میں پھیلے ہوئے ہر علاقے کے مسلمان یکساں طور پر شریک تھے
اور جسے آج ہم ”ہندو مسلم ثقافت“ کے نام سے معلوم کرتے ہیں۔“

اگرچہ نثر میں خیالات کو ضبط تحریر میں لانے کی کوششیں چودھویں صدی کی دوسری
دہائی سے شروع ہو چکی تھیں لیکن اب کوئی اردو اس مقام پر آپکی تھی کہ نظم سے ہٹ کر

نثریں بھی اس میں ترجمے ہونے لگیں۔ چنانچہ عربی زبان کی مشہور تصنیف تمہیدات ہمدانی (۱۱۳۸ء) کی شرح خواجہ بندہ نواز نے ۱۴۲۱ء میں لکھی جس کا اردو ترجمہ ۱۹۶۳ء میں ہمدانی حسین خدائے نے کیا۔ یہ ترجمہ لفظی ہے لیکن کہیں کہیں وضاحت کے لیے خدائے نے کچھ الفاظ یا جملے بڑھادیے ہیں۔ زبان کا نمونہ ملاحظہ ہو :

”اے دوست عشقِ فرعن ہے خدا کے انپڑے کون، سب عالم
پر۔ آہ افسوس! اگر خدا کا عشق نہیں رکھ سکتا ہے تو بارے اپنی
پچھانت کا عشق یہی رکھ کر کیا ہوں یا ماٹی ہوں یا پانی ہوں یا آگ
ہوں یا بارا ہوں یا خالی ہوں یا نفس ہوں یا دل ہوں یا روح ہوں
یا سر ہوں یا نور ہوں۔ بارے اے قدرت یہی اپنی آشنائی کی معلوم
ہوے تو خوب ہے۔“

اس نثر سے اندازہ ہوتا ہے کہ شاعر کی طرح اب نثر میں بھی ہندی یا سنسکرت
کا اثر گھٹ چکا ہے اور فارسی اثرات غالب آچکے ہیں۔ اس عہد میں ایک اور بہت اہم ترجمہ
ملتا ہے جس نے اپنے اثرات انیسویں صدی تک ترسم کیے ہیں۔ یہ ترجمہ شامائل الاتقیاء
(۱۶۶۳ء) ہے۔ یہ ترجمہ میراں یعقوب نے ۱۶۷۲ء میں کیا ہے۔ کتاب کے نام اور موضوع کی
وضاحت کرتے ہوئے میراں یعقوب لکھتے ہیں :

”اس کتاب میں پرہیزگاراں کیا خصمتاں ہو رویاں کیاں
پاکیاں ہو زانفیا کے احوال ہو۔ صافیاں کے بڑے خصمتاں کیاں
پاکیاں۔ اس سبب سول اس کتاب کا ناموں ”شامائل الاتقیاء“
کر رکھا گیا ہے۔“

یہ ترجمہ بھی لفظی ہے صرف کہیں کہیں بطور وضاحت کچھ تشریحی اضافے کر دیے گئے ہیں۔
یہ اضافی جملے البتہ محلِ نظر ہیں کہ ترجمے سے ان کا مزاج ذرا الگ نظر آتا ہے۔ اس اضافی
تحریر میں ایک خاص شگفتگی کا احساس ہوتا ہے اور یہ نثر شاعرانہ زبان سے قریب نظر آنے
لگتی ہے۔ مثلاً ایک جگہ ترجمے سے ہٹ کر یہ اضافی جملے ہیں :

”جھوٹ بول ہے۔ جوں تو دھوپ۔ اتے لایا۔۔۔ دن جوں
دن جاتے تیوں تیوں کم جوتا۔ ہور پچ جوں پہلا چار۔ روز۔ دن۔ تین
ہوتا ہے۔“

اس ترجمے میں جگہ جگہ تبدیلی اسلوب طرز تحریر کا احساس بھی جوتا ہے لیکن اس کی ایک
خاص وجہ ہے وہ یہ کہ یہ ترجمہ لفظی ہے اور چونکہ خود اصل کتاب میں مختلف مسنفوں نے مختلف
تحریریں یہ استفادہ کیا گیا ہے اس لیے لازمی طور پر ترجمے میں بھی وہ اسلوب و آئیں
ئے نشان اصل کتاب میں کہیں ”روح الارواح“ سے استفادہ کیا گیا ہے۔ کہیں تحریر کا نسخہ
کشف المحجوب ہے تو کہیں قشیری۔ اب ذرا ان کے تراجم کو بھی دیکھ لیتے:

(۱) ظاہر کا کعبہ پتھر دل کا ہے ہر باطن کا کعبہ انہراں کا۔ دہاں
خلق توان کرتے ہیں۔ جہاں خالق کے کرم ہر سو دو چھیرا پھرتے
ہیں دہاں مقام ہے ابراہیم خلیل کا۔ یہاں مکان ہے رب جلیل
کا۔ دہاں ایک چشمہ ہے زم زم۔ یہاں پیالے ہیں محبت کے
دم دم۔ دہاں بحر اسود ہے۔ یہاں نور احمد ہے۔
(روح الارواح)

(۲) جس پتھر پر سال میں ایک بار خدا کی نظر ہوتی ہے۔ اس کی زیارت
کرنا فرض ہے تو دل توان ہو زیارت کرنا اس تھی بہتر ہے کہ
دل پر ہر روز تین سو ساٹ بار خدا کے لطف کی نظر ہے۔
(کشف المحجوب)

(۳) بہتر ابراہیم نے اپنے فرزند اسماعیل کوں کہے کہ میں سونا دیکھیا
جو تجھے دینا کرتا ہوں۔ اسماعیل کہے اگر تم بھیس نہ سوتے تو
ایسا نہ دیکھتے۔ (قشیری)

ان تینوں تراجم کی طرز اور خود میران یعقوب کی طرز تحریر یا اسلوب بیان الگ
الگ ہے۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ اپنی ایک جدا طرز نگارش رکھنے کے باوجود مترجم

ترجے کے فن سے بخوبی واقف ہے اور ترجمے کی روح کو مجروح نہیں کر رہا ہے۔ اس ترجمے میں ہمیں وضع اصطلاحات کا پہلو بھی نظر آتا ہے۔ میراں یعقوب نے قصوں و شریعت کی اصطلاحات کو بھی اُردو کا جامہ پہنانے کی سعی کی ہے۔ مثلاً وحدت و دوئی کے لیے ایک پنا اور دو پنا کثرت کے لیے بہت پنا عدم کے لیے نین پنا آدمیت کے لیے آدمی پنا خودی کے لیے میں پنا۔

مخلوں کی دکن میں فتحیابی کے بعد یعنی ۱۶۸۶ء کے بعد دکن کی ان ادبی روایات کا زوال شروع ہو جاتا ہے کیونکہ بیجاپور و گولکنڈہ ہی دکنی تہذیب کے آخری مراکز رہ گئے تھے۔ بیجاپور ۱۶۸۵ء میں اور گولکنڈہ ۱۶۸۶ء میں تسخیر کر لیا گیا۔ اس طرح ایک تہذیب ختم ہو گئی اور اب شمال و جنوب کی حدود مٹ کر ایک نقطہ اتصال پر آ گئے اور دکنی شاعر و مفکر ذہنی کش مکش کا شکار ہونے لگے کہ کون سارا ستہ اختیار کریں۔ قاضی غود بحری (۱۷۱۷ء) نے اس کا اظہار یوں کیا ہے :

بحری کوں دکن یوں ہے جوں تل کو دمن ہے

پس تل کوں ہے لازم جو دمن چھوڑ نہ جانا

یہی وہ احساس ہے جس کا شکار دکن ہو چکا تھا۔ اگر ایک طرف ذوقی، بحری اور دشنی وغیرہ دکن کی گرتی ادبی و تہذیبی دیواروں کو سنبھال رہے تھے تو دوسری طرف دلی دکنی ریختہ کا نیا معیار سخن پیش کر رہے تھے۔ یہ کش مکش ہمیں اٹھارہویں صدی کے ابتدائی دہوں میں بھی نظر آتی ہے۔ باقر آگاہ نے ۱۸۰۵ء میں ایک شنوی گلزار عشق لکھی جس میں رضوان شاہ اور روح افزا کے قصے کو فارسی نثر سے دکنی اُردو میں منظوم کیا گیا۔ اس کے دیباچے میں باقر آگاہ لکھتے ہیں :

”اگر جاہلان بے معنی و ہرزہ دارانِ لایمنی زبان دکن پر

اعراض اور گلشنِ عشق“ ”دلی نامہ“ پر اعتراض کرتے ہیں اور جہل

مرکب سے نہیں جانتے کہ جب لگ ریاست سلاطین دکن قائم تھی

زبان ادنیٰ در میانے ادنیٰ خوب رائج اور وطن و شات سے سالم

تھی.... جب شاہان ہند اس گل زمین جنتِ نیکر کو تغیر کر لے،
 طرزِ روزمرہ کو کئی پہنچ معاورہ ہند سے تبدیل پائے۔ تا آنکہ رفتہ رفتہ
 اس بات سے لوگوں کو شرم آنے لگی اور ہندوستان میں مدت
 تک زبانِ ہندی کو اسے برج بھاشا کہتے ہیں، دواج و کھتی تھی اگرچہ
 لغت سنسکرت اور انکی اصل اصول اور مخزنِ فنونِ فردغ و اصول ہے
 پیچھے معاورہ برج میں الفاظ عربی و فارسی بتدریج داخل ہونے لگے
 اور اسلوبِ خالص کو اویسے کھونے لگے جب سے بس آئینہ نش کے
 یہ زبانِ ترینہ "سسی ہوئی"۔

۱۸۲۲ء میں ایک حاکم انگریز نے منشی محمد ابراہیم سے انوارِ سہیل کا "بعینہ زبہنِ دکنی
 میں ترجمہ" کرنے کی فرمائش کی تو ترجمے کے بعد دیا پچے میں منشی محمد ابراہیم نے اقرار کیا،
 "اس کا ترجمہ زبانِ دکنی میں دشوار ترین امورات کہا جا رہے
 اور مجھ سے زبانِ حوام ترک ہو کر مدتِ مدید گزرے۔ اب اسکا اعادہ
 بہت مشکل۔"

مختصر یہ کہ اب دکن کی ادبی روایت جنگِ مغلوبہ لڑتی نظر آتی ہے۔

اردو میں ہائیکو نگاری

۵۔ ہذا احامدا بیگ

اردو دنیا میں اس وقت جاپانی صنفِ سخن "ہائیکو" رد و قبول کے نازک موڑ پر ہے۔ ہاں نرول تنقید کے عدم وجود نے، با اس اہم مرحلے پر مفروضوں اور غلط فہمیوں کا جنم لگایا، تاہم اور شعری توانائیوں کے اُکارت چلے جانے کا خیال، بھرپور مکالمے کا طالب۔ لہذا میری سوسائٹی میں سنجیدہ مکالمے کے آغاز کے طور پر چند شعراء نے اور غلط فہمیاں نیز ان کے پیدا کردہ خیالات کی انجلی۔

زیر بحث: ان کے غلط خیالات:

- ۱۔ ہمارے ہاں عام طور پر یہ تصور پایا جاتا ہے کہ ہائیکو جاپان کی سب سے مقبول صنفِ سخن ہے۔ جبکہ حقیقت میں ایسا نہیں۔
- ۲۔ یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ ہائیکو کے پہلے مصرعے میں پانچ 'دوسرے میں سات اور تیسرے میں پانچ' صوفی آہنگ ہوتے ہیں۔ یعنی ہائیکو کا پہلا اور تیسرا مصرعہ برابر اور دوسرا مصرعہ بقدر دو صوفی آہنگ، ان سے بڑا ہوتا ہے۔
- ۳۔ یہ بھی ایک مفروضہ ہے کہ اردو میں ہائیکو کا تعارف محض گذشتہ بیس پچیس برس قبل کا قصہ ہے۔

- ۴۔ ہمارے بعض شعراء نے یہ فرض کر لیا ہے کہ یہ محض تین مصرعوں کی ایک صنف ہے۔ اور جس طرح چاہیں تین مصرعے موزوں کر کے ہائیکو لکھی جاسکتی ہیں۔

۵۔ اس تصور کو بھی ایک غلط فہمی ہی کہنا چاہیے کہ اردو میں محض بحر متقارب یعنی :

فعلیٰ فعلیٰ فع

فعلیٰ فعلیٰ فعلیٰ فع

فعلیٰ فعلیٰ فع

اس صنف کا قریب ترین وزن داہنگ ہے۔

۶۔ پھر یہ بھی ایک غلط فہمی ہے کہ (ہائیکو کے موضوع کے اختصاں خصوصاً مناظر فطریہ)

جاپانی لوگوں نے زندگی کے جالیاتی پہلوؤں سے شوقِ لطیف انداز کے سبب اس طرح رجوع کیا اور بارے لیے ایسا ممکن ہے۔

۷۔ ہمارے چند ماہدین کو یہ غلط فہمی بھی ہے کہ ہائیکو ایک ہی طویل لائن میں لکھی جاتی ہے۔

جاپانی شاعری کی مختصر ترین صنفِ سخن "ہوک کو" ہے جس نے بعد میں (۱۸۹۰ء) "ہائیکو" نام پایا۔ یہ درحقیقت ملایا کے شعرا کی ایجاد ہے جو طویل نظم (ہائی کائی) کی تشبیہ کے طور پر پانچویں صدی عیسوی تک جاپان میں پھیل چھوئی۔ یہ الگ قصہ ہے کہ آج ملایا کے شعرا اس صنف کے نام سے بھی آشنا نہیں۔

یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ جاپان میں ہائیکو کی مقبولیت کے باوجود یہ الگ سے کوئی صنف نہ تھی بلکہ "ہائی کائی" (طویل نظم) کا ابتدائی حصہ یعنی پہلا بندہ چرا کرتی تھی۔ "ہوک کو" کے معنی بھی شعرِ ادبی کے ہیں۔ جیسے ہماری غزل کا مطلع جو غزل کی پہلی کڑی ہے۔ یا جس طرح عربی شاعری میں غزل، قصیدے کی تشبیہ کا حصہ تھی اور بعد میں ایک الگ صنفِ سخن کے طور پر پھیل چھوئی۔

جاپانی ہائیکو متغنی نہیں، معرعی ہوتی ہے۔ نیز پوری بات کہنے کے بجائے صرٹ اشاروں یا ادھورے سطوروں سے کام لیا جاتا ہے۔ مصرعوں کے بیچ شاعر کے پیدا کردہ معنوی ایجاد کو ہائیکو کا تئاری اپنے گیان دھیان کے ذریعے پورا کرتا ہے اور یوں شاعر کے تخلیقی عمل میں شرکت دار بنتا ہے۔

"ہوک کو" (ہائیکو) کے پہلے معلوم اور قابل ذکر شاعر سوسکان (۶۱۵-۶۴۵ء) کے

بعد جاپان میں بھی چھٹی صدی عیسوی کے اختتام تک "ہوک کو" بطور ایک صنفِ سخن یا شعرِ ادبی

کے اپنے عروج تک پہنچ کر مقبولیت کھو بیٹھی۔ ساتویں اور آٹھویں صدی عیسوی میں اچھنڈ ایک استثنائی مثالیں چھوڑ کر، جاپانی شعراء نے "ہوک کو" کے بغیر طویل نغلیں لکھیں اور یا پھر بنٹن ("Bantun") کی صنف پر توجہ دی۔

مجموعی طور پر نویں صدی عیسوی تا سترہویں صدی عیسوی کے اوائل تک جب پان میں "بنٹن" اور "ہوک کو" خال خال ہی لکھی گئیں جس کا واحد سبب یہ تھا کہ طویل نغلوں میں "بنٹن" اور "ہوک کو" کی جگہ ایک اور قدیمی مختصر صنف سخن "تیکا" نے لے لی۔ "تیکا" کو "واکا" بھی کہا جاتا ہے۔

"تیکا" یا "واکا" کے ۳۱ ارکان ہیں جو ۵-۴-۵-۴-۴ کی ترتیب سے آتے ہیں۔
 "ہوک کو" کو بطور ایک صنف سخن دوسرا عروج بانٹو کے طفیل سترہویں صدی عیسوی کے وسط میں ملا۔ جب بقول ایک جدید جاپانی شاعر 'درناقد' کا زوساتو، "جاپانی معاشرے میں تابراجہ کلچر عروج پر تھا۔" "ہوک کو" کے پہلے بڑے شاعر بانٹو کے بعد اٹھارہویں صدی عیسوی میں ایسا (Issa) اور بوسون (Buson) نے ہوک کو نگاری میں شہرت پائی۔

انیسویں صدی میں "ہوک کو" کو تیسری بار نظریہ ساز شاعر ماسا اداکشیکی نے ۱۸۹۰ء میں عروج دلایا اور اسی زمانے میں "ہوک کو" نے طویل نظم (ہائی کائی) سے الگ ہو کر "ہائیکو" کے نام سے باقاعدہ صنف سخن کا درجہ پایا۔ لیکن اب ہائیکو کو مغرب کی جدید شعری اصناف کا سامنا تھا۔ خاص طور پر فری ورس (آزاد نظم) نے ہائیکو کے لیے مشکلات پیدا کر دیں۔ جاپان کے بڑے شعراء نے آزاد نظم کو گینڈیشی کے نام سے اپنا نام شروع کر دیا۔ بے شک دوسری جنگ عظیم (۱۹۴۱ء) تک ہائیکو عوام میں مقبول رہی لیکن خالصتاً ادبی درجہ بندی میں اس صنف کا شمار دوسرے یا تیسرے درجے پر کیا جاتا تھا۔ جاپان اور چین کی جنگ (۱۹۴۰ء) کے دوران جاپان سرکار نے عوام میں حب الوطنی کا جذبہ ابھارنے کی خاطر ہائیکو شعراء کو جنگ کی حمایت پر مجبور کیا۔ چند ایک نے حکومت کا ساتھ بھی دیا البتہ ہائیکو ایسوسی ایشن، کیوسو یونیورسٹی کے عدم تعاون کے سبب اس کے لگ بھگ ایک درجن شعراء گرفتار ہوئے۔ یہی صورت دوسری جنگ عظیم (۱۹۴۱ء) کے دوران پیش آئی۔ لیکن ان وقوعوں کا تجزیہ عوام میں مقبولیت اور ادبی درجہ بندی کی دو الگ الگ سطحوں پر کرنا چاہیے۔ ہمارے ناقدین ان دو الگ الگ سطحوں کو باہم گڈمڈ کر دیتے ہیں اور یہ نتیجہ

برآمد کرتے ہیں کہ ہائیکو اس دور میں درجہ اول کی صنفِ اظہار تھی۔

بیسویں صدی عیسوی کے نصفِ اول میں خالصتاً ادبی درجہ بندی میں ”تنکا“ اور گینڈیشی (Genadashi) سرفہرست تھیں۔ آرتھر ویلی ۱۸۸۹ء-۱۹۶۶ء مرقوم ”جاپان کے نوہ ڈراسے“ نے معاصر جاپانی شاعری کا جائزہ لیتے ہوئے ”تنکا کے متعلق لکھا تھا: ”جاپانی شاعری کا شہنشاہ اس فن کا رازِ نخستگی سے عبارت ہے جس کے اُن کے اِن خیال اور آواز کے امتزاج کو ایک مخصوص شوی پیکر میں دھال دیا جاتا ہے۔ تنکا (Tanka) جاپانی شاعری کی محور میں یوں سما جاتا ہے جیسے پارہ جہریوں میں بھج جاتا۔“

صنف ”تنکا“ کی اس بے مثال کامیابی کو دیکھتے ہوئے ۱۹۲۰ء میں ”جدید ہائیکو انجمن شعراء“ کا قیام عمل میں آیا، جس نے طے شدہ پروگرام کے تحت باقاعدہ منصوبہ بندی کرتے ہوئے روایتی ہائیکو کے تین مصرعوں میں جدید دور کی رنگارنگی کو سمونا چاہا اور موسم کے شہادت کو کبھی ترک کرنے کا کام کیا تو ہائیکو کی حالت مزید زبوں ہو گئی۔

اس وقت گینڈیشی (آزاد نظم) کے مقابلے میں ہائیکو اور تنکا کو وہ اہمیت حاصل نہیں جو کسی زمانے میں تھی۔ یہی حالت تنکا کی صنف میں شعراء کی اجتماعی کوششوں، بعنوان ”رینگا“ کی ہے۔ متعدد شعراء کی اجتماعی کوششوں یعنی تنکاؤں کے مجموعے کو رینگا کہتے ہیں۔

ادبی سطح پر روایتی اصنافِ سخن از قسم ”تنکا“ اور ”ہائیکو“ کے مقابلے میں گینڈیشی (آزاد نظم) کی مقبولیت اور کامیابی کے اسباب پر غور کریں تو یہ چلتا ہے کہ عالمی سطح پر آزاد نظم کی مقبولیت اور چلن کو دیکھتے ہوئے جاپان کے پیشہ در شعراء نے اسے اپنایا۔ گینڈیشی کے ارکان کی کوئی مقررہ تعداد نہیں۔ نظم کے اختصار یا طوالت پر بھی کوئی قید نہیں، یعنی ہدایت کے اعتبار سے اسے نظم آزاد کہہ لیں۔

کسی بھی صنف کی اہمیت اور مقبولیت کو جانچنے کا واحد پیمانہ ادبی جرائد ہی ہوتے ہیں۔ جدید جاپانی شاعر اور ناقد کا زوسا تو کے مطابق اس وقت گینڈیشی سب سے مقبول صنف اظہار ہے۔ جس کے ہر سال لگ بھگ نو سو جرائد شائع ہوتے ہیں۔ دوسرے نمبر پر ہائیکو ہے، جس

کے سات سو اور تنکا کے لگ بھگ چھ سو جرائد ہر سال شائع ہوتے ہیں۔ لیکن مقبولیت بھی کوئی پیمانہ نہیں۔ اہمیت کے اعتبار سے دیکھیں تو پتہ چلتا ہے کہ ہائیکو کی صنف پیشہ ور شعراء کے ہاں بہت کم دیکھنے کو ملتی ہے۔ ہائیکو کے زیادہ تر شعراء کسان، انجینیر، اساتذہ اور گھریلو خواتین ہیں۔ جاپان کے بڑے ادبی جرائد میں گینڈیشی (نظم آزاد) اور اخبارات کے ہفتے وار ایڈیشنوں میں ہائیکو اور تنکا جگہ پاتی ہیں۔

جاپان ثقافتی مرکز کے شائع کردہ اُردو ہائیکو کے تین مجموعے بنور دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہائیکو کا انتخاب کرتے وقت تین مصرعوں پر مشتمل ہائیکو ہی کا انتخاب کیا گیا۔ یعنی ہائیکو کے انتخاب میں کلاسیکی معتب فکر کو فوجیت دی گئی۔ جب کہ جاپان میں چار اور پانچ مصرعوں پر مشتمل ہائیکو بھی لکھی گئی

دوسری بات یہ کہ ان تین مصرعوں پر مشتمل معتوب ہائیکو سے یہ قطعاً طے نہیں ہوا کہ لازمی طور پر ہائیکو کے پہلے دوسرے میں سات اور تیسرے میں پانچ صوتی آہنگ ہوتے ہیں۔ پھر یہ بات ہم نے کیسے طے کر لی کہ ہائیکو کا پہلا اور تیسرا مصرعہ برابر اور درمیانہ مصرعہ بقدر دو صوتی آہنگ ان سے بڑا ہوتا ہے؟

جاپان کے اکثر ہائیکو شعراء کے ہاں تین مصرعے اس ترتیب سے مختلف صوتی آہنگ کے بھی دیکھے جاسکتے ہیں بعض شعراء کے ہاں پہلا مصرعہ دوسرے اور تیسرے مصرعے سے طویل ہے اور کہیں تینوں مصرعے برابر یعنی ہم وزن۔ یہی نہیں بلکہ بعض شعراء نے تو اٹھارہ تا بیس صوتی آہنگ بھی برتے ہیں۔ یوں یہ بات طے ہے کہ قدیم اور جدید جاپانی ہائیکو میں ہیئت کی سطح پر کوئی چیز مشترک نہیں جس سے اُردو ہائیکو شعراء کے لیے کوئی اصول سازی ممکن ہو۔

اب آئیے اس اہم معاملے کی طرف، جسے اُردو کے نظریہ ساز ہائیکو شاعر ڈاکٹر محمد امین نے بھی تسلیم کیا ہے کہ کلاسیکی مکتب فکر کے مقابلے میں جاپانی شاعر اور ناقد ہے کی گودوں نے چار مصرعوں کی ہائیکو کو رواج دیا جو پانچ، پانچ، تین پانچ (۵-۳-۵) کی ترتیب میں اٹھارہ صوتی آہنگ کی حامل ہائیکو تھی۔^۲

یوں یہ معاملہ یہیں پر ختم نہیں ہو جاتا بلکہ ہیئت کی سطح پر ہے کی گود کی اس بنیاد کے بعد

نری درس سے متاثر ہو کر جاپان کے نئے شعراء نے جو ہائیکو لکھیں وہ پانچ مصرعوں تک چل گئی اور صوتی آہنگ بھی مرضی سے چنے گئے۔

اس صورت حالات میں ہمارے ناقدین کا دھوکہ کے ساتھ یہ کہنا کہ یہ محض تین مصرعوں کی صنف اظہار ہے، قطعاً درست نہیں۔ اسی طرح یہ بھی کس نے طے کیا کہ ہائیکو محض اس پر مشتمل ہوتی ہے، یا یہ کہ ہائیکو کا اختتام ہر صورت اس پر ہونا چاہیے؟ جاپان سے اس کی مثال پیش نہیں کی جاسکتی۔ ہائیکو کا اختتام رسم، فعل یا حرف پر ہو سکتا۔ یعنی طے کی کوئی بھی صورت اختتام پر برقی جاسکتی ہے۔

اب آئیے ہائیکو کے اردو میں طین، آواز کی طرف ہمارے محققین اور ناقدین کی تحریریں میں یہ غلط فہمی جڑیں کر چکی ہے کہ اردو میں طین زاد ہائیکو کے اولین نمونے بھارت کے نظم گو شاعر قاضی سلیم نے تحریک دہلی بابت جولائی ۱۹۶۶ء میں پیش کیے۔ نئے ہاتھوں قاضی سلیم کے ہائیکو بھی دیکھتے ہیں:

①
آج تم = فاعلین = ۳
میری یادوں کا اثاثہ ہو = فاعلاتن فعلاتن م = ۹
مٹی فصل کا مالک ہوں میں = فاعلاتن فعلاتن فعلن = ۹

②
عکس جو ڈوب گیا = فاعلاتن فعلن = ۷
آئینوں میں نہیں = فاعلاتن فعل = ۶
آنکھوں میں اتر کر دیکھو = لاتن فعلاتن فعلن = ۸

(قاضی سلیم)

یاد رکھنے کی بات ہے کہ ہمارے ہاں قاضی سلیم (۱۹۶۶ء) سے بھی پندرہ برس قبل سید احمد اعجاز ہمایوں لاہور بابت جولائی ۱۹۴۱ء میں اردو کے پہلے ہائیکو نگار شاعر کے طور پر سامنے آئے۔ ہمایوں کے اس شمارے میں ان کی دو ہائیکو شائع ہوئیں۔ جن میں سے ایک اخوذ اور دوسری طین زاد ہے۔ البتہ اس وقت تک ہائیکو سے مخصوص اوزان زبحور یا سیلیل کا نظام ان پر واضح نہ تھا۔ یہی

صورتِ ماضیِ سلیم کی مندرجہ بالا دونوں ہائیکو میں بھی دیکھی جاسکتی ہے، اب ملاحظہ ہو سعید احمد اعجاز کی ہائیکو :

جھوٹا دل

پوچھا یہ دل سے میں نے گزرتی ہے کس طرح ؟
اور دل نے یہ کہا : ”شاداب سیبِ سرخ جو ہستاں میں جس طرح“
لیکن یہ جھوٹ تھا
(ماخوذ، سعید احمد اعجاز)

بیگانگی

پُرا لیتا ہے آنکھیں
مرے غم سے تبسم
گزر جاتے ہو یونہی مرے نزدیک سے تم
(طبعاذ، سعید احمد اعجاز)

درحقیقت ہمارے ہاں ہائیکو کا چرچا اُس وقت ہوا جب جنوری ۱۹۷۶ء میں شاہد احمد دہلوی نے ماہنامہ ساقی دہلی کا جاپان نمبر شائع کیا۔ اُردو میں ہائیکو کے اولین مآخذین کے طور پر منصور احمد اور فضل حق قریشی کے نام نمایاں تر ہیں۔ گو اُس دور میں نیاز فتحپوری اور کلیم الدین احمد نے بھی ہائیکو کو سراہا۔

منصور احمد نے ہائیکو کا تعارف کرواتے ہوئے لکھا:
”ہاگو (ہائیکو) نظمیں دُنیا بھر میں سب سے چھوٹی نظمیں ہیں۔ ان میں الفاظ کی بھرمار نہیں ہوتی۔ سترہ ارکان کے تین مصرعوں پر نظم ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن پڑھنے والے کے لیے بین السطور میں تختل کا ایک ذقن پنہاں ہوتا ہے۔“^۵

فضل حق قریشی نے ہیئت پر بات کرتے ہوئے بتایا ،
 ”اس لفظ کے صرف تین حصے جوتے ہیں اور تینوں حصوں نے
 مردوں کی کل تعداد سترہ مقرر ہے یعنی پہلے میں پانچ دوسرے میں
 سات اور تیسرے میں چھ پانچ“۔

اردو میں ہائیکو کی صنف کو ترجمے کی معرفت متعارف کروانے میں حمید نظامی بانی نواسے
 وقت گردپ) کو ادائیت حاصل ہے۔ حمید نظامی نے ہائیکو کی ابتدا ۱۹۵۰ء کے آخر ۵۹ء
 اور ۶۰ء پر ”جاپانی“ کے عنوان سے سات ترجمہ شدہ ہائیکو شاعریوں کی اشاعت کی غرض
 سے تراجم منایا کرتے وقت حمید نظامی نے جس ”مذہب“ کی یا بے ی نہیں کی بہت غلطی نہ کی
 ترجمہ کردہ ہائیکو کو کتابت کرتے وقت کاتب نے یہ کارزاری دکھائی ہو یا حمید نظامی کی ترجمہ کردہ ہائیکو
 کلاسیکی ہیئت کی حامل نہ ہوں لیکن یہ ہیں ہائیکو اس لیے کہ جن شعراء کے تراجم پیش کیے گئے ہیں
 وہ ہائیکو شعراء ہیں

ایک سوال

تم تنہا خزاں کے پہاڑ کو کیسے عبور کر سکو گی ؟
 وہ تو اس وقت بھی بڑا دشوار گزار تھا
 جب ہم دونوں اکٹھے وہاں گئے تھے
 امی نیا شہ حمید نظامی

میری محبت

میری محبت اُس گھاس کی طرح ہے جو پہاڑ کی گہرائیوں میں پوشیدہ ہے
 اگرچہ یہ روز بروز بڑھ رہی ہے لیکن کسی کو اس کا علم نہیں
 (حاکم شہر حمید نظامی)

گلِ لازوال

دنیا میں صرف انسان کا دل ہی ایک ایسا پھول ہے
جو کبھی نہیں مرجھائے گا
(اکا کن شو / حمید نظامی)

وہ صبح

میں جانتا ہوں کہ دن بہت جلد ختم ہو جائے گا
اور رات واپس آجائے گی
اس کے باوجود مجھے اُس صبح سے کتنی نفرت ہے جو
مجھے یہاں سے پلے جانے کا حکم دے گی
(ہیا کون شو / حمید نظامی)



اے تیزی سے گرنے والی شبِ نیم !
کیا میں اس ذلیل زندگی کو تجھ سے دھو سکتا ہوں؟
(بانو / حمید نظامی)



اے جھینگڑا!
تیری مسرور آواز سے
کسی کو شک بھی نہیں گزر سکتا کہ تو بہت جلد مرجھائے گا
(بانو / حمید نظامی)

حمید نظامی کی ترجمہ شدہ درج بالا ہائیکو اگر ہیئت کی سلیج پر کسی خاص منتخب شکر کی
 ادا کمال نہیں دے رہیں تو اس کی ایک وجہ یہ بھی ممکن ہے کہ جاپانی تراجم میں ہائیکو ایک
 بر لائن مصرعے کی صورت لکھنے کا رواج بھی رہا ہے۔ بہت ممکن ہے کہ اصل جاپانی متن انگریزی
 نہ صرف حمید نظامی کے سامنے ایک طویل لائن میں آیا ہو۔

اپریل ۱۹۳۸ء میں ہائیکو کو ترجمے کی معرفت متعارف کروانے کے بعد حمید نظامی نے دیکھے
 بیٹے کے ساتھ ہائیکو کے متعدد ترجمے کیے۔



جب یہ امر واقع ہے

کوہ ذی روج

بالآخر موت کا شکار ہوگا

تو جب تک دم میں دم ہے

آؤ ہم پیش کریں

(نام ندارد/ حمید نظامی۔ ہائیکو، جنوری ۱۹۴۰ء)

محبوبے

تم بادلوں میں چمکنے والی

بجلی کے مانند ہو!

نبہ میں تمہیں دکھیتی ہوں تو سہم جاتی ہوں

اور اگر نہ دیکھوں تو اُداس رہتی ہوں

(نام ندارد/ حمید نظامی۔ ہائیکو، مارچ ۱۹۴۰ء)

پہلی بار یہ ترجمہ بغیر عنوان کے شائع ہوا تھا۔ عنوان کے ساتھ اسی ترجمے کو ہائیکو دہلی بابت جون

۱۹۴۰ء، صفحہ ۴۵۰ پر ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔



اے کاشش! میرے بعد
آنے والی نسلیں
ہرگز ہرگز عشق کے دام میں
گرفتار نہ ہوں
آہ! میری محبت کا انجام

(نام ندارد/حمید نظامی - ہائیوں، مارچ ۱۹۴۰ء، صفحہ ۲۳۱)



یہ خواب کی ملاقاتیں
کتنی یاس انگیز ہیں
جب دفعتاً بیدار ہو کر
میں ادھر ادھر دیکھتا ہوں
تو کچھ بھی نظر نہیں آتا



اگرچہ تم مجھ سے
پروں ملے تھے
اور کل اور آج بھی
تاہم میں تم سے کل پھر
ملنا چاہتا ہوں

(نام ندارد/حمید نظامی - ہائیوں، جولائی ۱۹۴۰ء، صفحہ ۴۸۰)

درج بالا تراجم میں بھی ہیئت کی پابندی نہیں کی گئی۔ محض شعری حسن کی ترسیل مقصود ہے۔ اسی طرت ہائیکو کا ایک ترجمہ میراجی سے بھی یادگار ہے :



ہر کلام ستیاں سے لایا

جو ہی کے پھولوں کی ڈال

اور تندہ بھول گیا

یہ تو جوئے اولیت کے معاملات اب اس تصور کو بھی ایک غلط فہمی ہی کہنا چاہیے کہ ہمارے محققین اور ناقدین نے محض بحر متقارب یعنی :

فعلن فعلن فع

فعلن فعلن فعلن فع

فعلن فعلن فع

اور بحر خفیف مدس یعنی : فاعلاتن مفاعن فعلن اکو ہی اُردو ہائیکو کے لیے مناسب کلاسیکی وزن و آہنگ خیال کیا۔

اب اگر ۵-۷-۵ کے صوتی آہنگ ہی برتنے ہیں اور ۱۷ ارکان ہی کی جستجو ہے تو یہی دد بخور کیوں؟ بحر ہرج اور بحر دل کیوں نہ برقی جائے؟
بھارت کے شاعر نادر حمزہ پوری نے اپنے ہائیکو میں بحر ہرج برقی ہے۔ ملاحظہ ہو:

مفاعن فع

مفاعن فاعلن

مفاعن فع

درو پری سی

دش سنوں میں گھری

رواں صدی بھی

| | |
|----------|------------------------------|
| | ۵ — ۴ — ۳ — ۲ — ۱ |
| | د — و — پ — دی — سی |
| ۱۶ ارکان | ۵ — ۴ — ۳ — ۲ — ۱ |
| | و — شا — س — نو — ے — گ — ری |
| | ۵ — ۴ — ۳ — ۲ — ۱ |
| | ر — وا — ص — دی — بی |

ناوک کی اس ہائیکو میں لفظ "دشمنوں" کا نون غنہ، "گھری" کی ہائے مخلوط، "رواں" کا نون غنہ اور بھی "کی ہائے مخلوط تقطیع میں نہیں۔

اب آئیے ان دو شعرا کا بھی کچھ ذکر ہو جائے، جنہیں اردو ہائیکو لکھنے والوں میں اہم شمار کیا جاتا ہے۔ پاکستان کے محسن بھوپالی نے بحر متقارب کو بڑا ہے۔

| | |
|-------------------|-------------------|
| بچھری پھر مل کر | فعلن فعلن فع |
| آخر کب تک رہ سکتی | فعلن فعلن فعلن فع |
| شبنم پتوں پر | فعلن فعلن فع |

| | |
|----------|----------------------------------|
| | ۵ — ۴ — ۳ — ۲ — ۱ |
| | بچ — ڈی — پر — مل — کر |
| ۱۶ ارکان | ۵ — ۴ — ۳ — ۲ — ۱ |
| | ۱۱ — خر — کب — تک — رہ — سک — تی |
| | ۵ — ۴ — ۳ — ۲ — ۱ |
| | شب — نم — پت — تو — پر |

محسن بھوپالی کی اس ہائیکو میں "بچھری" اور "پھر" کی ہائے مخلوط اور "پتوں" کا نون غنہ تقطیع سے خارج ہے جب کہ دوسرے مصرعے میں لفظ "تھی" کی کمی بڑی طرح کھٹکتی ہے۔ اصولاً یہ لائن یوں ہونا چاہیے تھی۔ "آخر کب تک رہ سکتی تھی" اسے جز بیان نہ کہیں، لیکن عسر و ضح کی پابندیاں تو رکاوٹ کھڑی کر ہی رہی ہیں۔

اب دیکھیے بھارت کے نظریہ ساز شاعر کرامت علی کزات کی ایک ہائیکو :

| | |
|----------------|--------------|
| نزدک ہے کیا | فاطیات نع |
| پوچھتی ہے شاوی | فاطیات فاعلن |
| آگہی ہے کیا | فاطیات نع |

| | |
|-------------------------|----------|
| ۱۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵۔ | |
| زن۔ د۔ گی۔ و۔ کا | |
| ۱۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵۔ ۶۔ | ۱۴ ارکان |
| پو۔ پت۔ آ۔ و۔ شا۔ ع۔ ری | |
| ۱۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵۔ ۶۔ ۷۔ | |
| ۱۱۔ گ۔ ہی۔ و۔ کا | |

کزات کی اس ہائیکو میں لفظ ہے، جو تینوں مصرعوں میں موجود ہے، کی ہائے مجہول، پوچھ کی ہائے غلط اور کیا کی ہائے غلط قطع سے باہر ہیں۔

کرامت علی کزات کی اس ہائیکو کو بحر رمل کے سالم و مخدوف و محجوف ارکان سے بھی قطع کر کے دیکھ لیتے ہیں :

| | |
|-------------------------|--------------|
| زن۔ د۔ گی۔ و۔ کا | فاطیات نع |
| پو۔ پت۔ آ۔ و۔ شا۔ ع۔ ری | فاطیات فاعلن |
| ۱۱۔ گ۔ ہی۔ و۔ کا | فاطیات نع |

بحر رمل میں بھی ہائے مجہول، ہائے غلط اور ہائے غلط قطع سے باہر ہیں۔

یہ بات تسلیم کہ ان تینوں شعراء کو رعایت لی سکتی ہے اور ہمارے عرضی نفاذ میں اس نوع کی جھڑپ ملتی آئی ہے اور اس کی اجازت ہے۔ لیکن بات وہی رہی کہ ہم کئی طور پر کامیاب نہیں ہوئے۔

ان مجہوروں کے پیش نظر نزدیک ترین آہنگ کی تلاش میں سرگرداں، ہمارے ایک نوجوان شاعر رفیق سندیلوی نے کارکردن کے مصداق مجھے اپنی دو ہائیکو عطا کیں اور مجھ سے

اس بات کی تائید چاہی کہ اردو ہائیکو کے لیے کیوں نہ یہ بیان مقرر کر لیا جائے:

۱۔ دو حرفی سلیبل الگ الگ ہو۔ اس لیے بھی کہ جاپانی زبان ایک طرح سے ٹیلی گرافک

زبان ہے اور اُس کا منفرد اُفقہ بھی اردو ہائیکو میں برقرار رکھا جائے۔

۲۔ اس اہتمام کے باوجود ۵-۴-۵ ارکان کی ترتیب رہے۔

۳۔ آہنگ بھی نہ ٹوٹنے پائے۔

اب اس بیان پر بھی ان کی عطا کردہ دونوں ہائیکو پرکتے ہیں۔ آپ بھی دیکھیے:

| | |
|---------------------|---------------------|
| ہر ستارے میں | فعلن فعلن فعلن |
| اکثر باتیں جوتی ہیں | فعلن فعلن فعلن فعلن |
| تیرے بارے میں | فعلن فعلن فعلن |

آخر الذکر دونوں دعادی بجا، لیکن ستارے کے لفظ میں تشدید ہے۔ یوں دو دو سلیبل

الگ الگ کیوں کر رہے؟

اب رفیق سندیلوی کی دوسری ہائیکو دیکھیے:

| | |
|-------------------|---------------------|
| بابرکت ہے دن | فعلن فعلن فعلن |
| جانی والے آنگن پر | فعلن فعلن فعلن فعلن |
| بوندوں کی کن من | فعلن فعلن فعلن |

پہلے مصرعے میں پہلے فعلن کی ساؤنڈ "بابر" اور دوسرے فعلن کی ساؤنڈ "کت" بنتی ہے۔ جبکہ لفظ "بابرکت"

نہیں، "بابرکت" ہے۔ اس میں فعلن کا "ن" بھول رہا ہے اور "نو" کی ساؤنڈ دے رہا ہے۔ یعنی ہم یہاں

بھی ناکام ہی رہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ دو حرفی سلیبل الگ الگ رکھا تو جائے لیکن رکھے کون؟

ان ناکامیوں کے بعد آہنگ کے سلسلے میں کیوں نہ جاپانی ہائیکو کے استاد ہاشو سے رجوع

کریں۔ بیٹ کے نظام کے تحت استاد ہاشو کی اصل جاپانی ہائیکو دیکھیے:

| | | | | |
|----|----|------|-----|----|
| کو | م | نو | نا | ک |
| تو | کی | وا | ہتا | گن |
| او | می | نائے | ش | |

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ استاد بائو کی ہر لائن قطع ہوتی ہے۔ یعنی یہ ایک تصور ہی یہاں دو چراگہر کے ہائیکو ایک لائن میں لکھی جاسکتی ہے۔ یقیناً نہیں۔ یا کم از کم استاد بائو ہیں یہی بتاتے ہیں۔

دوسری اہم بات یہ کہ استاد بائو کی اس ہائیکو کا وزن ہے :

فاعلن فعل

فاعلن فعلن

فاعلن فعل

تیسری اہم بات یہ معلوم ہوئی کہ اس ہائیکو میں ارکان تو سترہ ہی ہیں لیکن ہائیکو میں آٹھ الگ نہیں ٹھہرتے۔ سو الگ الگ ارکان رکھنے والی بات بھی دہی نہیں جس طرح کہ ہم تصور کرتے ہیں :

اب دیکھیے ایک اہم جاپانی شاعرہ جی یو کی اصل جاپانی ہائیکو :

| | | | | |
|-----------------|----|-----|----|-----|
| ۔ — — — ۔ — — | ری | سو | بو | کو |
| ۔ — — — — ۔ — — | کا | دو | وا | کیو |
| ۔ — — — ۔ — — | ری | آتا | یو | رے |

اس ہائیکو کا وزن بھی وہی ہے جو استاد بائو کے ہاں ملتا ہے، یعنی :

فاعلن فعل

فاعلن فعلن

فاعلن فعل

ظاہر ہے کہ اسے بھی ایک لائن میں نہیں لکھا جاسکتا۔ ہر مصرع قطع ہوتا ہے۔ استاد بائو اور جی یو، دونوں عظیم ہائیکو نگار و رباعی بالآہنگ کی راہ سمجھتے ہیں، لیکن ہم نے اس سے قبل ادھر بھی توجہ نہیں کی۔

ہمارے پچھے پڑانے ناقدین کے طفیل اب یہ غلط فہمی عام ہے کہ ہائیکو کے موضوع کے اختصاص 'خصوصاً مناظر فطرت کے حوالے' جاپانی شعراء نے زندگی کے جمالیاتی پہلوؤں سے شوقِ لطف اندوزی کے سبب اس طرزِ رجوع کیا۔ سو ہمارے بھولے ہائیکو شعراء نے مناظر فطرت کی بیش کش کا غار مولا سامنے رکھا اور لکھ لکھ کر انبار کر دیے۔

محض موسم کے ذکر اذکار کے حوالے سے بھی جاپانی ہائیکو کے ساتھ رشتہ جوڑنا بھلا ہے۔ لے ناممکن ہے۔ اس لیے کہ ہمارے موسم اپنی آمد اور روانگی سے اُس طور مطلع نہیں کرتے، جس طرح کہ جاپان میں۔ ہمارے ہاں گل و بلبل باہم دیکھنے کو کب ملے؛ ہماری غزل کے روایتی شعراء نے اُن کا ذکر بعینہ یوں کیا جیسے ریاضِ نیر آبادی نے ثمریات کی شاعری کی اور کچھ کر نہیں دیکھی۔ اور جہاں موسم کے بیان میں بھی جعل سازی ختم لے گی، وہاں اس کے پھلنے پھولنے کے امکانات معلوم۔

یاد رکھنے کی بات ہے کہ جاپان کہنہ روایات سے بڑا ہوا ملک ہے۔ اُن کا ہر فرد 'خواہ وہ کسی بھی سماجی مرتبے پر فائز ہو' اپنے صدیوں پڑانے شجرے سے باہر نہیں جھانکتا۔ جاپان کا مذہب شنتو ہے یعنی وہ دیوتاؤں کے راستے کے مسافر ہیں۔ اُن کا یہ سفر صرف اس دنیاوی زندگی تک محدود ہے۔ دوسرے جہاں کا ان کے ہاں کوئی تصور نہیں۔ اس لیے عاقبت سنوارنے کا اُلجھیرا اُن سے کوسوں دور ہے۔

سماجی اور مذہبی سطح پر اُن کی زندگی کا قرینہ ہمارے شب و روز سے یکسر مختلف بلکہ بعض معاملات میں اُلٹ ہے۔ مثلاً اس دنیاوی زندگی میں وہ جواب دہ ہیں "تن نو" کے سامنے جو شہنشاہ ہے اور اس کا حکم رعایا کا مل۔ شہنشاہ 'جو' تن نو" ہے اور آسمانوں تک اس کی بادشاہت قائم و دائم۔

جاپانی لوگ مادر سری اور پدر سری اصولوں سے بہت فاصلے پر جیتے ہیں۔ جب کہ ہند کا باسی دھرتی سے بڑا ہوا ہے اور مسلم، آسمان کی طرف دیکھتے ہوئے دھرتی کو محض اپنی گذرگاہ شمار کرتا ہے۔ جاپان کے ہائیکو شاعر کو زمین اور آسمان کے بیچ میں رہنا ہے اور وہ حافظہ ذات سے منسلک ہے۔ وہ مذہبی اعتبار سے "شنتو" ہے، لیکن گوتم بھٹ کے بیان کردہ زندگی کرنے

نے آٹھ اصول اسے یاد میں۔ لہذا وہ مشاہدہ ذات کی گواہی کو سب سے بڑی گواہی مانتا ہے۔
 دیر ہی 'جیا اور نیک' نامی نئے تین پیانوں پر اس کی ٹل کو پرکھا جاتا ہے۔

اس کے بطور سے جب گواہی ملتی ہے کہ حسن مکمل ہوا اور حسن کا نظارہ کر لیا تو وہ ایک
 نئے کی تاخیر کے بغیر خوشی کر لیتا ہے۔ کچھ یہی سبب ہے کہ اعداد شمار کے اعتبار سے جاپان میں
 دنیا بھر کے مقابلے پر خوشی کا ریمان زیادہ ہے۔ اکثر قریب ہائیکو شعرا، عظیم شستو مندوین شاہی
 مانند ان کی نمایندگی کا فریضہ بھی انجام دیتے رہے۔

اب دورا جاپانی ہائیکو شعرا کا مقابلہ اردو ہائیکو کی نئی صفت میں اولیت کا بہار اپنے سر
 منہ ہوانے کی خواہش میں ہلائی شعرا سے کریں تو کیا نتیجہ نکلے گا؟ ہمارے ہائیکو شعرا میں سے
 کہتے ہیں جو 'کرم یوگ' کی کیفیات سے واقف ہیں؟ اور کون ایسا ہے جو شکرانہ تازہ کے
 کعبے سے سرشار ہے؟

ان کیفیات میں رنگی ہوئی موسمی تبدیلیوں کے حوالے سے بات کرنے سے بے جا جاپانی زبان
 میں کم و بیش پانچ ہزار الفاظ موجود ہیں، جنہیں وہاں کا ہائیکو نگار دھیرج کے ساتھ کات کر
 اپنی ہائیکو مکمل کرتا ہے۔ اب اس کے مقابلے میں اردو زبان کی بے بسی کا اندازہ لگائیے۔

درحقیقت ہائیکو کے باب میں ہمارے شعرا کی کوششیں اکارت اس لیے بھی گنیں کہ انھوں نے
 جاپانی ہائیکو سے مخصوص آہنگ کو ناروا بوجھ گردانا۔ پھر یہ کہ ہمارے کچھ ناقدین اسے باقاعدہ ایک
 شعری صنف مانتے ہیں اور کچھ ٹلاٹی کی طرح کی چیز۔ ہائیکو حقیقی نہیں مفعول ہوتی ہے لیکن ہمارے
 بعض شعرا یہاں بھی کھل کھیلے، یعنی توانی برتے گئے۔ اسی طرح اردو میں بعض ہائیکو مردف ہیں اور
 بعض غیر مردف۔ سب اہم بات یہ کہ جاپانی زبان کا آہنگ شمار کرنے والا تہجی رکن (Syllable)
 ہمارے محروم نے نظم سے یکسر غفلت ہے۔ اردو میں دو کوئی یا اڑھائی رکنی مصرعے شاذ ہی دکھائی
 دیتے ہیں اور یہی معاملہ جاپانی شاعری میں اجماع دکھاتا ہے۔ یوں جاپانی ہائیکو کی نقل کرتے
 ہوئے اردو میں محض پیچیدہ کاری گری ہی ممکن ہے۔ کچھ تان کر ہم جو بھی نتائج سامنے لائیں اسے
 ہائیکو نہیں کہا جاسکتا۔

مختصر یہ کہ ہم نے اس صنف پر بے خبری میں ہاتھ ڈالا یا بہ الفاظ دیگر ہم اس صنف کو

اختیار کرنے کے اہل ہی نہ تھے۔ دوسری زبانوں کی اصناف کے چاؤ کی کوئی نہ کوئی منویت اور جواز ہونا چاہیے۔ کیا ہمارا "امبیا" کسی طور بھی ہائیکو سے کتر دکھائی دیتا ہے؟

ہمارے جعفر طاہر نے "ہفت کشور" میں کتنا زور صرف کیا اور کس درجہ کمال کے کینٹوز رقم کیے۔ لیکن کیا یہ کامیابی ہمارے ہاں برگ و بار لاسکی؟ یہی صورت انگریزی کی شعری صنف لمرک (Limeric) کی ہے آج ملک کے حوالے سے اردو میں نذیر احمد شیخ کے علاوہ کوئی دوسرا نام ہمیں یاد نہیں۔ فرانسیسی صنف سخن ترایلے کو اردو میں لکھنے والے ہمارے بڑے بڑے شعرا تھے لیکن کامیاب نہ ہوئے یا تا دیر اس کے ساتھ نباہ نہ کر سکے۔ احمد یحیٰ قاسمی جیسے بڑے شاعر نے ۴۴-۱۹۴۳ء میں اردو کے اولین ترایلے لکھے، لیکن جلد ہی اس مصنوعی پن سے اکت گئے۔ یہی صورت اردو میں "سانٹ" کی ہے۔ بے دے کر ایک آزاد نظم (غری درس) اردو میں کامیاب شمار کی جاسکتی ہے اور تصدق حسین خالد کو اس ضمن میں اولیت حاصل ہے۔ میکین نظم آزاد کو منوانے کے لیے بھی میراجی، ن۔م۔راشد، مجید امجد، ظہور نظر اور اختر حسین جعفری کے مدد کاٹھ کا شاعر درکار ہے۔

ایزرا پاؤنڈ جیساٹامبو ۱۹۱۰ء میں فٹز جیرالڈ کے تراجم (رباعیات عمر خیام) کی معرفت مشرق کی طرف ٹھکا اور بھگت کبیر کے چند دوہوں کا ترجمہ کرنے کے بعد اُس نے کینٹوز لکھنے کا آغاز کیا تو اس کے کینٹوز (پاؤنڈ کی طویل ترین نظم) جو ہومر کے دزمیہ "اوڈیسی" کے ماڈل پر تخلیق کی گئی، میں "کہت کبیر" کی گونج صاف سنائی دی اور جب اُس نے جاپانی شاعری کے تراجم کیے تو ہائیکو لکھنے کا تجربہ بھی انگریزی میں کیا۔ لیکن کیا اتنا بڑا نامبو، انگریزی میں مشرقی لہجہ یا ہائیکو کو رواج دے پایا؟ پھر یہ ہمارے اپنی سی ٹکی لگائے جانے والے کیا پہتے ہیں؟

حواشی

۱۔ گل صدر برگ، مرتبہ: سوزوکی تاکیشی، مترجم: محمد رئیس علوی، مطبوعہ: دائملو لائف منڈیشن

اوسا کا، جاپان، طبع اول، اپریل ۱۹۸۹ء

مقالہ شامی اور جاپانی لوگ" از کاؤساتو، ترجمہ: جمیل یوسف، مطبوعہ: ادبیات اسلام آباد،
بابت ۱۱ اگست ۱۹۸۷ء

"ٹائیکو کے بارے میں" از جمیل جالبی، ڈاکٹر مطبوعہ: ادبیات اسلام آباد، بابت جنوری تا مارچ
۱۹۸۸ء، صفحہ ۱۱۳

۱۔ "جاپانی ٹائیکو کا ہستی مطالعہ" از محمد امین ڈاکٹر مطبوعہ: "راق لاہور" بابت جولی جولائی
۱۹۸۸ء، صفحہ ۲۹

۲۔ بحوالہ ساقی دہلی، شمارہ جنوری ۱۹۳۶ء، صفحہ ۲۴

۳۔ بحوالہ ساقی دہلی، شمارہ جنوری ۱۹۳۷ء، صفحہ ۱۳۲

تبصرہ

کتاب: خواجہ نظام الدین اولیاء

مصنف: عبد الرحمان مومن

ناشر: قاضی پبلشرز اینڈ ڈسٹری بیوٹرز، نئی دہلی

قیمت: ۱۲۰ روپے، صفحات: ۲۷۰

زیر نظر تصنیف کو سلطان الشائخ خواجہ نظام الدین اولیاء کی سیرت و کمالات پر منظر عام پر آنے والی چند اہم علمی کاوشوں میں شمار کیا جائے گا۔ اس میں مصنف نے خواجہ نظام الدین اولیاء کی تعلیم و ملفوظات اور سیرت و شخصیت کو کتاب و سنت اور آثارِ صحابہ و تابعین کے آئینے میں دیکھنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ اس موضوع پر دستیاب دیگر تحریروں سے جو بات اس تصنیف کو ممتاز کرتی ہے وہ یہ ہے کہ اس میں ہندوستانی مآخذ کے علاوہ پہلی بار دو اہم بیرونی مآخذ سے استفادہ کیا گیا ہے اور وہ ہیں امام عبد اللہ بن مبارک (متوفی ۱۸۱ ہجری) کی کتاب الزہد والرفاق اور شیخ ابو عبد الرحمن اہلبی (متوفی ۴۱۲ ہجری) کی طبقات الصوفیہ۔

مقدمہ اور آٹھ ابواب میں منقسم اس کتاب میں ہندوستان میں سلسلہ چشتیہ کے فروغ، خواجہ نظام الدین اولیاء کے ابتدائی ایام، خواجہ کا طریقہ و عطا و ارشاد ان کی تعلیمات، ملفوظات، سلطان جی کی جامعیت، ممتاز خلفاء و مریدین اور نظامی تعلیم کی عصری معنویت سے بحث کی گئی ہے۔ ان تمام ابواب کو آٹھ سے دس تک مختلف ذیلی عنوانات میں تقسیم کر کے جس مبسوط انداز میں مصنف نے تصوف کی اہمیت اور اہمیت سے بحث کی ہے اس میں ان کی تربیت اور تعلیم کو بڑا دخل ہے۔ وہ سماجی علوم میں تحقیق کے میدان میں معروف مقام تو رکھتے ہی

ہیں۔ اس کے علاوہ انھیں اس دور کی بعض نابھہ روزگار شخصیات کی محنت سے فیض اٹھانے کا ثمر بھی حاصل رہا ہے جن میں مولانا حبیب الرحمن اعظمی نور اللہ مرقدہ اور مولانا شاہ ابوالحسن باہار دہلوی طاب ثراہ کے نام سرفہرست ہیں۔ ان بزرگوں کی محنت و شفقت نے مومن صامب کو فنی مزاج اور جذباتی بنایا ہے۔

مقدمے میں تصوف کے آغاز اور وجہ تسمیہ کے بارے میں مختلف آراء سے گزر کر تصوف کی کتابت و سنت سے مطابقت ثابت کرتے ہوئے مصنف نے تصوف اور اس کی طرف سے عام غلط فہمی کا ازالہ کیا ہے۔ انھوں نے تصوف اور بدعت کے درمیان باریک فرق کو احداث فی الدین اور احداث للہدین کے تصور سے واضح کیا ہے۔ اول الذکر عبارت ہے اسلام میں کسی نئے طریقے کے رائج کرنے سے جبکہ احداث للہدین کی عکاسی اسلام میں کسی اچھے طریقے کو رائج کرنے سے ہوتی ہے اور اسے جائز و تحسن قرار دیا گیا ہے۔

آخری باب میں مصنف نے اس عہد میں دنیا کو درپیش مسائل کی روشنی میں تصوف اور نہایت نظام الدین اولیاء کی تعلیمات کی اہمیت کو اجاگر کیا ہے اور ان تعلیمات کے عملی 'سبب' بنی اور نفسانی پہلوؤں پر بھرپور روشنی ڈالی ہے۔ زبان و بیان میں سنجیدہ اور مسلم انداز اول تا آخر برقرار رکھا گیا ہے۔

کمپوزنگ، طباعت اور ڈائٹل سازی میں ناشر کی خوش ذوقی جھلکتی ہے۔

ہیل احمد فاروقی

کتاب: 'نشور و احدی' شخصیت اور فن

مصنف: محمد ارشد خاں

ناشر: نصرت پبلشرز، لکھنؤ

صفحات: ۳۱۹ قیمت: ۱۵۰ روپے

زیر تبصرہ کتاب دراصل ایک تحقیقی مقالہ ہے جس پر گو کہ پور یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کی ڈگری دی گئی ہے۔

کتاب سات ابواب پر منقسم ہے جس میں نشور صاحب کی شخصیت، حیات اور ان کے فن کا احاطہ کیا گیا ہے۔ نشور صاحب مشرقی یوپی کے ان علمی خاندانوں سے تعلق رکھتے ہیں جنہوں نے 'تراث' تہذیب اور علم فن کی روایتوں کو بہر نفع باقی رکھا ہے۔ مشاعروں کی رونق ان کی وجہ سے زندہ تھی، ان کا انتقال اپنے ساتھ ایک شسترہ اظہار و انداز فن بھی لے گیا۔

ضرورت تھی کہ کسی ادارے سے ان پر تحقیقی کام ہوتا۔ ڈاکٹر ارشد قابل مبارک باد ہیں کہ انہوں نے نشور صاحب جیسے بے نیاز و بے ہمن فن کار پر لکھنے کو ترجیح دی اور وہ بھی ایسے زمانے میں جب لکھنؤ کی چمکن، مراد آباد کے برتن اور فیروز آباد کی شیش گری پر تحقیقی کام زیادہ مفید اور قابل تحسین سمجھا جاتا ہے۔

خود مصنف نے نشور صاحب کی شاعری کے چار دور متعین کیے ہیں۔

پہلا دور ۱۵۳۰ء سے ۱۹۳۰ء تک

دوسرا دور ۱۹۳۰ء سے ۱۹۴۶ء تک

تیسرا دور ۱۹۴۶ء سے ۱۹۵۹ء تک

چوتھا دور ۱۹۵۹ء سے ۱۹۸۲ء تک

انہوں نے ہر دور کی خصوصیات بھی گنوانی ہیں۔ جو ہر دور کے نمایندہ اور مشہور اشعار بھی دیے ہیں، حالانکہ اس انتخاب میں کافی گنجائش تھی پھر بھی اس میں نشور صاحب کے بہت سے وہ اشعار آگئے ہیں جو زبان زد خاص و عام ہیں۔

کتاب کے باب سوم "جدید شاعری کا اجمالی جائزہ" کی چند ان ضرورت نہیں تھی، نشور کے فن نزل گوئی، ان کی نظم نگاری اور ان کی نثر نگاری والے ابواب محنت اور خلوص سے لکھے گئے ہیں، کتابیات انٹرویو اور پھر چند خطوط کے اضافے نے کتاب کو اور وقیع بنا دیا ہے۔

نکات و طباعت نصرت پبلشر کی روایت برقرار رکھے ہوئے ہیں، امید ہے طلباء اور کتب خانے اس کتاب کو خوش آمدید کہیں گے اور یہ کتاب، نشور صاحب پر آئندہ لکھنے والوں کے لیے مددگار ثابت ہوگی۔

شیخ محمد اسامیل

مذہب اسلامی علوم میں ندوۃ المصنفین کی خدمات: ایک مطالعہ

تألیف: عبدالوارث خاں

مترجم: اسلامک بک فاؤنڈیشن، دہلی قیمت: ۱۵۰ روپے

جیسا کہ کتاب کے عنوان سے ظاہر ہے۔ اسلامی علوم میں ندوۃ المصنفین کی خدمات: ایک مطالعہ یہ ایسے ادارے کی تصنیفی و تحقیقی خدمات کے جائزہ پر مبنی ہے جسے اسلامی تحقیق کے میدان میں بطور پرسنگ میل کی حیثیت حاصل رہے گی۔ کتاب کے مولف عبدالوارث خاں نے اس کے مواد کی بنیاد اپنے تحقیقی مقالے کو بنایا ہے جس پر انھیں جامعہ ملیہ اسلامیہ سے پی ایچ ڈی کی ڈگری تفویض کی گئی۔ مولف نے ندوۃ المصنفین کی خدمات کے ضمن میں جو ابواب قائم کیے ہیں وہ ہیں تفسیر، فہم قرآنی، حدیث اور علوم حدیث، تاریخ اسلام، صوفیاء اور تصوف اور دیگر علوم۔ ان ابواب کے علاوہ سول صفحات پر مشتمل ایک باب 'ندوۃ المصنفین کی مختصر تاریخ' کے عنوان سے بھی شامل کتاب ہے جس سے ندوۃ المصنفین کے قیام کے پس منظر اور اس کے اغراض و مقاصد کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔

جب مغرب کی مادی تہذیب اسلام کی روحانی تہذیب کی حریت بن کر ابھری تو نہ صرف بحکیمیت پسندی مالی سطح پر اہل اسلام کے عقیدے و ایمان کو متزلزل کرنے لگی بلکہ تہذیبوں نے اپنی برق پاشیوں سے ان میں سے بیشتر کے ذہنوں کو خیرہ بھی کیا۔ برصغیر ہندو پاک اس تہذیبی یلغار سے بھلا کیسے محفوظ رہ سکتا تھا۔ جہاں سلطنتِ مغلیہ کے زوال نے مسلمانوں کے ایمان، عقیدے کے ساتھ ساتھ ان کی روایات و اقدار پر بھی شب خون مارا تھا۔ آفریں ہے ملت کا درد رکھنے والے اُن بزرگوں پر جنہوں نے قاتلِ قوم کے سامنے ہتھیار ڈالنے اور ان کے اندازِ فکر کو اپنانے کے بجائے خود اپنے ماضی سے اپنے مسائل حل کرنے کا غم کیا۔ گویا مغرب کی تہذیبی اور فکری یورش کا مقابلہ ہمارے اکابرین نے دو منہایج پر کیا۔ ایک کا تعلق دارالعلوم دیوبند، ندوۃ العلماء، لکھنؤ، مظاہر العلوم سہارن پور جیسی دینی درس گاہوں کی تاسیس سے ہے اور دوسرے منہج کا سلسلہ جو اگرچہ زمانی اعتبار سے بعد کے مرحلے کا ہے، علمی مراکز، تحقیقی اور تصنیفی اداروں

کے قیام سے جا ملتا ہے اور اس سلسلے کی حالیہ ترین کڑی ندوۃ المصنفین ہے جس کے بانیان میں مفتی متین الرحمان، مولانا حفظ الرحمن اور مولانا سید احمد اکبر آبادی جیسے رفقاء دارالعلوم دیوبند کا نام سر فہرست ہے۔

مؤلف نے اس بات کا خاص التزام رکھا ہے کہ ہر باب کے تحت شائع کردہ تصانیف کے تعارف و تبصرے کے اختتام پر ندوۃ المصنفین کے ترجمان ماہنامہ برہان میں شائع ہونے والے مضامین کی فہرست زمانی ترتیب سے دے دی جائے۔ اس طریقہ کار نے زیر نظر کتاب کو ایک اچھے توضیحی اشارے کی حیثیت دے دی ہے۔ جداول واث خاں کی یہ پہلی کاوش ماثل موفرت پر تحقیق کرنے والوں کے لیے یقیناً حوالے کا کام دے گی۔

بہیل احمد فاروقی

رسالہ
جامعہ
خصوصی اشاعت

مدیر
شمیم حنفی

نائب مدیر
سہیل احمد فاروقی

مجلس مشاورت

ٹینٹ بنزل محمد احمد زکی (صدر)

پی دی ایس ایم، پی دی ایس ایم، پی دی آرک (ریٹائرڈ)

پروفیسر مسعود حسین

ڈاکٹر سلامت اللہ

پروفیسر مشیر الحسن

پروفیسر مجیب الرحمن

پروفیسر زہانت علی خاں

پروفیسر اختر المصباح

پروفیسر انیس الرحمان

جناب عبداللطیف اعظمی

ادبی معادن : تجمل حسین خاں

خوشنویس : ایم ایم منظر آبادی

جلد نمبر ۹۱

شمارہ نمبر ۶-۱۲

جولائی - دسمبر ۱۹۹۹ء

اس شمارے کی قیمت ۱

(اندرون ملک) ۸۰ روپے

(غیر ملک سے) ۱۵ امریکی ڈالر

سالانہ قیمت :

(اندرون ملک) ۱۰۰ روپے

(غیر ملک سے) ۵۰ امریکی ڈالر

حیاتی کیفیت :

(اندرون ملک) بارہ سو روپے

(غیر ملک سے) ۳۵۰ امریکی ڈالر

رسالہ جامعہ

پتہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز - جامعہ ملیہ اسلامیہ - نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر : عبداللطیف اعظمی • مطبوعہ : برٹن آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریائے گنج، نئی دہلی ۲

ابوالکلام آزاد

ایک شخص، ایک روایت

(پہلی جلد)

شخصیت، مذہبی فکر، تعلیمی فکر

ترتیب

اوار یہ

۷

الف : شخصیت، سوانح - آثار

| | | |
|-----|-----------------------------------|---|
| ۹ | نور شمس کا تہری | مولانا آزاد کی زندگی کا سفر |
| ۳۳ | ابو سلمان شاہ جہاں پوری | مولانا آزاد اور البیرونی |
| ۵۵ | ضیاء الحسن فاروقی | سر سید، ابوالکلام اور ملی گڑھ |
| ۷۵ | آن ہندوین ڈیکس / ترجمہ: منظر بھٹی | آزاد کی زندگی کا ابتدائی دور، سرید کا اثر |
| ۸۶ | مشیر الحسن | آزاد اور محمد علی |
| ۱۰۱ | اعجاز احمد / ترجمہ: مسعود الحق | آزاد کا طریقِ زیست، شغف اور متروک راہیں |
| ۱۲۳ | مشیر الحق / ترجمہ: اختر الوارث | مولانا آزاد، حقائق اور قیاسات |
| ۱۴۸ | اختر الواس | مولانا آزاد، کچھ دستاویزی حقائق |
| ۱۵۸ | سادتہ ذکی | بیگم ابوالکلام آزاد |

ب : مذہبی فنک

| | | |
|-----|------------------|--------------------------|
| ۱۶۶ | اخلاق حسین قاسمی | دور جدید کا داعیِ قرآن |
| ۱۷۷ | زبیر شاداب خاں | مولانا آزاد کا تصورِ دین |

| | | |
|-----|----------------|-------------------------------|
| ۲۰۸ | الطاف احمد خلی | مولانا آزاد کی قرآنی بصیرت |
| ۲۵۶ | اشفاق محمد خاں | مولانا آزاد و مذہب اور مسلمان |

ج: تعلیمی فکر

| | | |
|-----|------------------------|--|
| ۲۶۳ | سلامت اللہ | مولانا آزاد، تعلیمی افکار |
| ۲۶۲ | عبد اللہ دلی بخش قادری | مولانا آزاد کا نظریہ تعلیم |
| ۲۸۱ | سعید الدین | مولانا آزاد کا تصور تعلیم |
| ۲۹۳ | اشفاق احمد عارفی | مولانا آزاد کا نظریہ تعلیم پسندی اور مذہبی تعلیم |

اداسی

ہندوستانی تہذیب کی جو دایت گیارہویں صدی سے لے کر بیسویں صدی عیسوی تک نے پائی ہے
 پر پھیلی ہوئی ہے، اس کے فکری حوالوں میں ایک اہم حوالہ مولانا ابوالکلام آزاد کی شخصیت ہے۔ یہ شخصیت اپنی شکل
 اور ارتقا کے ہر دور میں متنازعہ رہی۔ اس کی بات جو، ایسے عالم کی گئیں ان کی فوجیوں کے اختلافات قطع نظر
 کم سے کم اتنا ضرور کہا جاسکتا ہے کہ یہ شخصیت ایک غیر معمولی انسان کی تھی۔ اپنی بعیرت کی گہرائی اور شعور
 کی وسعت کے لحاظ سے مولانا اپنے زمانے میں بے مثال تھے۔ ان کی شخصیت کا سب سے بڑا وصف ان کی طبیعت کا
 ٹھہراؤ، ان کا عمل اور توازن تھا۔ انتہا پسند راویوں کی باتیں میں بھی انھوں نے ضبط کا دامن اتھ سے نہ چھوڑا۔
 ہمیشہ اپنی وضع پر قائم رہے۔ جذبات کا وہ راستہ بھی اختیار نہیں کیا جس نے ہندی مسلمانوں کی زندگی میں طرح
 طرح کی مشکلات پیدا کی ہیں۔ ہماری اجتماعی تاریخ میں ایسے کئی موڑ آئے جہاں اچھے اچھوں کے لیے جو ہندی سے
 کام لینا اور جذبات کے سیل سے اپنے آپ کو بچائے رکھنا ممکن نہ ہو سکا۔ ظاہر ہے کہ مولانا کے تمام فیصلے مسیح
 نہیں تھے چنانچہ اپنی کوتاہیوں کا احساس خود انھیں بھی ہوا۔ لیکن کبھی کبھی اپنے آمازوں کی غلطی کے باوجود مولانا
 نے اپنے کسی عمل کا ناقص جواز دھونڈنے یا اپنی غرضوں پر پردہ ڈالنے کی کوشش نہیں کی۔ ان میں مہر کی بے پناہ
 طاقت تھا چنانچہ یہ پایہ بعض دوستوں پر اعتماد کے ٹوٹنے سے بھی جھٹکا نہیں۔ سوچ کوثر میں مولانا کی سیاسی اور
 فکری زندگی کا ماحولہ کرنے کے بعد شیخ اکرام اس نتیجے تک پہنچے تھے کہ "مولانا کو خدا نے غیر معمولی قابلیت، جرات،
 فہم اور ذہانت سے بہرہ ور کیا تھا اور انھوں نے ہماری فکری اور سیاسی زندگی پر گہرا اثر ڈالا۔ اپنے مخالفوں کا
 نقطہ نظر سمجھنے میں ان سے شاید غلطیاں ہوئیں۔ لیکن یہ ماننا پڑتا ہے کہ اختلاف کی حالت میں بھی وہ ایک
 بلند اخلاقی سطح پر قرار رکھتے تھے۔ مولانا عبد الماجد دریا بادی، جو یقیناً ان کے غالی عقیدت مند نہیں، ۱۹۳۸ء
 میں تقسیم ہند کے فوراً بعد جب تلخ سیاسی مباحث کی یاد ابھی تازہ تھی اور مخالفین میں خان عبد الغفار خاں
 کے صاحبزادے خان عبد الغنی شامل تھے، ایک محبت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "اپنے مخالفین، خصوصاً
 مسلم لیگ کے لیے لگہ شکوہ کا شائبہ بھی زبان پر نہیں۔ سب کا ذکر کیا خوش دلی سے۔ بلکہ پاکستان کے حق میں

بجائے شکایت و نسات، طنز و تعریض کے اُٹا کلاخیر، اور کچھ اس قسم کے الفاظ کہ اب جب کہ وہ بھی چکا ہے تو ہم سب کی فلاح و بہبود اسی میں ہے کہ وہ طاقت ور بنے۔

مولانا کی کتاب ہماری آزادی (India Wins Freedom) کا مطالعہ ان کے اس ناثر کے پس منظر میں کیا جائے تو ایک عجیب و غریب انسانی ڈرامے سے پردہ اٹھتا ہے۔ اس تناظر میں عزت، فساد، ایسی اور کاروائی کی کیفیتیں آپس میں گڈمڈ ہو گئی ہیں۔ سچ ان تیس صفحات کے جو مولانا نے مہربند اور محفوظ کر دیا ہے، راقم الحروف کو اس پوری کتاب کے ترجمے کے دوران (اور سینٹ لوئس میں پبلشرز کے لیے) یہ احساس بھی ہوا کہ مولانا کے بارے میں اب وہ دُصند بھٹتی جا رہی ہے جو مولانا کے عہد کی اجتماعی صورت حال نے پیدا کی تھی۔ پچھلے کئی برسوں میں بہت سے نئے حقائق سامنے آئے ہیں اور آزادی کی کہانی میں کئی نئے ابواب کا اضافہ ہوا ہے۔ ہندوستان اور پاکستان دونوں ملکوں میں مولانا کی دور بینی، ان کی درائی، ان کے تہذیبی اور تاریخی تصورات کی سمجھ کا ایک نیا زاویہ رونما ہوا ہے۔ مولانا کے مخالفین اور مقررین اب اپنی راہوں پر پھر سے نظر ڈالنے لگے ہیں۔

رسالہ جاسم کی اس خصوصی اشاعت کو آزاد فہمی کی ایک نئی سطح تک رسائی کی کوشش کہا جاسکتا ہے۔ جہاں مدلل مداحی، اور نخبش و خندہ ہائے بجا، دونوں سے احتراز کیا گیا ہے۔ حسب سابق اس نمبر کی تیاری میں بھی ہمیں اپنے رفیقوں، جناب فہر حسن زبیری، ڈاکٹر جمال حسین خان، جناب اشہد عالم سے مدد ملی ہے۔ ہمیں یہ نمبر دو حصوں میں تقسیم کرنا پڑا۔ مضامین کے تنوع اور اس شمارے کے حجم کی وجہ سے یہ فیصلہ ناگزیر تھا۔ ہم رسالہ جاسم کے قارئین کا شکریہ ادا کرتے ہیں اور چلتے چلتے یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ آزاد نمبر کے دوسرے حصے کی اشاعت سے وہ تصویر ایک حد تک مکمل ہو جائے گی جس کا ایک نام تمام خاک پر پلے تھے کے مضامین سے آپ کے ذہن میں بھی مرتب ہوا ہوگا۔

نسیم حنفی

مولانا آزاد کی زندگی کا سفر

شورش کاشمیری

چہرہ مہر

قد طویل، ذلیل، متوسط القامت، اکبر ابدی، نازک الجثہ، سرخ و سپید رنگ، بڑی بڑی آنکھیں، متحرک اور روشن، آخری عمر میں رنگ دار عینک کے شیشے ان کا غلات تھے، اس طرح پیشانی کی شکنوں اور آنکھوں کی لہروں سے پتہ چلا مشکل تھا کہ ان کے ذہنی پس منظر میں کیا ہے؟ جیسرہ ہمتی، 'ڈاڑھی بچی' آواز میں جمال و جلال، عجم کے حسن طبیعت اور عرب کے سوز و دروں کی تصویر طبیعت، بانہ و بہار، فطرت کم آمیز، مزاج میں سلطنت، عوام سے بے نیاز، ان سے ملنا جوئے شیر لانے سے کم نہ تھا۔ اس حد تک خلوت پسند کہ تنہا آئے اور تنہا چلے گئے، فقر و استغنا کے پیکر اور صبر جمیل کا مجسمہ، کئی کئی دن ہمارے شرف ملاقات سے محروم رہتے، گفتگو کے بادشاہ، علم کے بحر، ایدہ انار خطابت کے شہسوار، علم کے ایسے دھنی کہ یہ قول رشید احمد صدیقی الفاظ کو ربوبیت و نبوت کا جامہ پہنائیتے اور دماغ سوچنے کے بجائے پوجنے کی طرف چلا جاتا۔ اردو زبان کے سب سے بڑے خطیب (Orator) لیکن مجھوں سے نفور، سفر کے ولادہ، سیاست دانوں میں جعفری، حافظہ بے پناہ کتابوں کے درست مطالعے کے محزون، قرن اول کے ذوق دماغ مسلمانوں کی تصویر عریب، بینی اور عیب جینی سے متنفر، قرآن کے مفسر، کلام اللہ پر بقول حسن نغای اتنا عبور کہ مصر و شام کے علمائے جدید بھی اس گہرائی اور گیرائی تک پہنچنے سے معذور، آزادی کی جدوجہد کے سالار، گمشدہ اسلات کی یادگار، مستقبل کے باطن

چال میں طنطنہ، ڈھال بہہ، بولتے تو پھول بھڑتے، مطالب کے فرشتے پر الفاظ کا رقص، چاروں طرف سحر پھیل جاتا۔ وجدان بھرنے لگے، ساعت موتی روتی۔ ۱۸۵۷ء کی خونخواری کے بعد ۱۹۱۰ء میں اسلام کی پہلی آواز جس نے مسلمانوں کی ہلکوں سے خندیں اُتاریں اور ان کے کانوں کا بھوم بن گئی، ان کے دلوں کا بھینہ اور ان کے دماغوں کا سفینہ ہو گئی، لیکن یہ بھی واقعہ ہے کہ ہندوستان مسلمانوں کی دو عظیم ہستیوں میں ایک اقبال تھا جو بے بصر عقیدت کی بھیمنٹ ہو گیا۔ دوسرا ابوالکلا تھا جو حصول آزادی کے آخری ایام میں مسلمانوں کی غضب ناک نفرت کا شکار رہا۔ حدودِ دکن کے مسلمان نے اپنی ہر زبان میں اس کو گالی دی۔

وہ اُردو زبان کا سب سے بڑا خطیب، سب سے بڑا ادیب اور سب سے بڑا سیاست دار تھا۔ لیکن ڈاکٹر ذاکر حسین کے الفاظ میں اُردو زبان کی ایسی کوئی گالی نہ تھی جو مسلمانوں نے اپنے اس سب سے بڑے عین کو نہ دی ہو، وہ گالیاں کھاتا اور دُعا دیتا رہا۔

مولود و ماند

مولانا کے والد ہندوستان آئے تو ابوالکلام چھ سات برس کے تھے۔ وہ پہلے بمبئی میں پھر۔ جہاں ان کے والد نے پریل میں زمین کا ایک ٹکڑا لے کر مسجد بنوائی۔ اس کے ساتھ ایک بہت بڑا خام احاطہ تھا، وہاں اقامتی ٹیٹ بنواتا چاہتے تھے لیکن کچھ عرصے بعد کلکتہ چلے گئے۔ کنگ اسٹریٹ میں کرائے کا مکان لے کر رہنے لگے اور وہیں ۱۹۰۸ء میں انتقال کیا۔ اس طرح بمبئی کی جائیداد کا پلاؤ چوٹ ہو گیا پھر کچھ محسوس نہ ہو سکا۔ اس جائیداد کا حشر کیا ہوا؟

مولانا آزاد نے اہلال نکالا تو ۲۵ برس لین نکلتے ہی میں دفتر اور مکان کرائے پر لیا۔ وہ چھ دیا تو بانی گنج سرگھر روڈ میں اُٹھ آئے، یہ ایک عمدہ جگہ تھا، جب تک مرکزی کابینہ میں شامل ہو کر وہ نہیں آگئے، اسی جگہ میں رہے مولانا طبع آبادی نے ذکرِ آزاد میں لکھا ہے کہ رہن لین کا مکان دوسرا تھا لیکن چھوٹا ہونے کے علاوہ بوسیدہ تھا۔ اوپر کی منزل میں مکانیت کم تھی اور نیچے کی منزل اتنی تیار کہ اور مرطوب تھی کہ ہر وقت پانی رسا کرتا تھا۔ ملاواحدی کھتے ہیں کہ مولانا دہلی میں تھے تو دریا گنج کے علاقے میں ہمدرد دواخانے کے مالک حکیم محمد الحمید کی کوٹھی کرائے پر لے رکھی تھی۔ مولانا کے اجداد کا

وچ پنڈت اور لال کنویں کے ملائے میں رہتے تھے۔ ۱۹۲۳ء سے پہلے حکیم اجل خاں کے ہاں شریف
نزل بیمارہن میں یا ڈاکٹر انصاری کے دلت کدے واقع دریا گنج میں ٹھہرتے تھے۔ ۱۹۲۳ء کے بعد
اسٹ علی سے تعلق خاطر ہوا تو ان کے ہاں کوچہ چلاں میں ٹھہرنے لگے۔ ہسپتال اہل کے ممبر کی
بیشیت سے وڈ سولیس نیو دہلی چلے گئے تو وہاں قیام کیا۔

جنوری ۱۹۴۷ء میں ہندوستان کے وزیر تعلیم ہوئے تو سرکاری بنگلہ مل گئی، پہلے ۲۲
برتھوی راج روڈ پھر ۱۵ اکبر روڈ اور آخر میں ۴ گنگ ایڈورڈ روڈ پر رہتے تھے، وہیں وفات پائی،
اور جامع مسجد لال قلعہ کے مابین سرمد شہید کی اور مولانا شوکت علی کی قبر سے کوئی سو گز کے فاصلے پر
پارک میں دفن کیے گئے، حرا دکھلا ہے، لیکن اس کے اوپر سنگی گنبد کا طوطہ ہے اور چاروں طرف پانی
نی جدولیں اور سبزے کی روشیں ہیں۔

مولانا غلام رسول ہرنے اپنے نام مولانا کے خطوط اور اپنی کتاب غالب کے بارے میں
مولانا کی بعض تحریرات کو نقش آزاد کے نام سے شائع کیا ہے۔ اس میں شاہجہاں آباد کے چند مناظر
کے تحت صفحہ ۳۰۶ پر تحریر ذیل ہے۔ (انجلیس)

”لال قلعہ اور جامع مسجد کے درمیان اب جو میدان ہے یہاں دہلی کے
سب سے زیادہ گنجان محلے آباد تھے، قلعہ کے لاہوری دروازہ سے جات
مسجد کی طرف آدو بازار تھا۔ خانم بازار بھی اسی طرف تھا، اسی حصے
میں امرا کی بڑی بڑی حویلیاں تھیں، منشی ذکاء اللہ کا آبائی مکان قلعہ
اور مسجد کے درمیان ہی حصے میں تھا، اس سارے علاقے کو انگریزوں نے
ایک ایک بارود سے اڑا کر بچتی آنکھوں دیراز کر دیا تھا۔“
مولانا آزاد کی آخری آرامگاہ ٹھیک اسی جگہ ہے۔

اے خاک پاک خاطر مہمان نگاہ دار
کین نور چشم است کہ در بر کشیدہ

خوراک

میلج آبادی نے ذکرِ آزاد (ص ۳۶۹ تا ۳۷۱) میں لکھا ہے:

”مولانا اپنے عموالات میں وقت کے بڑے پابند تھے، خصوصاً کھانے اور سونے کے اوقات میں غفل پڑنا گوارا نہ تھا۔ میری رفاقت کے زمانے میں ان کی خوراک بچنے کے لحاظ سے کم نہیں زیادہ کہی جاسکتی تھی، آخری دور میں غذائیت کم ہوگئی، دوپہر کا کھانا موقوف ہو گیا۔ ڈھائی تین بجے چائے اور بکاسا ناشتہ رہ گیا تھا۔ صبح تین چار بجے ضرور جاگ جاتے تھے، ناشتہ کرتے اور مرغ کی بخنی پیتے تھے، سات بجے پھر چائے اور ناشتہ ہوتا۔ عام طور پر گوشت، مکھن اور بسکٹ ہوتے۔ مولانا کے سسرال کالن سٹریٹ میں تھے، بسکٹ اسی ملائے میں بنتے اور آتے تھے۔ چائے بھی پیٹن کی اور کبھی بروک بانڈ ہوتی۔ عموماً خود بناتے تھے، گیارہ بجے دوپہر کا کھانا کھاتے، دسترخوان پر چاول، سالن، بھاجی اور دال ہوتی۔ مٹھاس سے رغبت نہ تھی۔ لیکن سر کے کے اچار کا شوق تھا۔ ہر کھانے میں سر کے میں گلی ہوئی پیاز اور ادراک وغیرہ موجود ہوتی۔ اس کے علاوہ کڑے تیل میں اٹھا ہوا آم، سیم یا آول کا اچار پسند کرتے تھے۔ کھانے کے بعد قیلول ضروری تھا۔ دو ڈھائی بجے اٹھ جاتے، چائے پیتے۔ سہ پہر کی اس چائے میں بسکٹوں کے علاوہ پھل خصوصاً کیلے ہوتے۔ رات کا کھانا جلد کھا کر دس بجے سو جاتے کھانا دہی دن کے کھانے کی طرح ہوتا، رات صرف روٹی کھاتے تھے، انواعِ اقسام کے کھانوں کا شوق نہ تھا۔ چوڑپن سے نفرت تھی، سادہ غذا کھاتے، جو کچھ سامنے آجاتا خوشی خوشی سے کھاتے، کبھی کسی کھانے کی تعریف یا مذمت

ۛ۔ میلج آبادی لکھتے ہیں مولانا کے ہاں تقریباً دس برس پہلے لیکن باہمی روابط کی عمر ۳۷ سال تھی۔

دکرتے۔ اپنے باورچیل سے بھی کسی زحمت میں مبتلا نہ ہوتے۔ ایک باورچی
ایسا تھا کہ جو ترکاری ایک دفعہ لے آتا وہی روز لاتا اور دونو وقت
پکاتا ٹوکو تو اپنی مہارت میں دیا کھیاں دیتا۔ ایک دوسرا باورچی اپنے
ہی ڈھنگ کا تھا۔ کھانے میں یا تو نمک ہی نمک یا پھر سرسے سے نمک
غائب اور دونو حالتوں میں جواز موجود۔ ایک دفعہ مونگیر سے باورچی منگوایا
لیکن وہ کھانے پکانے میں کورا تھا۔

۷۱۱-۱۹۲۳ء میں مالی مشکلات شباب پر تھیں اور مولانا از حد فاسٹ پسند صاحب ذوق
ازک مزاج 'شاہ خرچ آدمی' تھے کہ جو کچھ جو بہتر سے بہتر اور اعلیٰ سے اعلیٰ جو سگریٹ قیمتی سے قیمتی پیا
کئے تھے یمن ان دنوں میں گھٹیا سے گھٹیا سگریٹ پر قانع تھے، آنکھ کھولی تو سونے کا چہرہ ہاتھ میں تھا۔
طوت روت بھری ہوئی تھی، اب بس ذہنی کوفت میں مبتلا تھے۔ لیکن جمال ہے کوئی خشن جیسی پر
ن ہو یا دوسرے کو ان مشکلات کا احساس ہونے دیا ہو، ایک وضع داری اور خود داری میں ڈھلے ہوئے
نسان تھے۔ اس حالت میں بھی ہشاش بشاش رہتے۔ صلح آبادی لکھتے ہیں،

"ان خشک دنوں میں ان کی بناشت و ظرافت عروج پر تھی۔ دو پہر کا
کھانا مسور، ادھر یا مہنگ کی اُبال ہوئی وال اور چنکے ہوئے چاول
تھے۔ جب دسترخوان اس طرح مسرت خوردہ تھا تو ان کی زبان قسطنط
کھانوں کے فضائل و صفت پر کھلتی اور سامع حیرت انگیز معلومات کے
سمر میں ڈوب جاتا۔ آفت کے ان دنوں میں ایک روز مولانا محمد مسلی
مولانا شریک علی اور مولانا آزاد سبحانی وارد ہوئے، مولانا آزاد سبحانی
تو ان دنوں گاڑھی جی کے چیلے تھے۔ نیچا سر، نیچے پاؤں، ڈاڑھی اور سر کے
بال کچڑی، لنگوٹ بندھا ہوا، مولانا کی فاسٹ پسند طبیعت کے لیے
یہ علیدہ ناگوار تھا لیکن اس وقت وہ یہاں تھے اور مولانا کے لیے ان کی پذیرائی
اخلاق کا لازمہ۔ علی برادران نے تو بلاؤ، زردہ، قورمہ اور اسی طرز کے
دوسرے نوکھات کی فرمائش جڑی۔ آزاد سبحانی نے کہا وہ مہتابی سے

اناج چھوڑنے کا عہد کر چکے ہیں، ہر کوئی ان سے قطعی اعتبار ہے، ان کے بے کباب اور رس گلے منگوائے گئے، ترشائی کبابوں کی ایک بڑی قباب اور دوسرے گلے چٹ کر گئے۔“

اس ہمان نوازی کے لیے ایک پشادری تاجر سے روپیہ قرض منگایا گیا اور صلح آبادی ہی قرض ہے تھے۔ مولانا مدۃ العمر تنگ دست ہی رہے۔ عموماً قرض لے کر گزر بسر کرتے۔ قرض اس قسم کے مقصد مندوں سے لیتے جو قطعاً فریاسی ہوتے۔ قرضہ لٹانے کا جو وعدہ کرتے اس سے ایک آدھ دن اور آدھ نہ ہوتے۔ ایک پنجابی کلکتے میں دودھ کا بیوپار کرتا تھا اس سے بھی تعلق خاطر تھا۔ کئی دفعہ اس سے قرض لیتے لیکن قرضے کی فرمائش کے ساتھ ہی اگلی تاریخوں کا چیک بھیج دیتے۔ لاہور میں ایک نوجوان ثناء اللہ ایکسپریس سینما کے مالک اور مشہور فلساڑ ہیں، ان کے والد کلکتے میں بیوپاری تھے۔ مولانا اپنی ضرورتوں کے لیے ان سے بھی روپیہ منگواتے کبھی سو کبھی دوسو ٹیکس چیک ساتھ بھجوا دیتے۔ ان صاحب نے نیشنل بینک کا ایک چیک کمیشن ہی نہ کرایا وہ آٹو گران کے طور پر کہ اس پر نصف صدی گزر چکی ہے ان کے خاخذ ان میں محفوظ ہے۔ اس کے علاوہ قرض منہ کی معمولی معمولی رقموں کے بہت سے خطوط بھی ان کے پاس ہیں۔

صلح آبادی لکھتے ہیں:

”مولانا صرف سیر چشم اور فیاض تھے بلکہ شجاعت و بہادری کا نمونہ تھے۔ ان میں فقر و فاقہ کا ذرہ برابر خوف نہ تھا، کتنی ہی عسرت جو مہمانوں کی مدارات میں فرق نہ آتا اور کوئی سائل خالی ہاتھ نہ جاتا قرض لیتے بروقت ادائیگی کا انتظام نہ ہوتا تو اپنی قیمتی چیزیں فروخت کر دیتے، بسا اوقات اس طرح اشیاء بیچ کر سالوں کی مدد کرتے۔ اپنی عسرت کے زمانے میں مگر سے باہر نہیں جاتے تھے لیکن جاتے تو کلکتے میں ٹیکسی پر اور کلکتے سے باہر ریل کے فرسٹ کلاس میں سفر کرتے۔“

منشی عبدالقیوم خطاط مراد آباد کے تھے، انھوں نے ترجمان القرآن کی خطاطی کی۔ روزنامہ الجمیۃ دہلی کے آزاد نمبر میں مولانا کے ساتھ اپنے ڈیڑھ سالہ قیام پر لکھتے ہیں کہ وہ مولانا کے ساتھ اکتوبر ۱۹۳۴ء سے مارچ ۱۹۳۶ء تک رہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

”مولانا جس کو ٹھکی میں رہ رہے تھے اس کا نام نہ کرایہ دوسو روپے تھا“
 بالائی منزل میں خود رہتے زیریں منزل ایک ترک عمری بے کسٹ
 دوپے ماہانہ کرایہ پروس رکھی تھی، جہاں ان کی ایک کٹھیری بیوی اور
 دو جوان لڑکیاں رہتی تھیں۔ ان سے جو کرایہ ماہانہ وصول ہوتا وہ ذاتی
 ضرورتوں میں کام آجاتا۔ ملک کو مدتوں سے کرایہ ادا نہیں کر رہے
 تھے مریض کا بارگراں اور بڑی ہی حسرت کا رہ رہا تھا۔ خوراک کا سامان
 آٹا، ذال، چاول، گھی، تیل اور مسالے روزانہ ایک دکان سے قرض آتا
 ہر ماہ اس کا حساب ہوتا۔ ایک بنگالی متفقہ کبھی کبھی اپنے گاؤں سے
 پھرنی چھوٹی زنہ پھلیاں لے آتا، کوٹلی میں ایک خضر ساجھن تھا وہ
 پھلیاں اس میں چھوڑ دی جاتیں، پھر دو تین روز پکال جاتی تھیں، اسی
 طرح ایک اور متفقہ کبھی بکرے کا گوشت دے جاتا اور کبھی مرغی کا اور اس
 طرح گوشت پختا تھا، اندر کوئی خادمہ نہ تھی باہر صرت ایک بنگالی خادم
 سید علی نامی مامور تھا جو بازار سے معمولی سودا سلف لاتا، اس کے علاوہ وہ
 مسجد چائے کے پانی کو جوش دے کر اور پیچھ دیتا یا دال چاول تیار
 کرتا تھا۔ کچھ عرصے بعد مولانا کی خوش دامن کے توسط سے ایک بہاری بیوہ
 آگئیں اور وہ باورچی خانے میں کھانا تیار کر لیتیں۔ کھانا نہایت معمولی تھا۔
 تھکاری میں عموماً تیل استعمال ہوتا، اپنے لیے مولانا خود چائے تیار کرتے تھے۔
 مولانا کے توسلین میں ایک بیگم، ان کی چھوٹی بہن، خوش دامن اور
 ابو نصر کے بیٹے فدا الدین تھے، اس کے علاوہ مولانا کی بڑی ہمیشہ ایک علیلہ
 مکان میں رہتی تھیں لیکن ان کے فیصل بھی مولانا ہی تھے۔

مولانا کے پرائیویٹ سکریٹری محمد اہل خاں آردو ادب علی گڑھ کے ابوالکلام نمبر میں آپ کی گھر بزرگی
 کے زیر عنوان لکھتے ہیں:

۱۔ مولانا صبح کا ذہن کے وقت اٹھتے اور اپنی چائے خود بناتے تھے۔ انھیں

مطلقاً پسند نہ تھا کہ لازم کو مع کاذب کی جانے کے لیے تکلیف دیں۔

۲۔ مصری سگریٹ اور چائے کے فنان ان کے مرغبات میں سے تھے۔

۳۔ صبح اٹھ کے دو نیم برشت اٹھے ایک دو ٹوسٹ اور دو دھکی چائے پی کر کام میں لگ جاتے تھے۔

۴۔ وزارت میں آنے سے پہلے گیا وہ ساڑھے گیارہ بجے دن بہت سادہ کھانا کھاتے۔ کلکتے سے باہر سفر میں ہوتے تو قسطنطنیہ مصر و قیہ میں چائے کی پیالی اور چڈ نیلین بکٹ کافی تھے۔

۵۔ وزارت کے دفوں میں دو پہر کا کھانا اچلی کے دو تلے ہوئے ٹکڑے، خشک، قورمہ والی ترکاری تھا۔ ان دفوں روٹی نہیں کھاتے تھے۔ البتہ رات کے کھانے میں کبھی کبھار روٹی اور چوزے کا سالن کھالیتے، اور سر پہر کو چائے کے ہمراہ بھرے ہوئے موسے ضرور کھاتے، قیلو ضرور فرماتے۔

۶۔ پھلوں سے کوئی رغبت نہ تھی، آخری عمر میں نازنگی کا عرق یا کسی پھل کی دو چار شاخیں سر پہر کے ناشتے میں کھالیتے تھے۔

جہاں تک چائے کا قلعہ ہے مولانا کی چائے نوشی کا ذوق عجب داخلہ میں داسٹ جیسین کے تذکرے سے شامی ہو گیا۔ مولانا اپنی چائے خود ہی تیار کرتے اور قید خانے میں بھی اس کا التزام رکھتے تھے۔

۱۹۵۶ء میں راقم الحروف دہلی گیا تو مولانا نے سر پہر کے کھانے پر یاد فرمایا۔ کچھ اور لوگ بھی تعارف کے لیے مدعو تھے۔ وہ کھانا میزبان سے کم درجے کا تھا۔ مٹر چاول، ارہر کی دال، چھوٹے چھوٹے پھلکے اور قورمہ لیکن بوٹیاں انگلی کی پوروں کے برابر تھیں۔ اضافہ بس اتنا تھا کہ طعام میں انڈے کا طوطہ بھی تھا۔ مولانا نے تین چار حج چاول، آدھا پھلکا اور تھوڑا سا سالن کھایا۔ لیکن طعام کی سادگی پر کلام کی زنجینی اس طرح غالب تھی کہ دل دو مانع سیر ہو رہے تھے۔

پوشاک

مولانا خوش پوش انسان تھے۔ امام الہند کبلا کر بھی ان میں علماء کی جوست سی نہ تھی۔ ان کا لباس شرفاء کا مشرقی لباس تھا۔ اس بارے میں کسی کے مقلد نہ تھے۔ والد کی زندگی میں علماء و مشائخ کا لباس پہنتے تھے۔ خوش منصلا تو ترک کا یورپین لباس شروع کیا۔ حمام کی جگہ ادنیٰ کالی ٹوپی بہت اونچی سخت کالر قمیص کے سخت کف، کھلے گلے کا سیاہ ٹرکس کوٹ، سفید پتلون اور پاؤں میں بوٹ۔ المہلال کے ابتدائی دور تک ہکا حمام باندھتے رہے اور عبادت گاہ کی جگہ شیروانی، کانگریس کے کھدر پہنا شروع کیا تو ابتداء کھدر اور گرمی سے دانے پھل آئے۔ عرصے تک بیمار رہے۔ پھر عادی ہو گئے آخر کھلی قمیص، تنگ پاجامہ، چست شیروانی مستقل لباس ہو گئے۔ کوئی خاص تقریب ہو تو جبر بھی کاندھوں پر ڈال لیتے تھے۔ بعض دفعہ شانوں پر شال رکھتے۔ کچھ دنوں ترک ٹوپی استعمال کی۔ پھر کاپاک پہنا۔ آخر ادنیٰ دیوار کی سیاہ قراصلی کو خاص کر لیا۔ نہایت جامہ زیب تھے۔ جے پوری گرگالی پہنتے یا سلیم شاہی جوتی۔ شادو نادر شوہن لیتے، مذہبی تقریروں میں حمام باندھتے۔ زمانہ وزارت میں یورپ کا سفر کیا تو یورپین لباس کے بہت سے جوڑے ساتھ لے گئے اور وہاں پہنا کرتے تھے۔ ایک دفعہ سخت گرمی میں قراصلی پہن کے بیٹھے تھے پلٹتے نہرو نے کہا ”مولانا اتنی گرمی اور گرم ٹوپی کیا دو آتشہ ہے؟“ کہتے تھے ”میرے بھائی شخص وضع کی پابندی ہے۔“

انتقال کر گئے تو پتہ چلا کہ شیروانیوں ہی میں نہیں قمیصوں اور پاجاموں میں بھی بیڑم لگے ہوئے ہیں۔ ان کی بعض تصویروں سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء کوٹوں کی وضع قطع تبدیل کرتے رہے۔ کبھی مصری، کبھی ترکی، کبھی آبی، آخر میں شیروانی مستقل ہو گئی۔ شروع میں سینک لگاتے تھے۔ پھر سیاہ چنبرہ بڑھایا۔ گریٹ آنکھیں ڈھانپ لیتیں۔

عبادت

مولانا صوم و صلوة کے پابند تھے لیکن اس باب میں ان کا مزاج علماء کی رسمی عبادت سے مختلف تھا۔ وہ صوم و صلوة کو خدا اور انسان کا معاملہ سمجھتے اور اس سلسلے میں عوام کی سند کے قائل نہ تھے۔

ان کے نزدیک اسلام محض نماز و روزہ اور زکوٰۃ و حج ہی کا نام نہیں تھا بلکہ جہاد فی سبیل اللہ بھی اسلام تھا۔ فرماتے :

”ہندوستان میں مشائخ کے خاتما ہی سلسلوں کی بدولت صوم و صلوٰۃ کی رسمی پابندی اسلام کی اساس ہو گئی اور حجرہ نشینی و ”مکشی“ اہل اللہ“ ہونے کی نشانی بن گئی۔ حالانکہ قرآن نماز و روزہ کے علاوہ باطل کے خلاف جہاد و غزوا کا اعلان اور عدل و قسط کا فرمان بھی ہے۔ ہمارے مشائخ مرض سے بچھڑ کر کے اس غلط فہمی کا شکار ہو گئے تھے کہ وہ سجدوں کی آزادی سے اس مغالطے میں ہیں کہ اسلام کو اقتدار حاصل ہے۔“

مولانا کو اپنے اللہ سے جو واسطہ تھا وہ ان کے آخری الفاظ سے ظاہر ہے ”اچھا بھائی خدا حافظ“۔

اول اول رانچی میں نظر بند ہوئے تو وہاں انجمن اسلامیہ کی بناء لڑائی اور اس کی بھارتی میں ایک مدرسہ قائم کیا۔ اس کی عمارت کے لیے کلکتے کے دوستوں کو لکھا اور اس کے کارپردازوں کو گراں قدر عطیات دوائے۔ اسی زمانے میں وہاں صنفی و وہابی کا جھگڑا چل رہا تھا اس کو دفن کرایا۔ عام مسلمان صدر جو غریب تھے ان میں کچھ لوگ ویسی شراب پیج کر متول کہلاتے تھے۔ انھیں اس کا رد بارے توہ کرائی اور دوسرے کام کاج میں لگایا۔ ان کی آمد سے پہلے رانچی کے اس علاقے میں دین کے فرائض کا اتنا پتا نہ تھا۔ مولانا نے سال ہی میں ساری آبادی کو نعیم و صلوٰۃ کی راہ پر لگادیا اور وہ صحیح العقیدہ مسلمان ہو گئے۔“

نظر بندی ختم ہو گئی تو کلکتے میں مدرسہ اسلامیہ قائم کیا۔ اس مدرسے کا افتتاح ۱۳ دسمبر ۱۹۲۱ء کو ہوا۔ مولانا حسین احمد مدنی صدر مدرس مقرر کیے گئے۔ ان دنوں آپ مولانا مدنی کے اقتدار میں نماز پڑھتے تھے۔ جو لوگ آپ کے ساتھ جیل میں رہے ان کی روایت ہے کہ مولانا نماز پابندی سے پڑھتے، البتہ امامت پر راضی نہ ہوتے تھے اور نہ کسی کو عبوساً قسراً قسماً کی طرح نماز پڑھنے کے لیے تنگ کرتے تھے۔

سید محمد ایاس کھٹوری نے اجمیۃ دہلی کے آزاد نمبر میں مولانا کے ”مذہبی رجحانات کی جھلک“ کے زیر عنوان لکھا،

- ۱۔ مولانا اسلام کی پابندی میں انضباط اوقات کا پورا ادا کرتے تھے
- ۲۔ سو بھائیں چند برس کے لیے مصیبت کا تجربہ کیا اور اس میں
بویا تھا مولانا نے مجھے باکرہ بایست کی کہ جب نماز کے لیے جہالت
تیار ہو تو مجھے اطلاع کرو۔ جن نے کہنے سے اب مسائل جوتے مالا مال
کے وقت مجلس چھوڑ دینا کے لئے ادا کرتے آج جاتا تھے
- ۳۔ مولانا قرآن پاک سے کس قدر عشق تھا اس کا ایک واقعہ یہ ہے
کہ جب آپ ۱۹۰۰ء میں دیوبند تشریف لے گئے مولانا حسین امروہی
مفتی کفایت اللہ اور تھانوی مرطوب رفیعہ صاحب تھے۔ ایک طالع
کرم میں کوئی طالب علم قرآن کریم پڑھتا تھا آپ بھی یہی پڑھ رہے تھے۔
اس طالع کرم میں لکھا تھا کہ جو نہیں۔ کوئی ختم ہو گیا تو باقی
رفیعہ نے اس کو اٹھایا پھر اس کو دیا فرمایا دوبارہ پڑھیے۔ ہانی
دیر سنتے رہے اور لوٹنے کے تو بیچہ قرآن سننے۔ آخر کب آگے بڑھیں
میں آنسو بہتے تھے۔

طریق گفتگو

مولانا گفتگو کے لمحہ سی فرماں داتا۔ ہندوستان بھر میں ان سے بڑا گفتگو طراز نہ تھا۔
ان بات ان کی لائبریری بیان ان کا پیش کار اور ان کا مصاحب تھا۔ ان کے سامنے ٹرپ ہزوں کا
خدا گشت رکھلا جاتا۔ دو ستر گفتگو سن ہی نہ سکتے تھے کسی نے بات کی انہوں نے جھول محسوس کیا
نورائتہ سخن کاٹ کے فرماتے میرے بھائی تو آپ یہ کہنا چاہتے ہیں اور جس کی بات جہتی وہ صرت
حیثیت سے دیکھتا اور سوچتا کاش فطرت کا یہ اجازت مجھ میں ہوتا۔

ہندوستان کا کوئی مسلمان ہندو پارسی یا سکھ راہنما ان کے پائے کا گفتگو طراز
نہ تھا سب ان سے مرعوب ہوتے اور ان کے سحر میں بہہ جاتے تھے۔

اہل خال سمجھتے تھے:

”جی چاہتا تھا صبح سے شام تک ان کی شیرینی گفتار اور نمکینی اداسے
ذائقہ ساعت حاصل کرتے رہو۔“

(اردو ادب صفحہ نمبر ۲۰ آزاد نمبر)

ملیح آبادی نے ذکرِ آزاد میں لکھا ہے :

”مولانا سچ از حد زمرہ دل آدمی تھے، طبیعت میں مزاج کوٹ کوٹ
کے بھرا ہوا تھا۔ زیادہ سے زیادہ بے بند اور خشک سے خشک مباحث و
معاہلات کے لیے بھی ان کا ذہن ویسا ہی حاضر تھا جیسا مزاج و مذاق
کے لیے۔ ایک ہی وقت میں مزاج بھی کر سکتے تھے !۔ رنجیدہ گھٹنگو بھی
میں بھی غزالت کی طلیعت چاشنی رہا کرتی تھی۔“

لیکن ان کا مزاج پھکڑا، ابتذال اور طعن نہ تھا۔ وہ مطاہات کے حدود میں رہتے اور نہایت
شستہ و زنتہ مذاق کرتے۔

وزارتی مشن کے زمانے میں سید عطاء اللہ شاہ بخاری دہلی میں تھے، ان کی تقاریر سے فسادات
کا ابتدائی دور رک گیا اور یہ کوئی معمولی چیز نہ تھی۔ ملک فیروز خان نون نے، جی میں کہا تھا کہ پانستان
نہ بنا تو ہم جنگیز خان و ہلاکو خان ہی جا میں گئے۔ شاہ جی نے وہیں ایک بڑے جلسے میں سخت اعتراض
کی اور فرمایا :

”فیروز خان کو شاید اپنے نام کی مناسبت سے جنگیز خاں اور ہلاکو خاں
کے سلمان ہونے کا لگان ہوا ہے۔“

اگلے روز شاہ جی مولانا سے ملے تو مولانا نے ایک موضوع اٹھا کر کئی موضوع پیدا کیے :

وعداے مجھے اس زمین میں

کہ میں نے تجھے آسمان کر دیا

مولانا گھٹنگو کرتے تو الفاظ سلک مروارید ہوتے یا رنگا رنگ پھولوں کا سبدا اور تمام اجزاء

طبی نسخے کی طرح ہوتے۔ شاہ جی سے کہا :

”منا آپ تقریر میں کمال دینے لگے ہو۔“

شاہ جی نے لا حول پڑھا اور کہا: "خدا آپ نے کس نے کہا؟ جس نے
 اہل ہلال پڑھیں، وہ گالی، سے عطا ہے۔"
 مولانا، کوئی ذکر کر رہا تھا کال میں بھٹک پڑی، تعجب ہوا۔
 شاہ جی: "آپ نے اعتبار کیا؟"

مولانا: "اعتبار کا سوال نہیں، معاشرہ ایک خلافت کا زمانہ یاد آگیا، کوئی
 چوبیس بجیں برس پہلے اپنے لاہور میں ہیر وارث شاہ کے چند اشارے سنائے تھے،
 قافیہ تھا جمل، جمل، دل، دل، خیال آیا جو شخص اس سر کے بیہودہ شعر یاد کر سکتا
 ہے وہ شاید نقشے میں گالی بہ گیا ہو۔"

شاہ جی کھٹکھٹا کر ہنس پڑے، ہم اوش پوٹ ہو گئے۔ مولانا کی زبان سے
 پنجابی الفاظ اس طرح نکل رہے تھے گویا قاقم پر سنگ ریزے لڑکھٹ رہے۔
 پروفیسر آل احمد نے اردو ادب کے آئینہ میں ایک تاثر کے عنوان سے لکھا تھا:
 "ساتھ ہی اٹومی کے اجلاس کی صدارت مولانا جی فرماتے تھے، میں نے
 سال کی بہترین غزلوں اور نظموں کا انتخاب منظوری کے لیے پیش کیا اور انعام
 کے لیے اختراعیان کی سفارش کی تو ہنس کے فرمایا: "ان کا نام ہی غلط
 ہے، نظم کیسے ابھی ہوگی۔"

مولانا کئی چیزوں پر لڑکھٹے اور ان سے روکتے تھے مگر اسلوب کلام بے ضرر ہوتا، ان کے لہجے میں
 کوئی آزار نہ تھا۔

معاملات میں صفائی

معاملات میں صفائی رکھنا فرض سمجھتے، اس باب میں سخت متشدد تھے، ہر بات ناپ تول
 کے کرتے، جو کام کرتے رکھ رکھاؤ سے کرتے اور جو قدم اٹھاتے، سینت سینت کے اٹھاتے۔ وہ نہ
 تو افراط و تفریط پسند کرتے اور نہ جوش و غضب کے آدمی تھے۔ وہ زبان کر کے پھرنے والے نہ تھے۔
 لیس دین میں پتے تھے جس سے فرض لیتے اس کو تاریخ مقررہ کا چیک بجاتے، بصورت دیگر جب تک

قرض ادا نہ کر لیتے مضطرب رہتے معلوم ہوتا انھیں کوئی داخلہ بے چینی ہے۔

ہمارے دوست خواجہ صدیق الحسن (گوجرانوالہ کے نوجوان لیڈر) امرت سر کے مجاہد ہیں۔ ان کے والد کلکتے میں شال مرضی کرتے اور کشمیری پادروں کے تاجر تھے۔ وہ بیمار ہو کر امرت سر آئے اور قضا، ابھی سے انتقال کر گئے۔ خواجہ صدیق الحسن نے راقم سے ساہیوال سنٹرل جیل میں بیان کیا کہ ہم لوگ شروع ہی سے یکے میں تھے۔ والد کی وفات کے دو تین ماہ بعد اچانک مولانا ابوالکلام آزاد کا خط ملا کہ ”آپ کے والد کی وفات کا سن پا کر افسوس ہوا۔ اللہ تعالیٰ انھیں غنی رحمت کریں بڑی جوہر کے آدمی تھے۔ وہ یہاں تھے تو ان سے ڈیڑھ سو روپیہ قرض منسوب کیا تھا۔ وہ رقم اس خط کے ساتھ منی آرڈر کر رہا ہوں۔ وصول فرمائیں۔ والسلام“

خواجہ صاحب کہتے ہیں اگلے روز منی آرڈر مل گیا۔

مولانا رحلت کر گئے تو کسی کے مقروض نہ تھے لیکن بہت سے طلباء اور بہت سی بیوائیں ان کے جنازے میں دھاریں مار مار کر رو رہی تھیں۔ معلوم ہوا کہ مولانا انھیں ہر ماہ کی پانچ مارتنی کو اپنی تنخواہ میں سے امدادی وظائف دیا کرتے تھے۔

نفاست پسندی

مولانا کا مذاق ہر معاملے میں نفیس تھا۔ ہر چیز نفاست سے رکھتے اور نفاست سے چاہتے تھے، اپنا علمی اور سیاسی سفر بھی نفیس لوگوں کے ساتھ شروع کیا۔ ان کا رہنا سہنا، کھانا پینا اٹھنا بیٹھنا، بولنا چلنا، کھنا پھرنا، منہ حیات کا ہر قدم نفیس تھا۔ ایسی کسی چیز کا تصور ہی نہ کر سکتے تھے۔ ترقی یا سکودہ ہو۔ مذاق کی نفاست کا یہ حال تھا کہ اہلбал کے ابتدائی دور میں تو معاصروں سے ادبی لوگ جھوم جھوم کر رہے۔ لیکن مولانا الفاظ سے قلم و زبان بھی آلودہ نہ کیے، اس کے بعد اس روش ہی سے دستبردار ہو گئے۔ وہ کسی کی جنگ یا جھوٹے تصور ہی نہ کر سکتے تھے۔

سادگی

مولانا زرق برق طبیعت کے انسان نہ تھے۔ لیکن ان بات کی شہیدت ضرور تھے۔ ان کا لباس

اجلا لیکن سادہ تھا تمام عمر کرائے کے جنگلے میں گزاری۔ وزارت جنگ میں وفات پائی۔ کوئی ذاتی مکان یا ذاتی جائیداد نہ تھی، لیکن بعض چیزوں کے انتخاب میں کراں قیمت تھے مثلاً دوستوں کا انتخاب مانگریں میں ان کے جگری دوست موتی لال نہرو، سی آر داس اور بھولا بھائی ڈیسیائی تھے۔ خباثت کے خطوط نواب صدر یا جنگ شیرانی بیس بھیجنے پر کوٹھے، کتابوں کے معامے میں روسا کی ٹان شاہ خرچ تھے، جب مالی آسودگی ہوتی تو صحن اور ترکی سگریٹ پیتے، مسلسل پیتے۔ اس کے علاوہ درنہ ہر چیز میں سادگی اور کفایت رکھتے، کھانا تو بالکل ہی سادہ تھا جو ملنا کھا لیتے، کسی ملازم سے بھی باز پرس نہ کی۔

مولانا نے غبارِ خاطر میں اپنے ذاتی ملازم عبداللہ کا ذکر اتہائی شخصیت سے کیا ہے۔ دو کس مرید کا لڑکا تھا۔ طبع آبادی نے ذکرِ آزاد میں لکھا ہے:

میں نے مولانا سے دریافت کیا: ”یہاں دہلی میں باورچی خانے کا خوجہ کہا ہے؟“

فرمایا: ”یہی بارہ تیرہ سو“

دو پہر کا کھانا چھوڑ چکے تھے، دوتوں کا معاملہ لگ تھا اور کھانے والے درمیان ہی تھے۔

عرض کیا: ”گھر کہاں سے آتا ہے؟“

فرمایا: ”گھر نہیں ڈالدا آتا ہے۔“

طبع آبادی لکھتے ہیں: ”یہ سنا تو میں چیخ اٹھا، معلوم ہوا عبداللہ ہر روز ایک مرغی کی قیمت لیتا لیکن ایک مرغی کی مرغی مولانا کو تین روز چاتا ہے۔ وہ دونوں ہاتھوں سے مولانا کو نوٹ رہا تھا اس سے پہلے کہ طبع آبادی مولانا کو شکایت کرتے عبداللہ بیمار پڑ گیا اور چٹ پٹ نہ کیا۔ طبع آبادی رقمطراز ہیں:

”میں نے مولانا سے تعزیت کی تو ان کی آنکھوں میں آنسو بھر رہے تھے۔ یہ دوسرا

موقع تھا کہ مولانا کی آنکھوں میں آنسو تھے پہلی دفعہ بیگم کی وفات اور دوسری دفعہ

عبداللہ کی موت پر کہ ان کی خدمت میں بچے سے جوان ہوا تھا۔“

معلوم ہوا عبداللہ نے اپنے گاؤں ضلع گونڈہ میں جائیداد خرید رکھی ہے اور مرنے کے بعد اس

کا بھاری بینک بیلنس نکلا تھا۔

خلوت پسندی

تنہائی خواہ کسی حالت میں آئے اور کسی شکل میں۔ میرے دل کا دروازہ ہمیشہ کھلا پائے گی۔

ابتدا ہی سے طبیعت کی افتاد کچھ ایسی واقع ہوئی تھی کہ خلوت کا خواہاں اور بطوت سے گریزاں رہتا تھا۔

لوگ لڑکپن کا زمانہ کھیل کود میں بسر کرتے ہیں، مگر بارہ تیرہ برس کی عمر میں میرا یہ حال تھا کہ کتاب لے کر کسی گوشے میں جا بیٹھتا اور کوشش کرتا کہ لوگوں کی نظروں سے اوجھل رہوں۔

لوگ اگر میری طرف سے رُخ پھیرتے ہیں تو بجائے اس کے کہ دل گلہ مند ہو اور زیادہ مت گزارا ہونے لگتا ہے۔

میں نے سیاسی زندگی کے ہنگاموں کو نہیں ڈھونڈا تھا، سیاسی زندگی کے ہنگاموں نے مجھے ڈھونڈ لیا۔

جب کبھی قید خانے میں سُنا کرتا ہوں کہ فلاں قیدی کو قید تنہائی کی سزا دی گئی ہے تو حیران رہ جاتا ہوں کہ تنہائی کی حالت آدمی کے لیے سزا کیسے ہو سکتی ہے؟ اگر دنیا اس کو سزا سمجھتی ہے تو کاش ایسی سزائیں عمر بھر کے لیے حاصل کی جاسکیں۔

(غبارِ خاطر، مکتوب ۹، اگست ۱۹۴۲ء)

مولانا کی خلوت پسندی ضربِ امثل تھی، ان سے ملنا فی الواقع بہت مشکل تھا، مولانا غلام رسول مہر کو پاکستان سے بلوایا کہ فلاں مسئلے پر آکر مل جائیں۔ ۱۵ گئے اور ان کے مہمان ہوئے۔ ہفتہ گزر گیا لیکن گھر بھاڑا کہ ملاقات منعقد، قاضی عبدالغفار بھی وہیں پھڑپھڑے تھے۔ مولانا مہر نے ان سے کہا کہ مجھے واپس جانا ہے، ہفتہ ہو گیا ہے اور مل نہیں رہے، انھوں نے کہا خود مجھے یہاں پندرہ دن ہو گئے ہیں اور ابھی تک ملاقات نہیں ہوئی۔ اجمل خاں سے کہا تو اس نے ایک عجیب قصہ سُنا یا کہ

سہی بہن بارہ روز سے آئی ہوئی ہیں۔ کل صبح پائیں باغ میں انھیں دیکھا تو کہا آما، آپ کب سے
 آئی ہیں؟
 مولانا ہرنے بتایا دسویں دن ملاقات ہوئی تو فرمایا اس مسئلے کو کسی اور صحت پر اٹھا رکھتے
 ہیں اور میں اگلے روز اجازت لے کر خالی غولی آگیا۔
 مولانا ملاقاتوں کے عادی ہی نہ تھے۔ وہ اپنی غلت کو جلت اور اپنی تنہائی کو انجمن
 سمجھتے تھے۔

بذلہ سبھی

بعض دوست بہتوں میں بذلہ سبھی کا جوہر مطاببات کی حد تک ضرور رکھتا تھا۔ عرب شعرا کی
 حاضرہ ابیاں 'عرب حکما کی دقتہ سببیاں اور عرب کیزوں کی برہتہ گویاں ان کے حافظے میں ڈھیر
 تھیں، اپنی نکتہ رس طبیعت سے انھیں اور نکھار دیتے۔ کئی مسئلوں میں ان کے جواب اختصار کلمات
 کی رعایت سے خوب ہوتے اور بعض سیاسی سنگیوں کو مطاببات سے ٹال جاتے۔ اس ذہیرے کو ایک
 ملحدہ کتاب میں جمع کیا جاسکتا ہے۔ بذلہ سبھی سے متعلق ان کی رائے تھی کہ 'سبح اور ظرائف میں وہی
 رشتہ ہے جو حسن اور نزاکت میں ہے۔'
 مولانا حبیب الرحمن لدھیانوی کسی قدر بے تکلف تھے۔ ادب ملحوظ رکھتے لیکن جو پہنچنا یا کہنا
 ہو اس سے رکتے نہیں تھے، مولانا سے کہنے لگے:

"حضرت یہ دھلی والے ایک دو کے سوا کسی کو دھلی کا سارٹینکٹ نہیں
 دیتے۔ ان کے نزدیک جو لوگ اب دھلوی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں وہ
 گمشدہ دھلی کی منہدم عمارتوں کے روڑے ہیں۔ ان کے نزدیک اب
 ڈیڑھ پہننے دو خاندان ہی دھلوی ہیں۔ باقی سب ساڑھ ستی کے زلنے
 میں اداہر اداہر سے آئے تھے، ڈپٹی نذیر احمد کو دھلوی نہیں مانتے جس
 نظامی کے بارے میں ماتھے پر شکن ڈال لیتے ہیں، محمد حسین آزاد میں بھی
 مین بچ نکالتے ہیں اور حال تو خبر پانی پتہ ہی کہ

مولانا مسکرائے فرمایا:

”مولوی صاحب جھوڑیے۔ آپ کیا بے مزہ کہانی لے بیٹھے ہیں۔ یہ سب خوش فکروں کی چونچیں ہیں، جانے کن حسرتوں کو یاد کر کے طعن و طنز کے آنگن میں انگوٹیاں لیتے ہیں۔“

مولانا حبیب الرحمن بات قطع کرتے ہوئے بولے:

”حضرت وہ تو آپ کو بھی دھلوی نہیں مانتے۔“

فرمایا:

”مولوی صاحب وہ ٹھیک کہتے ہیں، جس دھلی کو وہ یاد کرتے ہیں یا جس دھلی سے کبھی ان کا ناٹ تھا۔ اس دھلی کا اب تانا ہی تانا ہے بلانا غائب ہو چکا ہے۔“

آپ لوگ اردو کے رنگروٹ، وہ قلعہ معلیٰ کے سلاطین، زبان ان کی یا ان کے توسلین کی، جو کر خنداروں کے ساتھ کھیلا نہیں، یا جس نے میر تقی میر کی داستان گوئی کا حظ نہیں اٹھایا، مٹھو بھٹیارا کے ہاں ادب بھڑی نہیں کھائی، پوسیری اور بھٹنکلی پراٹھا نہیں چکھا، گھنم کبابی کے ہاں پھیرا نہیں ڈالا۔ ملن نائی سے کھونٹیوں میں پانی نہیں اتر دیا، چہرہ آئینہ نہیں کیا، مرزا چاچی کے بلبلوں کی پایاں نہیں دیکھیں، گنجے تنہا سی والے کے ساتھ ڈنڈہ نہیں پیلے، میر ٹوڑو سے کنکڑا نہیں لڑایا، مرزا غزوے جو شانزدہ نہیں لیا، استادان توڑو سے ڈھوک نہیں سنی اور نہ کبھی فلاں مغنیہ اور فلاں رقاصہ کا فن دیکھا ہے وہ بھلا اپنے دھلوی ہونے کا ثبوت کیوں کر لا سکتا ہے؟ اور اس کے دھلوی ہونے کی سند کہاں سے دی جاسکتی ہے؟“

مولانا کی بذلہ سنجی یا حس تفتن اسی ڈھب کی تھی کہ بعض سوالوں کو اس انداز کے جملوں

مسکرا ہٹوں کے حوالے کر دیتے تھے۔

سفر کی عادت

مولانا خلوت پسندی کی عادت رانچہ کے باوجود سفری مزاج رکھتے اور سیر و فی الارض کے دلدارہ تھے۔ ابتدائی دور میں کراچی سیاست میں داخل نہیں ہوئے تھے۔ وہ ہندوستان کے ہر اُس شہر میں گھومے پھرے اور ٹھہرے جہاں اجتماعی علمی تحریک یا کُل اس طرز کا ادارہ تھا۔ اس وقت کلکتہ، بمبئی، لکھنؤ، دہلی اور انجمن حمایت اسلام، جی تو لاہور مسلمانوں کے تہذیبی مرکز تھے مولانا نے ان شہروں کا سفر اپنا معمول بنا لیا تھا۔ اہل ان کے زمانے میں بھی یہی شعور رہا، موسم گرما موتا نو مسوری، دواجننگ یا کسی دوسرے صحت افزا مقام پر چلے جاتے۔ ۱۹۰۰ء میں بلاد اسلامیہ کا سفر لیا۔ عراق و مصر گئے پھر پیرس تک پہنچ کر واپس آئے۔ جب تک ملکی سیاست آزادی کے دروازے تک نہ پہنچی اور ہندوستان آؤ نہیں ہو گیا وہ کم آمیزی اور خلوت پسندی کے باوجود سیاحت تو نہیں لیکن سفر میں ضرور رہے۔ ساہیوستان ان کے جولان گاہ تھا۔ اپنے زمانہ وزارت میں یورپ کے سفر کو گئے۔ راستے میں ترکی ٹھہرے، دہلی کئی مجلسوں کو خطاب کیا۔

فرمایا:

”میں نے آجہا علم سفر سے حاصل کیا ہے۔ مطالعہ کی تنہائیوں نے مجھے ذہنی بالیدگی بخشی لیکن سفر کے مشاہدوں نے یہ جی نگاہ کو وسعت دی۔ جو لوگ سفر نہیں کرتے وہ سمجھتے ہیں کہ گنبد میں رہتے ہیں۔ سفر انسان کو قوموں کی سرگذشت اور ملکوں کی تاریخ کا بالواسطہ علم بخشتا ہے جس طرح سائنس کے مصلوں میں حقائق اشیاء کا ادراک ہوتا ہے اسی طرح سفر سے صفات انسانی کی حقیقتوں کا علم ہوتا اور محنت اقوام کے امزج و طبائع کا پتہ چلتا ہے۔“

موسموں سے لگاؤ

مولانا کو جازے کا موسم حد درجہ عزیز تھا۔ وہ سردی پر جان دیتے تھے۔ ان کے لیے کتابوں

کی صحبت، سگریٹ کے کش، غلوت کا سرور، چائے کی بیالی اور جاڑے کی ٹھنڈ مشنر کی جاتیں تھیں۔
 غبارِ خاطر کے خطِ محرقہ، ۷، جنوری ۱۹۴۳ء میں لکھے تھے:

”اداکل عمر سے میری طبیعت کا عجیب حال ہے۔ گرمی کتنی ہی مقدر ہو
 مگر مجھے جلد پریشان کر دیتی ہے۔ ہمیشہ سرد موسم کا خواہنا لگا رہتا ہوں۔
 موسم کی تنگی میرے لیے زندگی کا اصلی سرمایہ ہے، سردی میں جس قدر
 بھی زیادتی ہو موسم کا حسن اور زندگی کا عیش ہے۔ میرے تھنیل میں
 عیش زندگی کا سب سے بہتر تصور کیا جوسکتا ہے؛ جاڑے کا موسم ہو
 اور جاڑا بھی قریب قریب درجہ انجماد کا۔ رات کا وقت ہو، آتش دان
 میں اونچے اونچے شعلے بھڑک رہے ہوں اور میں کمرے کی ساری مسندیں
 چھوڑ کر اس کے قریب بیٹھا ہوں اور پڑھنے یا لکھنے میں مشغول ہوں، بارہا
 ایسا ہوا کہ اس خیال سے کہ سردی کا زیادہ سے زیادہ احساس پیدا
 کروں۔ جنوری کی راتوں میں آسان کے نیچے بیٹھ کر صبح کی چائے پیتا رہا
 اور اپنے آپ کو اسی دھوکے میں ڈالتا رہا کہ آج سردی خوب پڑ رہی
 ہے، لوگ گرمیوں میں پہاڑ جاتے ہیں کہ وہاں گرمیوں کا موسم بسر کریں۔
 میں نے کئی بار جاڑوں میں پہاڑوں کی راہ لی کہ وہاں جانے کا اصلی
 موسم یہی ہے۔“

غبارِ خاطر کے ایک دوسرے خط میں لکھا ہے:

”سخت سردی میں اکبر ہی شال لے کر کھلی فضا میں سونے سے جو اتھراڑ
 پیدا ہوتا ہے اس کا مزہ ہی دوسرا ہے، ان لمحوں کی لذت کا احاطہ
 کرنا مشکل ہے۔“

صبر و تحمل

”ولانما تـہـبـان القرآن میں صبر کے جو معانی بیان کیے ہیں اس کی جو بہت تصویر تھیں۔ ان کا

بدنی الواقع صبر و جیل کا بیکر تھا اور تحمل، قوت برداشت، کا حال یہ تھا کہ پہاڑوں کی طرح
 بار بار سے بے نیاز اپنی جگہ کھڑے تھے۔ ان میں شکوہ پہاڑوں کا اور تحمل زمینوں کا تھا اور
 سمندر کی طرح گہرے تھے۔ ان کی پشت میں خبر بھونکے گئے۔ مسلمانوں نے اپنی نفرت کی واحد
 آجگاہ بنالیا، لیکن زبانوں کی آوارگی پر ان تک نہ کی۔ فرماتے ان کی غفلتوں کو طاعون چاٹ
 نمی اور ان کے اخلاق کو سرطان ہو گیا ہے۔ جب حقیقت کا سوجا بھڑے گا اور تعالٰیٰ کھل
 کے سامنے آئیں گے تو ابھیں خود بخود معلوم ہو گا کہ سراب کا شکار ہیں ان کے خلوت کس نے کیا
 نہیں کیا، جتنی کہ جوشلی تھے انھوں نے بھی تحریک پاکستان کے دنوں میں پتھر اور بھول مارے لیکن
 قائد اعظم یا شیخ الاسلام جس نے جو کہا سب کچھ سنا ہوا، سہا فرمایا تو پس اتنا کہ آدمیوں میں
 فرق اڑی اور طوفانوں میں پانی اُبھرتا ہے۔ "ملی گڑھ کے طلباء نے ۱۹۴۷ء میں پیشکش پر ان سے جو
 حسیانہ سلوک کیا، پھر سری نگر میں لیگ کے منچوں نے ان کے خلوت جو طوفان اٹھایا وہ سب ایک
 شہباز پن تھا۔ ملک کی سیاسی جدوجہد میں ایسا کبھی نہ ہوا تھا۔ ملک تقسیم ہو گیا تو پھر نصیر رشید احمد
 صدیقی کے الفاظ ہیں، مولانا آزاد سرسید ثانی تھے کہ یونیورسٹی کو بن دوتن کی قیامت صغریٰ کے
 نذر و دار نہ الاؤ سے نکالا اور اس کا وجود بنایا اور یہ سب ان کے صبر و تحمل کی کرامات تھیں۔

اپنے بارے میں سکوت

مولانا اپنے بارے میں مہربان ہی ہے۔ کوئی سوانح نگاری کے لیے سامعی ہوتا تو خوبصورت
 الفاظ میں ٹال دیتے۔ گو باتوں باتوں میں بسا اوقات سوانح عمری کے کئی ورق کھل جاتے لیکن اس
 نام سے کچھ حاصل کرنا مشکل تھا۔ جاضی عبدالغفار کا ادب میں ایک منفرد مقام تھا۔ مولانا سے ان
 نے خاص روابط تھے۔ وہ کئی ماہ کی یگانگی کے باوجود مولانا سے سوانح حاصل نہ کر پائے۔ ان کی کتاب
 ابوالکلام آزاد، محض ایک ادبی مطالعہ ہے۔ مولانا ہر خود تن آسان تھے۔ مولانا کے سوانح لکھنے کا ارادہ
 کیا۔ مولانا نے طلب فرمایا وہ لاہور سے دہلی گئے۔ وہاں ہفتہ عشرہ ٹھہرے۔ لیکن بے نتیجہ اقرار کا خط لکھا
 کہ خالی خالی آگئے۔

راقم نے سوانح عمری کے ضمن میں عرض کیا کہ بعض سوالات دریافت طلب ہیں جواب مرحمت

فرمائیں تو معلومات کی بعض تشکیلیں رنج بہ جائیں گی۔ فرمایا ٹھیک ہے لیکن ان دنوں ملکی مسائل کی وجہ سے دماغ کی مصروفیتیں بہت بڑھ گئی ہیں۔ اگلی دفعہ اس پر غور کر لیں گے اور وہ اگلی دفعہ نہ آئی۔ یہ معاملہ ہمیں سہ نہ تھا ملک بھر کے نامور اہل قلم حاضر ہوتے اور وہ سب کو طرح دے بات کھلا انکار نہ کرتے لیکن تیجہ کھلا انکار ہوتا تھا۔

مخالفوں سے سلوک

فرمایا، وہ لوگ جنہیں قدرت محاسن و محاسد سے نوازتی ہے ان کے مخالف ضرر ہوتے ہیں لیکن ایسے حریت لائق امتنا نہیں ہوتے۔ انھیں جواب دینے سے جواب نہ دینا ہی بہتر ہے۔ آدمی مخالفوں سے اُلجھ کر کچھ پاتا نہیں کھوتا ہے۔ لڑائی افراد سے نہیں نظائیات سے ہوتی چاہیے جو اصولوں کے بجائے آدمیوں سے لڑتے ہیں وہ اپنے انکار و تکیج کو خود گزند پہنچاتے ہیں۔ فرمایا، مخالفوں سے ذاتیات کی جنگ میں تجو ملیع یا تجو قبیح مزہ تو جیتی ہے مگر یہ ایک ایسا نشہ ہے جیسا بعض لوگ بھنگ پی کر سرور حاصل کرتے۔ انیوں کھا کر سرشار ہوتے اور شیشہ شراب اٹھا کر ماورائے کامات چلے جاتے ہیں۔ اس نشہ اثرات و ابلجائیاں آ لے لگتی ہیں پھر وہ دن سرعت سے آتا ہے جب محسوس ہوتا ہے کہ صحت کی دیوار گر چکی ہے اور اعضاء ساتھ نہیں دے رہے ہیں۔

مسلمانوں کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوہ حسنہ نسخہ شفا ہے۔ دشمنوں سے کیا سلوک ہونا چاہیے وہ سب حضور کے اسوہ حسنہ میں ہے اس کے بعد کسی مدرسے سبق لینے کی ضرورت نہیں ان کا اتباع ہی اس مرض کا علاج ہے۔

میں نے اپنے حریفوں سے اعتنا ہی نہیں کیا۔ بزرگ دین کی مسند پر بیٹھ کر اثر خالی کرتے ہیں۔ سیاست تو دنیوی چیز ہے اور اس کی مثال تکرار کی ہی ہے کہ جام ہی نہیں ٹکراتے عام بھی اچھلتے ہیں۔ مخالفوں کو جواب دینے کا مطلب ہے کہ ہم نے انھیں تسلیم کر لیا اور یہ عشق مقصد کی نفی ہے۔

رفیقہ حیات

مولانا خیر الدین کے جاں نثار مریدوں میں ایک صاحب مولوی آفتاب الدین تھے، تمام عمر

سے آفس کلکتہ میں ملازم رہے۔ طبع آبادی لکھتے ہیں کہ فرشتہ صفت انسان تھے۔ ان کا ایک بیٹا انہیں اور پانچ بچیاں تھیں، جن میں سے ایک بچی ابو نضر آہ کے ساتھ جایا گئی۔ سب سے چھٹی ان کی اہلیہ زلیخا بیگم تھیں۔ وہ پیدا ہوئیں تو والد نے مرشد کے آغوش میں ڈال دی۔ مولانا خیر الدین غوبلیہ کہ بہت خوش ہوئے۔ زلیخا نام رکھا۔ پھر اس بچی ہی کا چھ سال کی عمر میں مولانا ابو الکلام آزاد سے نکاح کر دیا۔ (برادیت حمیدہ سلطان)

زلیخا کی رحلت

زلیخا نے اپنی تمام زندگی ایک آئیڈیل بھری کی طرح گزاری۔ مولانا کے تھکافات میں شریک تھیں۔ اور جو خیال کا دور شاؤ ہی دیکھا۔ مولانا ٹکڑ میں نہ ہوتے، فون آتے تو رسیور ہٹا دیتیں۔ ان کے لیے ایک ڈرائنگ روم ان کے پے در پے مصائب تھے۔ مولانا قید و بند میں جوتے تو ان کے دل کا درد بڑھتا۔ مرنے دم در گلہ بند ہو کر زندگی گزارتیں۔ مولانا اگست ۱۹۴۰ء میں قید لیے گئے تو زمانہ نازک تھا۔ یہی جنگ عظیم کی دسویں سالگرہ تھی۔ ایک پہنچ چکی تھیں اور کلکتہ پر کسی وقت جاپانی حملے کا شدید خطرہ موجود تھا۔ ادھر کانگریسی زعماء کے متعلق کسی ایک خبریں گشت کر رہی تھیں کہ انہیں جنوبی افریقہ لے جا کر نظر بند کیا گیا ہے۔ بعض ان کے توپ دم کیے جانے کی خبریں اڑاتے تھے۔ زلیخا کے لیے یہ تمام خبریں پریشانی کا باعث تھیں۔ پچھلے دو سال سے دق کا مرض متعاقب تھا۔ ان خبروں نے ایسا پریشان کیا کہ آہ نارسیدہ اور دل پریشیدہ ہو کر رہ گئیں۔ بیماری نے چت کر دیا۔ دوا چھوڑ گئی، غذا برائے نام رو گئی۔ وضع داری کا یہ حال تھا کہ تھک تھک تھا۔ لیکن کسی کو شبہ تک نہ ہونے دیا کہ دوا و غذا کی مہارت نہیں۔ اپنے ڈاکٹروں سے ایک ہی بات کہتیں کہ خدا کے لیے ایک مرتبہ مولانا کو دکھا دو۔ اس اذیت و کرب میں ۱۹ اپریل ۱۹۴۳ء کو پانچ عمر بھر بڑھ گیا اور مولانا کی یاد ساتھ لے کر ہمیشہ کے لیے ابد کی نیند سو گئیں۔

مولانا کی وفات

مولانا آزاد محض سیاست وال ہوتے تو ممکن تھا حالات سے سمجھتا کر لیتے لیکن شدید احساسات نے انسان تھے۔ اپنے دور کے سب سے بڑے ادیب، ایک عصری خطیب، ایک عظیم مفکر اور عالمِ بحر۔ ان

لوگوں میں سے نہیں تھے جو اپنے لیے سوچتے ہیں۔ وہ انسان کے مستقبل پر سوچتے تھے۔ انھیں علوم ہندوستان نے پیدا کیا اور آزاد ہندوستان کے لیے جی رہے تھے۔ ایک عمر آزادی کی جدوجہد میں بسر کی اور جب ہندوستان آزاد ہوا تو اس کا نقشہ ان کی منشاء کے مطابق بن گیا۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ ان کے سامنے خون کا ایک سمندر ہے اور اس کے کنارے پر کھڑے ہیں۔ ان کا دل بیگانوں سے کہیں زیادہ بیگانوں کے چوکوں سے مجروح تھا۔ انھیں مسلمانوں نے ساہا سال اپنی زبان و رازیوں سے زخم لگائے اور وہ ان تمام حادثوں کو اپنے دل پر گزارتے رہے۔ المنہقر آزادی کے بعد ہی سانحے دس سال کی مسافت میں ان کے لیے جان لیوا ہو گئے۔ ۱۵ فروری ۱۹۵۸ء کو آل انڈیا ریڈیو نے خبر دی کہ مولانا آزاد علیل ہو گئے ہیں۔ اس رات کا مینہ سے فارغ ہو کر آئے تو بتائیں تھے کسی مرض کا شائبہ نہ تھا۔ حسب معمول صبح سویرے اٹھے اور غسل خانے میں گئے۔ ایک ایسی فاجعہ نے حملہ کیا اور اس کا شکار ہو گئے۔ پنڈت جواہر لال اور رادھا کرشنن فوراً پہنچے۔ ڈاکٹر بال کی ڈارنگ گئی۔ مولانا بے ہوشی کے عالم میں تھے۔ ڈاکٹروں نے کہا کہ ۴۸ گھنٹے گزرنے کے بعد وہ راسے دے سکیں گے کہ مولانا خطرے سے باہر ہیں یا خطرے میں ہیں۔ ادھر آل انڈیا ریڈیو کے اعلانات نے برعظیم میں تشویش پیدا کر دی اور یہ تاثر عام ہو گیا کہ مولانا کی حالت خطرے سے خالی نہیں ہے۔ کوئی ریڈیو پر کان لگائے بیٹھا اور مضطرب تھا۔ مولانا کے بنگلے میں ڈاکٹر راجندر پرشاد صدر رہے۔ ہند، پنڈت جواہر لال نہرو وزیر اعظم، مرکزی کابینہ کے ارکان، بعض صوبائی وزراء اعلیٰ اور اراکین عدا کے علاوہ ہزار ہا انسان جمع ہو گئے۔ کبھی پریشان تھے۔ ۲۱ فروری کو موت کا خدشہ یقینی ہو گیا۔ کسی کے حواس قائم نہ تھے۔ پنڈت جواہر لال نہرو دفعتاً سمیت اسکا چہرے سے پھر رہے تھے۔ ہر کوئی حزنِ ملال کی تصویر تھا۔ ہندوستان بھم کی مختلف شخصیتیں آپکی تھیں۔ جب شام ہوئی تو ہر امید ٹوٹ گئی۔ عشاء کے وقت سے قرآن خوانی شروع ہو گئی۔ مولانا حفظ الرحمن سیوہاروی، مولانا محمد میاں، مفتی قتیق الرحمن سید صبیح الحسن، مولانا شاہد فاضل اور رمیسیوں علماء حفاظ، کلام الہی میں مشغول تھے۔ آخر ایک بجے شب سورہ یسین کی تلاوت شروع ہو گئی اور ۲۲ فروری کو سوا دو بجے شب مولانا کی روح نقض عنصری سے پرواز کر گئی۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

مولانا آزاد اور البیرونی

’موسلمان ٹیما جاپانی‘

مولانا کے سوانح علمی کا ایک ورق

اپنی وفات سے پانچ برس پہلے یکم نووری ۱۹۵۳ء کو مولانا ابوالکلام آزاد نے نیشنل لائبریری
مئیلہ کا افتتاح کرتے ہوئے جو تقریر فرمائی تھی وہ محض رسمی افتتاحی تقریر نہ تھی بلکہ اس میں مولانا
نے اپنے علمی سوانح کا ایک ورق بھی اہل علم کے سامنے پیش کر دیا تھا۔ مولانا نے فرمایا تھا :

”جب نیشنل لائبریری کی کونسل نے مجھے دعوت دی کہ میں لائبریری کی نئی

عمارت میں اس کا افتتاح کروں تو میرے حافطے میں قدرتی طور پر اب سے

اڑنالیس سال پہلے کے ایک واقعے کی یاد تازہ ہو گئی۔ جب میں پہلی بار

اس لائبریری میں داخل ہوا تھا۔ یہ ۱۹۰۴ء کا واقعہ ہے۔ اُس وقت میں

صرف سولہ برس کا ایک لڑکا تھا۔ میری تعلیم تم ہو چکی تھی اور تدبیر

نظمی نظام کی روایت کے طالبِ مشق اور استعدادِ بہم پہنچانے کے لیے

مختلف مشغولوں کے طلباء کی ایک جماعت کو میں نے پڑھانا شروع کر دیا

تھا۔ مجھے معلوم ہوا تھا کہ لائبریری کے بہارِ کلیکشن میں البیرونی کی شہور

تصنیف ’القانون‘ کا ایک نادر مخطوطہ ہے۔ یہ سن کر میں نے اپنے ایک دوست

مرزا فضل الدین احمد کے ساتھ جنہوں نے بعد میں میری کتاب تذکرہ شائع کی تھی، یہاں آیا تھا۔ آپ کو یاد ہوگا اُس وقت یہ لائبریری "امپیریل لائبریری" کے نام سے مشہور تھی اور مشکلات ہال میں قائم تھی۔

لائبریری سے استفادے کے لیے پہلے ایک اجازت نامہ حاصل کرنا پڑتا تھا۔ مرزا فضل الدین اپنے لیے یہ اجازت نامہ حاصل کر چکے تھے۔ لیکن جب انہوں نے میرے لیے یہ اجازت نامہ حاصل کرنا چاہا تو لائبریری اسسٹنٹ نے مجھے بڑے خور سے دیکھا اور میری عمر دریافت کی۔ میں نے کہا میری عمر تقریباً سولہ برس ہے۔ یہ سن کر اس نے مجھے اجازت نامہ دینے سے انکار کر دیا اور کہا اٹھارہ برس سے کم عمر کے کسی لڑکے کو اجازت نامہ نہیں مل سکتا۔

مرزا فضل الدین نے ہر چند اسے مطمئن کرنا چاہا اور کہا کہ اگرچہ ان کی عمر یہی ہے، لیکن یہ منطق، فلسفہ اور نقد کے ایک اُستاد ہیں۔ اس لیے انہیں لائبریری سے استفادے کی اجازت ملنی چاہیے۔ اور اگر اٹھارہ برس سے کم عمر کے کسی نوجوان کے لیے لائبریری سے استفادے کی اجازت نہیں ہے تو انہیں اس قاعدے سے مستثنیٰ قرار دیا جانا چاہیئے۔ میں نے لائبریری اسسٹنٹ کو دیکھا اور محسوس کیا کہ وہ اس بیان کی صحت تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں ہے۔ لائبریری میں داخلے کی یہ میری پہلی کوشش تھی جسے ناکامی کا سامنا کرنا پڑا تھا اور میں مایوس ہو کر لوٹ گیا تھا۔

چند سال کے بعد جب میرے ایک فاضل دوست ہری ناتھ دے لائبریرین ہوئے تو میرے لیے اُس لائبریری سے استفادے کی رِٹ وٹ دودر ہو گئی اور میں نے اس لائبریری کے علمی ذخیرے سے بہت استفادہ کیا۔ مجھے نہیں معلوم کہ وہ قاعدہ بعد میں رہا یا نہیں، لیکن میرے لیے اس

لابریری کی نہ صرف نادر کتب ہوں بلکہ بہت قیمتی خطوط کے حصول میں بھی کوئی رکاوٹ باقی نہیں رہی۔ میں جب تک کسی چیز کو اپنے پاس رکھنا چاہتا رکھتا اور جو چاہتا نقل کر لیتا۔ میں بہت خوش ہوں کہ مجھے اس لابریری کے افتتاح کا اعزاز حاصل ہوا ہے اور اس کے دروازے جواب سے اڑتالیس سال پہلے میرے لیے بند تھے، علم و ادب کے تمام شائقین کے لیے کھول دیے جا رہے ہیں۔

الہیرونی سے مولانا کی دلچسپی

مولانا کے اس بیان سے قوی کتب خانہ فلک نے کی تاریخ پر بھی روشنی پڑتی ہے اور نہ صرف مولانا کے علمی سوانح کا ایک ورق ہمارے مطالعے میں آتا ہے بلکہ الہیرونی سے مولانا کی دلچسپی کی ابتدائی تاریخ کا سراغ بھی مل جاتا ہے۔ اب اس مقالے الہیرونی اور جغرافیہ عالم سے مولانا کے ابتدائی ذوق کی تاریخ پر مزید روشنی پڑتی ہے اور بعض نئی باتیں بھی علم میں آتی ہیں جن سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ الہیرونی سے مولانا کی دلچسپی برائے نام ہی نہ تھی بلکہ الہیرونی کی زندگی کے اہم دلائل و جغرافیہ سے اس کے ذوق و انہماک اس کی سیرت اور ذہن و دماغ کے خصائص اور اس کے خیال و میدان میں متقدمین اور متاخرین میں اس کے امتیازات پر ان کی گہری نظر تھی، مولانا نے اس مقالے میں ان مباحث پر روشنی ڈالی ہے،

القانون کا نسخہ کلکتہ

مقالے کے شروع ہی میں ایک طویل بحث القانون کے مختلف نسخوں کے باب میں ہے۔ یہ وہ نسخے ہیں جو زکی ولیدی توغان کے مطالعے میں آئے تھے۔ ان میں سے جامع بایزید کے کتب خانے ولی الدین آفندی کے نسخے کی صحت سب سے زیادہ نمایاں تھی۔ اس لیے زکی ولیدی نے تصحیح و ترتیب کے لیے اسی کو بنیاد بنایا، لیکن مولانا کی نظر سے امپیریل لابریری کلکتہ کا نسخہ گزرا تھا اس لیے مولانا کے قلم سے زیادہ تفصیل اسی کے ضمن میں ملتی ہے۔ مولانا نے اس نسخے کی جہاں نور دہ کی پوری

تاریخ بھی بیان کر دی ہے۔ مولانا لکھتے ہیں :

”ہندوستان کے کتب خانوں میں بھی اس کے دو نسخے پائے گئے ہیں۔ ایک امپیریل لائبریری کولتہ میں ہے۔ دوسرا بمبئی کی لائبریری لائبریری میں ہے۔ امپیریل لائبریری کے نسخے کی تاریخ دلچسپی سے خالی نہیں۔ یہ نسخہ ۱۵۹۲ء میں ایک شخص ابوالفتح بن محمد بن بیتہ اللہ نے کئی دوسرے نسخے سے نقل کیا تھا۔ ۱۸۱۰ء میں یہ نسخہ ایک شخص اودھ بن اسعد بن ہرام البیہقی کی ملکیت میں آیا۔ اودھ بن اسعد کے بعد یہ نسخہ مختلف شخصوں کے قبضے میں آیا اور انہوں نے اپنی اپنی مہربانی اس پر ثبت کیں، لیکن اب یہ مہربانی پڑھی نہیں جاتی کیونکہ کسی شخص نے انہیں کوشش کر کے مٹا دیا ہے۔ پھر آخری صفحہ میں دو مہربانیاں سات نمایاں جوتی ہیں۔ ان دونوں میں ایک ہی نام درج ہے ”فاضل خاں بندہ شاہجہاں“ ان مہربانوں سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہجہاں کے عہد میں یہ نسخہ فاضل خاں کے پاس تھا۔ چونکہ اس فاضل خاں کے حالات سے ہم بے خبر نہیں ہیں، اس لیے اس منزل پہنچ کر اس کے ورود ہند کا صحیح زمانہ متعین کر لیا جاسکتا ہے۔“

فاضل خاں امراۓ عہد میں ایک غیر معمولی دماغ کا شخص تھا اور یہ بات چونکہ مولانا کے خاص ذوق کی تھی، اس لیے مولانا نے اس کے فضائل کا تذکرہ تقریباً ایک صفحہ میں بہت شوق سے کیا ہے۔ یہاں صرف چند سطریں نقل کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں :

”فاضل خاں کا نام علاء الملک توفی تھا۔ یہ شاہجہاں کے جلوس کے ساتویں سال ایران سے ہندوستان آیا اور اپنے فضل و کمال کی وجہ سے بہت جلد شہرت حاصل کرنی..... صاحب آثار الامراء نے اس کے حالات میں لکھا ہے کہ نمونہ حکمت طبعی میں یکتائے روزگار تھا۔ خصوصاً علم ہیئت و نجوم میں اپنا جواب نہیں رکھتا تھا۔... فاضل خاں

لاؤ لہ تھا، لیکن اس کے بعض رشتے دار فرخ سیر کے عہد تک مختلف عہدوں پر متنازع رہے۔ آخری منصب دار ملا ضیاء الدین تھا جس نے فرخ سیر کے عہد کے بعد انتقال کیا۔ بہت ممکن ہے اسی عہد میں اس کا نسب خانہ منتشر ہوا ہو۔

فاضل خاں کے خانہ دان کے قبیلے سے نسل کر یہ کتاب مولوی سدا الدین احمد کے قبیلے میں آئی۔ مولوی صدر الدین جہاڑ نعل بردوان (بنگال) کے رہنے والے تھے اور شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی کی خدمت میں مہلوم ورسید کی تشکیل کی تھی۔ ۱۸۰۳ء میں جب لارڈ کورزن نے میجر بیلا لائبریری قائم کی تو ان کے خانہ دان کے بعض اراکان نے اپنا خانہ دان کتب خانہ گورنمنٹ کے حوالے کر دیا کہ لائبریری کی ایک شاخ کی صورت میں قائم رکھا جائے۔ چنانچہ اس طرح یہ نسخہ امیر بیلا لائبریری کے قبیلے میں آگیا۔ انہوں نے اس طرح کتابوں کی زندگیوں کی بھی نگہداشتیں مرقوم ہیں۔ آٹھ صدیوں کی جہاں نور دہی کے بعد یہ کتاب اب کلکتہ کی آیات مار میں مقیم ہے۔

اقاؤن کے نسخہ کلکتہ کی جہاں نور دہی کی سرگزشت سنانے کے بعد اس کی صحت کے بارے میں مولانا نے خالص محتضار انداز میں یہ فیصلہ بھی سنہ دیا ہے:

”یہ نسخہ عرصے تک میرے مطالعے میں رہا ہے۔ عربی عبارت کی عام اغلاط اس میں کم ہیں، لیکن جہاں ہندوستانی ناموں کی تصنیف اور علمی مصطلحات و اعلام کے ضبط و تغیر کا تعلق ہے، یہ نسخہ بھی یورپ کے نسخوں کی طرح ناقابل اعتماد ہے۔“

آگے چل کر بھی کئی مقامات پر مولانا نے اس قسم کے اشارات کیے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نسخہ مولانا کے مطالعے میں رہا تھا اور اس کے خصائص پر مولانا کی نظر تھی۔ ایک مقام پر تو مولانا نے اس کے زیر مطالعہ آنے کا سال بھی بتا دیا ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

”ڈاکٹر اورڈسٹاؤ نے کتاب الہند کی ایک تصریح سے یہ قیود نکالا تھا کہ
 البیرونی کی حدود سیاحت ہندوستان میں ملتان اور لاہور سے آگے
 نہیں بڑھی تھی۔ چنانچہ اس وقت سے یہ بات بطور ایک مسلمہ واقعہ کے
 تسلیم کر لی گئی ہے اور خیال کیا جاتا ہے کہ البیرونی نے ہندوستان
 میں صرف ملتان اور لاہور کو دیکھا تھا لیکن ۱۹۰۶ء میں جب نئے
 القانون المسعودی کے نسخہ اپیریل لائبریری کلکتہ کے مطالعے کا موقع
 ملا تو میں نے محسوس کیا کہ یہ رائے نظر ثانی کی محتاج ہے۔ اب تو گمان
 آفندی کے اس مجرم کے مطالعے کے بعد میں وثوق سے کہہ سکتا ہوں
 کہ البیرونی کی سیاحت ہند کا دائرہ صرف پنجاب ہی میں محدود نہ تھا۔“

اس کے بعد مولانا نے القانون کے حوالے سے البیرونی کی سیاحت ہند کے دائرے کو لاہور و
 ملتان سے کشمیر اور سندھ کے ساحل سمندر کے ایک مقام تک وسیع کر دیا۔ صنفۃ المعمرین میں البیرونی کی
 القصیدہ کا ایک اقتباس دیکھ کر انھیں خاص طور پر خوشی ہوئی کہ اس سے سندھ کے سفر کا ثبوت مل
 جاتا ہے۔ البتہ یہ عقدہ القصیدہ کا حوالہ بھی کھولنے میں ناکام رہا کہ سندھ میں ساحل سمندر پر وہ کون سا
 مقام تھا جہاں البیرونی نے ایک خاص رصدی عمل انجام دیا تھا۔ البتہ اس کی سیاحت ہند کا زمانہ
 پوری طرح تاریخ کی روشنی میں آ جاتا ہے۔ یہ سیاحت اس نے ۴۱۰ھ کے بعد کی تھی اور تقریباً نوویں
 برس تک وہ پنجاب، کشمیر اور سندھ میں اپنے علمی مشاغل و تجارب میں مصروف رہا۔

مولانا کی ہمہ جہت شخصیت

مولانا آزاد کے اس مقالے کے مطالعے سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ صرف زکی ولیدی کی کتاب
 پڑھ لینے سے مولانا کو البیرونی کے مطالعے کا شوق پیدا نہیں ہو گیا تھا بلکہ ۱۹۰۴ء یا اس سے بھی پہلے
 سے مولانا کے مطالعہ و نظر کا یہ موضوع تھا اور البیرونی پر اس وقت تک ہندوستان میں جو کام ہوا تھا
 اس پر مولانا کی نظر تھی۔

اس کتاب میں مولانا کی ہر جہت علمی شخصیت کے متعدد پہلو اور سائنٹیفک مطالعے کی بے شمار

شائیں ملتی ہیں۔ البیرونی کی متنوع شخصیت، اس کی دماغی سیرت اور اس کی علمی تحقیقات اور کائناتوں پر یہ دایمرب مقالہ کوئی ایسا شخص ہی کھ سکتا تھا جس کا مطالعہ مذہبیات اور عربی ادب سے بڑھ کر تاریخ، جغرافیہ، نجوم، ہیئت اور ریاضی کے علوم اور ان کی تاریخ تک وسیع ہو۔ یہ مقالہ ایک ایسے حبس دماغ کی مثال بھی پیش کرتا ہے جو مطالب کے اخذ و ترتیب ہی کی عمدہ قابلیت نہیں رکھتا بلکہ وہ بے مثال حافظے کا مالک بھی ہے۔ اس مقالے کے مطالعے سے مولف کے ذہن اور اس کے انداز فکر کو سمجھنے میں بھی مدد ملتی ہے اور پتہ چلتا ہے کہ مختلف علمی و عملی مسائل میں مولانا دماغ کس طرح سائنٹیفک انداز میں کام کرتا تھا۔ مولانا کے اس سائنٹیفک مطالعے نے ان کے ذہن کی تعمیر میں حصہ لیا تھا۔ ان کا ذہن حقائق و دلائل اور اصول و قواعد کا ایسا جوگر ہو گیا تھا کہ انسانی ذہن کے وہ انکار و ادبام اور دماغ کے وہ غلن و خمیں جو لوگوں کو غلط روی اختیار کرنے اور اضطراب کے بستر پر پڑانے کے لیے کافی ہوتے ہیں، مولانا کے ذہن میں معمولی سا ارتعاش بھی نہ پیدا کر سکتے تھے۔ یہ خوبی مولانا کے فکر اور سمت میں ہر جگہ دیکھی جاسکتی ہے۔

البیرونی کا علمی مقام

مولانا آزاد نے اس کتاب میں البیرونی کے کام کی خوب داد دی ہے اور جغرافیہ و ہیئت کے صار میں نہ صرف متقدمین میں بلکہ معاصرین اور متاخرین میں بھی اس کے امتیاز کو نمایاں کیا ہے اور اس کے کام کو ایک غیر معمولی عالم و محقق کے کام سے تعبیر کیا ہے لیکن وہ اس کی جس خوبی سے بہت زیادہ متاثر ہیں وہ اس کا انداز فکر و تحقیق ہے۔ مولانا اس کی تحقیقات سے زیادہ اس کی دماغی سیرت کے مداح ہیں۔ انھوں نے اس کے نتائج تحقیق سے کئی جگہ اختلاف کیا ہے لیکن اس کی دماغی خوبی اور اس کی سائنٹیفک اپروچ کے بیان میں وہ ہر جگہ طب اللسان ہیں۔ اس کتاب میں متعدد مقامات پر انھوں نے اس کی اعلیٰ دماغی کی خوب خوب تحسین کی ہے۔ ایک جگہ اس کے دماغی خصائص کے بارے میں مولانا نے لکھا ہے کہ وہ ایک محقق اور مجتہد تھا۔ اس کو قدما کی تحقیقات کو نقل کر دینے ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ خود اپنی ذاتی تحقیق و کاوش سے جغرافیہ کے فن کو از سر نو مدون کر دیا (ص ۴۴) ایک اور جگہ لکھا ہے کہ اس نے وسط ایشیا، افغانستان، چین اور ہندوستان کے بارے میں تفصیلی معلومات ہتھیائیں

اور ہر اہم مقام کی نسبت سائنٹیفک طریقے سے جس قدر رصدی تحقیقات کی جاسکتی تھیں وہ سب انجام دیں۔ ایک مقام پر "ابیرونی کا علمی کارنامہ" کے عنوان سے اس کی خدمات، ان کی نوعیت اور خصائص پر دفعہ وار روشنی ڈالی ہے۔ اس سلسلے میں مولانا نے ابیرونی کی سب سے بڑی خصوصیت یہ قرار دی ہے کہ اپنی تحقیقات کے ہر گوشے میں وہ ایک خالص سائنٹیفک معیار نظر سے ہر بات کو قوت ہے اور کسی دور غیر علمی عنصر کا اثر قبول کرنے سے قطعاً منکر ہے۔ اس نے ہر طرح کی وہم پرستیوں اور منہ ہی زود اعتمادی کے خیالات سے جغرافیائی معلومات کو یک قلم پاک کر دیا (ص ۱۶۴)۔ آگے چل کر ابیرونی کی اس خصوصیت پر انھوں نے مزید روشنی ان الفاظ میں ڈالی ہے۔

"ابیرونی جس جغرافیہ کے ازمہ وسطی کی تاریخ میں پہلا شخص ہے جس نے قدار کے یہ تمام تقاضے صحت نظر کے ساتھ معلوم کیے اور پھر صحت و صدقہ شاہدہ کے ساتھ انھیں دور کر کے جغرافیہ کو ٹھوس سائنٹیفک بنیادوں پر جھار دیا۔ اسے قدار سے جو کچھ لاکھا وہ مشکوک اختلافات سے آلودہ تھا اور تخمین و قیاس کی پابندیوں سے قدم قدم پر رکاوٹیں حاصل ہو گئی تھیں۔ اس نے اپنے بعد کے زمانے کے لیے جو کچھ چھوڑا وہ صرف اختلافات و مشکوک کی آلودگیوں سے پاک ہو چکا تھا بلکہ تخمین و قیاسات کی پابندیوں سے بھی آزاد تھا۔ خالص عقلی نظر و استدلال اور بنیاد میل و صدقہ شاہدہ اس کی تمام جغرافیائی سرگرمیوں کا غیر متزلزل معیار عمل رہا اور یہی اس کے علمی کارناموں کی اصلی خصوصیت ہے۔" (ص ۱۷۲)

مولانا کو اس راہ کی مشکلات کا بھی اندازہ تھا چنانچہ آگے چل کر مولانا نے جہاں موجودہ زمانے اور ابیرونی کے رصد مشاہدے کے مطابق مختلف شہروں کے عرض و اطوال کے فرق کی نشان دہی کی ہے اور بتایا ہے کہ اس نے غزنی، کابل، جلال آباد، لغمان، پشاور، دے ہند، جہلم، قلعہ نندہ، لغمان، سیال کوٹ وغیرہ کے جو عرض و اطوال تحریر کیے ہیں ان میں اور موجودہ زمانے کی تحقیقات و تعینات میں بہت تھوڑے درجوں کا فرق ہے۔ اس فرق کے لیے مولانا نے ابیرونی کا

دفاع کیا ہے اور بتایا ہے کہ یہ تمام عرض و اطال اس کے ذاتی رصد و مشاہدے کا نتیجہ نہیں ہو سکتے۔ اس نے ہندوستان کے راویوں اور سیاحوں کے بیانات کو لیا ہونگا اور بلاشبہ اس کے سائنٹیفک دماغ راجتوں کی جانچ پڑتال میں کمی نہیں کی ہوگی لیکن معاملے کی نوعیت ایسی تھی کہ بغیر ذاتی رصد و مشاہدے کے حقیقت حال کا علم حاصل نہیں ہو سکتا تھا۔ وہ کتاب الہند میں خود کہتا ہے کہ ہندوستان کے راویوں اور سیاحوں کے بیانات سے حقیقت حال کا علم حاصل کرنا نہایت درجہ دشوار ہے۔ ان کے بیانات طرطوح کی غلط فہمیوں، وہم پرستیوں اور مبالغاتیوں میں ڈوبے ہوئے ہیں اور سائنس کے بے پیصلہ کرنا ناممکن ہو جاتا ہے کہ روایت کا کثرتاً حصہ اولیام و عرفان سے پر مہنی ہے اور کثرتاً تعلق نفس الامری پر۔ (ص ۸۷)

یہ بات چونکہ مولانا کے خاص ذوق کی تھی اس لیے انھوں نے بار بار در: سلوب بدل بدل سے بیان کیا ہے۔ "البیرونی کی دفاعی سیرت" کے عنوان سے ایک مستقل باب میں اس بحث کو چھیڑ دیا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں:

۱۰۔ البیرونی کی زندگی کی سب سے نمایاں خصوصیت اس کا بے لاگ علمی یعنی سائنٹیفک دماغ ہے۔ اس کی خصوصیت ہر جگہ اس کے ساتھ آتی ہے۔ کوئی دینی عقیدہ، کوئی قومی روایت، کوئی تاریخی مسئلہ اس کی اس خصوصیت کو متاثر نہیں کر سکتا۔ اس کی عقلیت بے لچک، بے دماغ اور نا ممکن التسخیر ہے۔ (ص ۱۰۵)

مولانا نے البیرونی کی اس خصوصیت کو ثابت کرنے کے لیے کتاب البصیرۃ اور الجاہز فی معرفۃ الخواہر سے متعدد مثالیں پیش کی ہیں۔ آخر میں ایک ماہر طبیعیات منصور بن طلحہ کے بارے میں اس کا ایک بیان نقل کیا ہے اور اس پر ان الفاظ میں تبصرہ کیا ہے:

مصر میں ایک مثال اس کے لیے کافی ہے کہ البیرونی کا دماغ اپنے علمی فیصلوں میں کس درجہ متاثر تھا اور کس طرح ہر معاملے کو بے لاگ علمی اور خالص عقل نقطہ نگاہ سے دیکھنے کا عادی ہو گیا تھا۔ (ص ۱۱۱)

البیرونی کا امتیاز

مولانا نے البیرونی کے امتیاز اور عظمت علمی کو اس طرح بھی نمایاں کیا ہے کہ محققین، قبل بطلموس (ف ۷۸-۷۷ تا ۱۲۷) الاصطری الادرسی () ہمدانی () ابن خردادبہ (۹۱۲-۸۷۶) اور محققین بعد ایا قوت (ابو عبد اللہ شہاب الدین - پ ۵۷۵ء) طوسی (نصیر الدین ۷۴۰-۷۳۰) قزوینی (زکریا بن محمد ۸۳۰-۸۰۷) ابو الفدا (۱۳۳۱-۱۲۷۳) الخ بیگ (۱۳۴۹-۱۳۹۳) قوشچی () وغیرہ کے کاموں اور کارناموں سے موازنہ کر کے البیرونی کی سائنٹیفک ریسرچ اور اس کے کاموں کی اہمیت کو واضح کیا ہے اور بعض دوسرے طوم کے تخصیص کی شائیں دے کر البیرونی کی تعقائد اور مجتہدانہ نظر و بصیرت کا نقش اجاگر کیا ہے۔ اس سلسلے میں مولانا نے ابو النصر فارابی (۹۵۰-۸۷۰) ابن رشد (۹۸۰-۱۱۲۶) کی خاص طور پر مثال دی ہے کہ جس طرح یونانی تراجم کی نظر ثانی فارابی نے کی اور ابن رشد نے ارسطو کے مقالات کی شرحیں لکھ کر ان کے مطالب واضح کیے اور یونانی طب کو شیعہ اور مہذب کر کے اپنی کتاب القانون کو از منہ و لہی کے درس و تدریس کے لیے پیش کر دیا، اسی طرح ہندی علوم کی اصلاح و تہذیب کے لیے بھی ایک فارابی اور ابن رشد کی جگہ خالی رہ گئی تھی۔ یہ کارنامہ البیرونی نے انجام دیا۔ مولانا لکھتے ہیں:

”اس اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو البیرونی کی شخصیت میں اس عہد کی یہ علمی روح پوری طرح نمایاں ہوئی تھی اور وہ بجا طور پر الفارابی اور ابن رشد کی صف میں جگہ پانے کی مستحق ہے۔ جس طرح ان دونوں نے یونانی فلسفے کے تراجم کی تصحیح کا کام انجام دیا تھا، اسی طرح البیرونی نے علم ہیئت اور جغرافیہ کی از سر نو تصحیح و تہذیب کی اور ہندوستانی طوم کو نئے سرے سے عربی میں مدون کیا لیکن البیرونی اس صف میں نمایاں ہونے کے ساتھ اپنی ایک بلند تر جگہ بھی رکھتا ہے۔ ابو النصر فارابی اور ابن رشد دونوں اس زبان سے ناواقف تھے جس زبان کے فلسفے کی تصحیح و تہذیب میں مشغول ہوئے تھے۔ انہوں نے تا مাত্র اعقاد عربی کے قیوم تراجم پر

کیا۔ یہ وجہ ہے کہ ان کی تصحیح مکمل تصحیح نہ ہو سکی اور بعض غلط فہمیاں جو
 جو عبد تراجم کے ابتدائی دور سے پیدا ہو گئی تھیں آخر تک دور نہ ہو سکیں
 ... لیکن البیرونی نے نظر و تحقیق کی باطل دوسری راہ اختیار کی۔ اس نے
 جس علوم کو اپنا موضوع نظر قرار دیا انہیں خود ان کی زبانوں میں پڑھنے
 کی کوشش کی۔ ہندوستان کے علوم کی اس نے جس قدر تحقیقات کی مسکرت
 کی تفصیل کے بعد کی۔ فارسی، خوارزمی اور ہجراتی زبانیں اس کے لیے بنجر
 ادبی زبانوں کے تھیں۔ اس لیے قدیم ایرانی تاریخ و سنسکرت کی تحقیقات
 میں اسے کسی درمیانی وسیلے کا منت پذیر نہیں ہونا پڑا۔ جہاں تک سریانی
 اور یونانی زبانوں کا تعلق ہے، گو کوئی براہ راست تصریح ہمیں نہیں ملی
 ہے لیکن الآثار الباقیہ میں اس نے اپنی تحقیقات کا جس پیرائے میں
 ذکر کیا ہے، اس سے ترشح ہوتا ہے کہ وہ غالباً ان دونوں زبانوں سے
 ناواقف نہ تھا۔ جراتی زبان سے اس کی ذاتی واقفیت کی تصریح خود اس
 کے قلم سے نکلی ہوئی ہمیں مل گئی ہے۔ ظاہر ہے کہ جو شخص سنسکرت، یونانی،
 سریانی، فارسی اور جراتی زبانوں سے براہ راست واقفیت رکھتا ہو، اس
 کی علمی حیثیت کے مقابلے میں الفارابی، بوعلی سینا اور ابن رشد وغیرہم کو
 لاکسی طرح موزوں نہیں ہو سکتا۔ ان الابرا کا علمی پایہ کتنا ہی بلند
 ہوتا تاہم ان کا علمی سرمایہ عربی ترجموں کے رحم پر تھا۔ وہ براہ راست
 نظر و تحقیق کا کوئی ذریعہ نہیں رکھتے تھے۔ اس اعتبار سے اگر دیکھا جائے
 تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ عربی کی پوری علمی تاریخ میں البیرونی کا مقام
 یک قلم منفرد نظر آتا ہے۔ (ص ۱۶۵، ۱۶۶)

البیرونی کے بعض تسامحات

موانع اس مقالے میں البیرونی کی صرف تعریف ہی نہیں کی بلکہ اس کے بعض تسامحات پر بھی

روشنی ڈالی ہے۔ لیکن اس باب میں انھوں نے البیرونی کی معذوری کو بھی نظر انداز نہیں کیا۔ اس کی معذوری کی اصل وجہ ہندوستان میں پھیلے ہوئے ان توہمات اور خرافات کو قرار دیا ہے جنھوں نے مسلمات کا درجہ حاصل کر لیا تھا۔ ان کے علاوہ سیر و سیاحت کی مشکلات اور رسد و منادے کے مسائل کی کمی یا بعض قیاسات کو بھی قرار دیا ہے۔ مثلاً یسویں کے قبۃ الارض ہونے کے بارے میں پھیلے ہوئے غلط فہمی میں البیرونی کے مبتلا ہو جانے کا ذکر کیا ہے۔ مولانا لکھتے ہیں،

”عرب میں چونکہ فلکیات کے مباحث پہلے پہل ہندی علم ہیئت کے دروانے سے آئے تھے اور دوسری صدی ہجری میں موسیٰ بن محمد الخوازمی نے برہم گیت کی سدھانت کے مطابق علم ہیئت کے مباحث ترتیب دیے تھے۔ اس لیے یہ غلط فہمی عربوں میں بھی پھیل گئی اور انھوں نے یسویں کو قبۃ الارض کے نام سے پکارنا شروع کر دیا۔ البیرونی نے اگرچہ یسویں کے قبۃ الارض ہونے میں شبہ ظاہر کیا ہے اور اس بارے میں جو توہمات ہندوستان میں پھیلے ہوئے تھے انھیں خرافات سے تعبیر کیا ہے تاہم حساب کی اصلی غلطی پر وہ بھی متنبہ نہ ہو سکا کیونکہ اس زمانے میں سیر و سیاحت کے مسائل اور صدی اعمال کے طریقے اس درجہ غلط تھے کہ اس طرح کی غلطیوں درستگی باسانی نہیں کی جاسکتی تھی۔“ (ص ۱۹)

مولانا نے البیرونی کے طول بلد اور عرض بلد کے بعض تسامحات کی نشان دہی بھی کی ہے لیکن اس کا سبب بھی بتا دیا ہے:

”ایک بڑی دشواری اسے یہ پیش آئی کہ ہندوستان کے شہروں کی باہمی مسافت کی نسبت راویوں کے بیانات بے حد مختلف تھے اور جہت تطبیق کا کوئی قابل وثوق ذریعہ موجود نہ تھا۔۔۔ اس صورت حال کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ طرح طرح کی غلطیاں حساب میں سرایت کر جائیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس کی غیر معمولی کوشش و احتیاط بھی اسے صورت حال کے قدرتی نقائص سے نہ بچا سکی اور مباحث کے اندازوں میں غلطیاں واقع

ہر گیس شلاً موجودہ پٹہ تقریباً اسی مل پر واقع ہے جہاں قدیم مسجد کا
 پاٹلی پتہ آباد تھا۔ پٹہ کا طول بلد ۵۸-۱۲ اور عرض بلد ۲۵-۲۰ ہے۔
 ابیرونی پاٹلی پتہ کا طول بلد ۱۰۸-۲۰ لکھتا ہے اور عرض ۲۲-۴۰ صاف
 معلوم ہوتا ہے کہ اس بارے میں جو روایتیں اس تک پہنچی تھیں وہ
 اصلیت کو صحت کے ساتھ واضح نہیں کرتی تھیں۔ اس نے بنارس سے
 پاٹلی پتہ تک کا فاصلہ میں فرسخ عربی قرار دیا ہے اور بنارس سے اسے
 پورب میں ہٹا ہوا تصور کیا ہے۔ حالانکہ یہ دونوں باتیں صحت سے دور ہیں۔
 ایسا ہی فرق گنگا ساگر کے مل وقوع میں بھی پڑ گیا۔ کیونکہ صحیح فاصلہ اور
 صحیح جہت اس کے علم میں نہ آ سکی۔ (ص ۱۰۰)

ابیرونی کے تصامحات کے سلسلے میں مولانا نے سیلون کے بارے میں کتاب البند باب ۳۰
 میں مثال دی ہے کہ اس وقت تک ہندوستان کے لوگوں کے دماغوں میں یہ انوں اور رمان کی
 باتوں نے ایسا سامعہ حاصل کر لیا تھا کہ نہ صرف عام لوگوں کا بلکہ پندتوں تک کا عام خیال یہی تھا کہ
 انسان میں مغریت بستے ہیں اور انسان کا دماغ جاکر زندہ واپس آنا بہت دشوار ہے۔ اس وقت تک عرب
 سیاحین کے قدم بھی سیلون کی سیر و سیاحت سے آشنا نہ ہوئے تھے۔ وہ اسے شگل دیپ کے نام سے
 پہچانتے تھے اور اس کے ساحل سے گزرتے ہوئے ساحلی مقامات کی بعض پیداوار بھی حاصل کر لیتے تھے
 انہیں وہاں کے لوگوں سے راہ و رسم پیدا کرنے کی کوئی صورت اس وقت تک نہ ملتی تھی، اس لیے انسانی
 وہ ایات ان میں بھی پھیل گئی تھیں اور وہ ہندو افسانے کے متوہم قلعے کے بارے میں خیال کرتے تھے کہ
 وہ اسی مقام کے کسی حصے میں ہے۔ ابیرونی ان افسانوں سے جو تاریخ کے مسلمات کی طرف شہور تھے
 دھوکے میں پڑ گیا۔ مولانا لکھتے ہیں :

ابیرونی نے وہاں سیاحوں کی زبانی ایک اور پراسرار جزیرے کا حال
 نقل کیا ہے، جہاں سے وہ اپنے جہازوں پر لوگ (قرنفل) بار کیا کرتے
 تھے اور پھر لکھا ہے جب نہیں وہی جزیرہ لٹکا ہوا اور پھر لٹکا اور لوگ کی
 نقلی مشابہت سے دھوکا کھا کر اس غلط فہمی میں پڑ جاتا ہے کہ لوگ

لنکا سے مشتق ہوا ہے۔ حالانکہ لوگ کو لنکا سے کوئی تعلق نہیں۔ اس نے کتاب الہند کے اسی باب میں ہندو افسانے کے تخیل قلعے کا جس کی کوئی اصلیت نہ تھی، ایک نقشہ بھی دیا ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ ہندو افسانوں میں لنکا اور سنگل دیپ کو دو الگ الگ مقاموں کی شکل دی گئی ہے۔ اس نے القانون کی جدول میں لنکا اور سنگل دیپ کے لیے دو مختلف درجے متعین کیے ہیں جو جدول خط استوا، بلد عرض کے مقامات کی بتائی ہے، اس میں لنکا کا طول بلد ... لکھا ہے پھر ان مقامات کی جدول میں جو اقلیم اول اور خط استوا کے درمیان واقع ہیں، سنگل دیپ اور سراندیپ کا ذکر کیا ہے اور اس کا ۱۲۰ اور عرض بلد ۱۰ درجے کا لکھا ہے۔ وہ لنکا کو جمہولات میں سے قرار دیتا ہے مگر سنگل دیپ کو جمہول نہیں کہتا۔ اسے بحر ہر کند کے جزائر میں شمار کرتا ہے۔ بہر حال وہ اس مقام کی صحیح تحقیق نہ کر سکا۔ (ص ۸۰)

ایک اور مقام پر سندھ کی اہل سمجھنے میں البیرونی کے تسامع کی طرف بھی مولانا نے توجہ دلائی ہے۔ اس موقع پر سائنات کی ایک چھوٹی سی تحقیق بھی مولانا نے پیش کر دی ہے۔ اس قسم کی تحقیق کی یہ کوئی واحد مثال نہیں۔ متعدد مقامات پر اس قسم کی تحقیقات سامنے آتی ہیں۔ مولانا لکھتے ہیں :

”سدھانت کے معنی سنسکرت میں علم و معرفت کے ہیں۔ نیز اس کا اطلاق علم و فن کے کسی خاص مذہب اور اصول پر بھی ہوتا ہے۔ پس براہم بھت سدھانت کے معنی ہوئے علم ہیئت کا وہ مذہب جو براہم گیت کی طرف منسوب ہے۔ عربوں نے نام کا بقیہ جزو حذف کر دیا اور پھر ”سدھانت“ کو جس کی غلط ”دال“ ان کی زبان کے لیے بہت ثقیل تھی ”سندھنت“ بنالیا۔ البیرونی پر اس لفظ کی اصلیت مشتہر ہو گئی تھی۔ اس کا خیال ”سدھانت“ کی طرف نہیں گیا بلکہ ایک دوسرے سنسکرت ماوے ”سدھانت“ کی طرف چلا گیا۔ سدھانت کے معنی استقامت یعنی سیدھے جانے کے ہیں اور

اسی سے پرکرت زبانوں میں "سبدہ" اور "سیدھے" کا لفظ بنتا ہے۔
چنانچہ کتاب الہند میں وہ لکھتا ہے کہ عربوں میں "سندھ" کے نام سے
جو مذہب مشہور ہوا وہ دراصل "سندھاند" ہے یعنی ایسی بات جس میں
کسی طرح کی جلی نہ ہو۔ (ص ۵۹)

اسی طرح ہندوستان کے مقام اجین کے عربی تلفظ اور پھر نصیحت کے محل سے خطاب کے فہم میں یہ پیدا
پیدا ہو گئیں جتنی کہ ایک وقت آیا جب اس کے معنی یکسر بدل گئے۔ مولانا نے اس کی طرف بھی اشارہ
کیا ہے۔ (صفحات ۵۸، ۵۹)

بعض مباحث کی تحقیق

مولانا نے ابیرونی کی زندگی کے بعض حوادث و معائب سے متعلق اس کے اشارات کی وضاحت
اور ان کی تحقیق بھی کی ہے۔ مثلاً ہندوستان میں اس کے مقامات سفر و سیاحت اور محمود غزنوی سے اس
کے تعلقات کی نوعیت کے بارے میں مولانا نے جو کچھ لکھا ہے وہ تحقیق کی اچھی مثالیں ہیں۔
بعض مقامات پر مولانا نے ابیرونی کے بیان کو نقل کر دینے یا اس کی خصوصیت کی طرف
توجہ دلانے ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس پر مزید اضافہ کر کے اسے مدلل اور برص کر دیا ہے۔ اس قسم کا
ایک مقام "سنگ بد" کی بحث (ص ۹-۱۰) میں آیا ہے۔ ابیرونی نے اس مسئلے پر جو کچھ لکھا مولانا
نے اس کے تعارف میں ایک خاص بحث کا اضافہ کیا ہے۔ اب یہ ایک مختصر سا مستقل بحث اس مقالے میں
ہے جس سے اس مسئلے کے اطراف و جوانب سامنے آجاتے ہیں۔

مولانا کا حسن نگارش

مولانا آزاد کے اس مقالے میں اگرچہ ان کا قلم علمی مباحث کے زیر اثر مرکب کر چلا ہے اور
انشا پر دازی کا حسن اگرچہ غبارِ خاطر کے درجے کو نہیں پہنچتا لیکن ان کے قلم کی ندرت کاری کا عالم یہ ہے
اور اسلوب کی جلوہ طرازی ایسی ہے کہ وہ نگاہِ جمال آشنا اور دیدہ حسن پرست کو بار بار اپنی جانب
توجہ کر لیتی ہے۔ اس مقالے سے اس کی چھوٹی بڑی بہت مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ یہاں مشتے

نمود از خردارے صرف چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں :

”جو باؤسی ایلٹ کے حصے میں آئی تھی وہ آگے چل کر ان تمام متشردوں کے حصے میں آنے والی تھی جو ایلٹ کے نقش قدم پر قدم اٹھانے والے تھے۔“ (ص ۴۵)

”بطلمیوس کے بغرائیہ کی تدوین کے بعد طرح طرح کے انقلابوں سے دنیا دوچار ہوئی۔ بہت سے پرانے شہر مٹ گئے اور ان کی جگہ نئے نئے شہر آباد ہو گئے۔ بعض دریاؤں کی دھاروں نے اپنی قدیم راہیں بدل دیں اور نئی نئی راہوں پر چلنے لگے۔ اسلام کے ظہور کے بعد انقلابِ حال نے ایک دوسرا ورق الٹا اور ایشیا اور افریقہ کی بہت سی آبادیاں کچھ سے کچھ ہو گئیں۔ عراق میں قدیم ایرانی شہنشاہی کا دار الحکومت ویران ہو گیا اور بصرہ، کوفہ اور بغداد کے ناموں سے نئے شہر بس گئے۔ مصر میں ”منفس“ کی جگہ ”تسطاط“ نے لی اور ایران میں ”استخر“ کی جگہ ”شیراز“ نے سر اٹھا با۔ داکش، اسپین، وسط ایشیا اور سندھ میں بھی نئی عربی آبادیاں نمایاں ہوئیں اور بغرائیہ کے نقشوں میں بے شمار نئے مقامات اور نئے نام پیدا ہو گئے۔ ان بدویوں کے جزائریائی عمل کا تعین قدیم یونانی معلومات نہیں کر سکتی تھیں اور ضروری تھا کہ نئی تحقیقات کے ذریعے ان کے اطوال و عرض متعین کیے جائیں۔“ (ص ۴۶)

”البیرونی نے اپنی عملی جدوجہد، ہر طرح کے موافق و مخالفت حالات میں یکساں عزم و ہمت کے ساتھ جاری رکھی اور وقت کا کوئی ہنگامہ اس کے ذوق تحقیق کی طلب گاریوں پر غالب نہ آسکا۔“ (ص ۹۱)

”جس وقت خوازم کی سرزمین قتل و نہب کا یہ کھیل کھیل رہی تھی، ایرانی اس کی آبادیوں کے باہر ایک گاؤں کے میدان میں اپنی رصد بنیوں کے پر سکون اعمال میں مشغول تھا۔ جس دن امیر مانوں نے کائنات کے شاہی محل میں ابو عبد اللہ کو گرفتار کیا، اسی دن ابیرونی نے اپنی رصد گاہ کو ایک نئے، اتر و قط اور اس کے متعلقہ آلات سے آراستہ کیا تھا اور زمانے سے صرف اتنی جہلت کا آدرش نہ تھا کہ اسے اپنے رصدی عمل کے نتائج فہم نہ کرنے کا موقع مل جائے۔ دما احسن ما قبل بالغارسیہ :

یہ گویم اے فلک کز کج روی ہایت تو برگردی

شب وصل ست خوام ایں نہ راہتہ تر گردی

لیکن افسوس ہے زمانے کے بے رحم انقلابات نے اتنی جہلت بھی زد کی۔ (۱۰)

”علوم فلکیہ کی تاریخ کا یہ ایک مسئلہ واقعہ ہے کہ علم ہیئت اور فن نجوم یعنی سعادت و نحوست کو اکب کے فن کا ماہی فرق مدتوں تک غیر واضح رہا۔ جو امتیازی خط دونوں کو ایک دوسرے سے الگ کرتا ہے، وہ قدیم زمانے میں اتنا باریک تھا کہ عام نگاہیں بہت کم اسے محسوس کر سکتی تھیں اور اکثر ایسا ہوتا تھا کہ ہیئت کے ماہر کو فن نجوم کا ماہر سمجھ لیا جاتا تھا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ابو محمود اجمندی، جابر القبانی، ابو منشر الفلکی، عرخیام، نصیر الدین الطوسی وغیرہم جنہیں فن نجوم کے ادہام و خرافات سے کوئی دور کا بھی تعلق نہ تھا، محض اس لیے نجومی شہور ہو گئے کہ لوگوں نے ان کی نگاہیں ستاروں کی طرہ اٹھی ہوئی دیکھی تھیں اور وہ خیال کرتے تھے کہ ستاروں کی حرکات کا مطالعہ صرف اس لیے کیا جاسکتا ہے کہ فن نجوم کا اعتقاد اسی رُخ پر لے جاتا ہے۔ نظامی مہر قندی اور صاحب ہنگارتان نے ابیرونی کی نسبت جو حکایتیں لکھی ہیں، ان کے اندر بھی

یہی غلط فہمی کام کر رہی ہے۔ البیرونی کے بے لاگ علمی دماغ کا تو یہ حال تھا کہ جس شخص کو ریاضی و ہیئت کے ساتھ فن نجوم کے اعمال و احکام کے ساتھ بھی دلچسپی ہوتی، وہ اس کے بیانات کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھنے لگتا۔ کیونکہ وہ خیال کرتا کہ بہت ممکن ہے فن نجوم کے عقیدے سے اس کا صدی علیٰ غیر محسوس طریقے پر متاثر ہو گیا ہو۔ چنانچہ اس نے نیشاپور کے طول بلد کی بحث میں منصور بن طغرل کی تصریح کو صرف اس لیے مشکوک ٹھہرایا کہ کان مونا بعلم النجوم "وہ علم نجوم سے دلچسپی رکھتا تھا، لیکن زمانے کی غلط اندیشیوں کا یہ تصرف دیدنی ہے کہ ایسا محتاط شخص بھی نجومی ہونے کے اتہام سے محفوظ نہ رہ سکا، واللہ در ما قال

مریم ایں راتمل شد و عیسیٰ برداشت" (ص ۹۸)

یہ روایت کہ سلطان محمود نے البیرونی کی جاں بخشی اس کے نجومی ہونے کے خیال سے کی، صحیح ہو یا نہ ہو، لیکن سلطان کی دماغی استعداد و چہیت نظر رکھتے ہوئے ہمیں تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ البیرونی کے علمی مقام کی اندازہ شناسی کے لیے وہ قطعاً غیر مستعد تھا اور اس کے فنی اعمال کے ذوق و انہماک کو صرف اس صورت میں دیکھ سکتا تھا کہ اسے نجومی تصور کرے۔ اس سے زیادہ کے لیے اس کے پاس کوئی دماغی استعداد نہ تھی۔ اس صورت میں بھی ہمیں البیرونی کے احساسات کی تلقینی اور مایوسی صاف صاف نظر آجاتی ہے۔ ایک بادشاہ کی سرپرستی اسے کیونکر مطمئن اور خوش حال کر سکتی تھی جو ریاضیات اور ہیئت کے ایک بالکمال شخص کی قدر شناسی کے لیے کوئی ذہنی استعداد نہیں رکھتا تھا اور اگر قدر شناسی کے لیے آمادہ بھی ہوا تھا تو صرف اس لیے کہ اسے فن نجوم کے ادہام و خرافات کے اعتقاد سے متہم تصور کر لے؟ (ص ۹۹)

مولانا کا حسن ترجمہ

اس مقالے میں حسن ترجمہ کی بھی متعدد مثالیں سامنے آتی ہیں۔ مولانا کے غصہ کا قلم سے دہلی کی طویل طویل مہارتوں کا ترجمہ جگہ جگہ پر اس مقالے میں دیکھنے میں آتا ہے۔ ترجمے میں چونکہ قلم دوسرے کے منکر و مفہوم اور اسلوب کا پابند ہوتا ہے اس لیے ترجمے کے تقاضوں نے عہدہ برآ ہوتے ہوئے انشاء پر داری کا یہ بھی تنگ رہتا ہے اور کوئی ایسا مترجم جو بیک وقت اور یکساں طور پر دونوں زبانوں کا ذوق آشنا ہو اور نظر و جہد میں اپنا ایک بلند مقام نہ رکھتا ہو کامیاب نہیں ہو جاتا۔ یہ فکر و مفہوم پر نظر رکھتا ہے تو سررشتہ اسلوب و نگارش ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہے اور ترجمے کی زبان کے اسلوب و انشاء کے حسن و زیبائش کو توجہ کا مرکز بناتا ہے تو معصفت کے فکر و مفہوم اور اسلوب سے دور جا پڑتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس میں بھی بہت کم ادیب کامیاب ہوتے ہیں۔ مولانا آزاد کا شمار ان مستثنیٰ شخصیات میں ہوتا ہے جو ایک معصفت کے انکار و مفہوم کی صحیح ترجمانی کے ساتھ اسلوب کے میثار اور نگارش کے حسن کو بھی ترجمے کی زبان میں نہ صرف برقرار رکھتے ہیں بلکہ اسے چار چاند لگا دیتے ہیں۔ چنانچہ مولانا کے حسن کی سحر انگیزی اور نگارش کی دل آویزی کا جو عالم ہم ان کی تقریریں دیکھتے ہیں وہ ان کے ترجمے میں بھی موجود ہے۔

بعض ضمنی مباحث

اصل مباحث کے علاوہ بے شمار ضمنی انکار و مباحث بھی اس مقالے میں آگئے ہیں۔ ان میں سے بعض ایسے انکار بھی ہیں کہ مولانا کی کسی اور تحریر میں ان کی تلاش بے سود ہے۔ مثلاً ترکی میں قوی زبان کے رسم الخط کی تبدیلی کے اقدام کی سنگینی پر تبصرے میں مولانا کی فکر کا بو گوشہ پہلی بار تاریخ کی روشنی میں آیا ہے یا کم سے کم میرے مقالے کے سفر پر مقام پہلی بار میری نظروں نے دیکھا ہے۔ اس کے چند جملوں میں جہت اور سبق آموزی کے کتنے ہی دقت سے ملے آئے ہیں:

”حکومت ترکی نے حروف کی تبدیلی کا فیصلہ جن اصلاحی مقاصد کے ماتحت کیا اس کی نسبت یہاں اظہار رائے کی ضرورت نہیں ہے لیکن کوئی

اصلاح کتنی ہی اہم ہو اگر اس کے نلو کو مجنونانہ انتہا تک پہنچا دیا جائے گا
تو وہ اصلاح اصلاح نہیں رہے گی۔ بجائے خود ایک افساد بن جائے
گی حروف کی تبدیلی کا کام بغیر اس کے بھی انجام پا سکتا تھا کہ عربی حروف
ملاک سے جلا وطن نہ کر دیے جاتے اور عربی کتابوں کی طباعت کو مجرم
نہ قرار دیا جاتا۔" (ص ۵۴)

اسی طرح استنبول اور قونیہ کے کتب خانوں کی تاریخ ان کے اقتدار کی کہانی، پھر دوبارہ ان کی تریب
کی، رواد کی تفصیلات جو مولانا نے بیان کی ہیں، وہ اس کتاب کے موضوع سے الگ ایک متعلقہ اور دلچسپ
موضوع ہے۔ اسی طرح 'بیردنی کی القانوی المسودی کی جدول کی قدر قیمت کا صحیح اندازہ کرنے کے لیے
مولانا نے بیردنی سے پہلے عربی میں فن جغرافیہ اور علم ہیئت کے آغاز و ارتقاء پر نظر ڈالی ہے۔ اس کے
بغیر بیردنی کی تحقیقات کی علمی حیثیت کا صحیح اندازہ نہیں کیا جاسکتا تھا۔ اس سلسلے میں عربی میں ہیئت کی
پہلی کتاب 'اس کی تصنیفی حیثیت'، اس کے مباحث، اس کی خصوصیات، اس کی غلطیاں، ہندوستانی
کلب کا حساب، ہندی یگ اور مہایگ، قبتہ الارض کی بحث، علم ہیئت کی مختلف شاخوں میں کام
کا ذکر، عربی میں دنیا کے پہلے نقشے کی تشکیل اور اس کی خصوصیات کا ذکر اور ہندی حساب کی غلطیاں، یہ
تمام مباحث ایسے ہیں جو اس مقالے کے ایک خاص معیار کی حقیقت اور تصنیف کا کارنامہ بناتے ہیں۔
اسی طرح علوم فلکیہ کی تاریخ کی یہ غلط فہمی کہ بہت سے ایسے لوگوں کو جن کا تعلق علم نجوم سے نہ تھا لیکن
انہیں نجومی سمجھ لیا گیا۔ اس بحث کا تعلق بھی مقالے کے خاص دائرے سے نہ تھا لیکن مولانا کے قلم کی
یہ خصوصیت کہ وہ دوران بحث میں اصل بحث کے علاوہ بہت سے ضمنی و ذیلی مباحث پر روشنی ڈالتے
ہوئے آگے بڑھتے ہیں اور آخر میں بحث کے تمام اطراف و جوانب کو سمیٹ کر پھر اسی نقطے پر لے آتے
ہیں جسے وہ پہلے سے اپنے مقاصد تحریر کا مرکز قرار دے چکے ہوتے ہیں۔ اس مقالے میں مولانا کی یہ
خوبی متعدد مقامات پر نمایاں ہوئی ہے۔ مولانا نے بحث کو مختلف گوشوں اور سمتوں میں پھیلا پھیلا کر
سمیٹ لیا ہے اور قاری کے ذہن میں مطالب کے شیرازے کو کئی جگہ بکھیر دینے کے باوجود بحث کے
اصل نقطے کو نظر سے اوجھل نہیں ہو جانے دیا ہے۔

اصطلاحات کا استعمال

کسی علم و فن کی کتاب میں اصطلاحات کے استعمال سے اسلوب میں ایجاز و اختصار کا نفس پیدا ہو جاتا ہے، لیکن ایک مصنف کے نظر و محور کی یہ آزمائش ٹھوکانہ بھی ہے۔ ایک اصطلاح کا غلط یا غلط عمل استعمال تمام مطالب کو خبط کر دینے کے لیے بھی کافی ہوتا ہے۔ اس مقالے میں اصطلاحات کا استعمال مولانا کے اسلوب کی خوبی اور نظر و محور کے ثبوت کی صورت میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ یہ بات کہنے کی ضرورت نہیں کہ مولانا کو جغرافیہ اور ہئیت سے شروع ہی سے دلچسپی تھی اور زندگی کے بعد کے کسی دور میں بھی شاید ہی وہ ان علوم کے مطالعے سے بے نیاز رہے ہوں۔ اس کا اندازہ کچھ اس مقالے کے مطالعے ہی سے لگایا جاسکتا ہے کہ مولانا نے جغرافیہ کی بہت سی اصطلاحات کو استعمال کیا ہے اور اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ نہایت اقلیت کے ساتھ اور بطل استعمال کیا ہے۔ مولانا کی اس خوبی نے مقالے میں ایک خاص علمی شان پیدا کر دی ہے۔ اس سے اسلوب میں ایجاز کا حسن اور دلربائی کی خوبی بھی بڑھ گئی ہے۔

آخری نظر

البیرونی کے بارے میں مولانا کی یہ پہلی اور آخری تحریر نہیں۔ جس طرح مولانا کا مطالعہ ان کی پوری زندگی میں پھیلا ہوا ہے اور ادبی زندگی کے آغاز سے آخر دور حیات تک البیرونی اور اس کے علوم و افکار مولانا کے مطالعے کا موضوع رہے ہیں اسی طرح اس کا تذکرہ بھی مولانا کے قلم سے مختلف ادوار حیات میں ہوتا رہا ہے۔ ۱۹۰۴ء میں البیرونی کی تصنیف القانون السعوی کے مطالعے کے لیے بے چین نظر آتے ہیں لیکن اس کے لیے انھیں کامل دو سال کے شب و روز لا شمار کرنا پڑا۔ پھر جب انتظار کی یہ مدت پوری ہوئی تو کتب خانے میں لائبریرین کی حیثیت سے ان کے دوست بھی آچکے تھے۔ یہ دور انتظار و التواء ختم ہوا تب ۱۹۰۶ء میں القانون مولانا کے مطالعے میں آئی اور ایک مدت تک ان کے پاس رہی۔ الہلال کی جلدات میں متعدد مضامین میں البیرونی اور اس کے علوم و افکار کا ذکر یا حوالہ آیا ہے۔ سب سے آخر میں مولانا کے ادبی شاہکار غبار خاطر (آخری خط مورخہ ۱۹ ستمبر ۱۹۴۳ء) میں

میں دو مقام پر البیرونی اور اس کی کتاب الہند کا ذکر آیا ہے۔ ایک ہندوستان کے فتوحِ لطیفہ سے عربوں کی عدم دلچسپی کے اسباب کے ضمن میں 'جہاں مولانا نے البیرونی کے عمل سے استدلال کیا ہے کہ اس نے کتاب الہند میں ہندوؤں کے تمام علوم و عقائد پر نظر ڈالی ہے، مگر موسیقی کا اس میں کوئی ذکر نہیں، پھر اس تنازع کا خود ہی جواب بھی دیا ہے کہ غالباً اس تنازع کی وجہ کچھ تو یہ ہوگی کہ معلوم عقلیہ کے شوق و اشتغال نے اس کی بہت کم مہلت دی کہ فتوحِ لطیفہ کی طرہ توجہ کرتے اور کچھ یہ بات بھی ہوگی کہ عربوں کا ذوقِ سماع ہندوستان کے ذوقِ سماع سے اس درجہ مختلف تھا کہ ایک کے کان دوسرے کی نواؤں سے بمشکل آشنا ہو سکے تھے۔ دوسرے جانوروں پر راگ کے اثرات کے ضمن میں البیرونی نے کتاب الہند میں راگ کے ذریعے شکار کے طریقوں اور بندروں پر راگ کے بعض اشیاء کی تاثیر کا ذکر کیا ہے۔ مولانا نے البیرونی کی معلومات نقل کر کے اس بات پر تعجب کا اظہار کیا ہے کہ زمانہ حال کا علم الحيوان غنہ سرائی کی تاثیر کی واقفیت تسلیم نہیں کرتا اور تاثرات کے مشاہدات کو دوسری علتوں پر محمول کرتا ہے۔ آخر کے چند جملوں میں مولانا نے اپنے مطالعے کی دنیا کا ایک دریچہ کھل دیا ہے جس سے جہانک کرم یہ دیکھ لے سکتے ہیں کہ جہاں علم و فضل کا ایک گوشہ یہ بھی ہے۔

سر سید ابوالکلام اور علی گڑھ

ضیاء الحسن فاروقی

سر سید کے طرز فکر کو ہم روایت سے بنیاد کا زاویہ نگاہ کہہ سکتے ہیں۔ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ زاویہ نظر مسلمانوں کی مذہبی فکری تاریخ میں کوئی نئی بات نہ تھی بلکہ نظر کا یہ بھانپ کہ رائج الاعتقادی اور غیر رائج الاعتقادی دونوں حلقوں میں کسی دیکھی روپ میں قائم ہے اس لیے اگر ہم یہ کہیں تو کچھ ایسی بے جا بات نہ ہوگی کہ سر سید بھی ان میں سے ایک خاص روایت کا سہارا لے کر امیرین صدف کے ہندوستان کے مسلمانوں میں اپنی مذہبی روایات کو جانچنے اور فکری سطح پر جدید تہذیب کے پیلینوں کا جواب دینے کی ضرورت اور اہمیت کا احساس بیدار کرنا چاہتے تھے۔

سر سید نے مذہبی اصلاح کے رجحان کو جسے سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل شہید نے ایک تحریک کی شکل دے دی تھی، بڑے اعتماد کے ساتھ اپنایا اور اپنی اصلاح و تجدید کی ہمہ گیر تحریک میں اس طرح محوری حیثیت دی کہ اس میں تقلیدی مذہب کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہی۔ یہاں یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ سر سید میں فکر و عمل کی نئی راہ تلاش کرنے کا جذبہ کیوں پیدا ہوا؟ کیا یہ ان سیاسی تبدیلیوں کا صرف ایک رد عمل تھا جو ۱۸۵۷ء کے بعد رونما ہوئے اور کیا وہ ان تبدیلیوں سے واقعی اتنا مرعوب ہو گئے تھے کہ انھیں اپنے ماضی کی روایات کے ایک بڑے حصے پر خرافات کا گمان ہونے لگا۔ ہمارے خیال میں نہ تو یہ رد عمل تھا اور نہ مرعوبیت بلکہ جدید دور کے فکری و تہذیبی پیلینوں کا گہرا احساس تھا۔ اسی احساس اور نوع پر نوع امکانات سے سمورنی صورت حال نے

ان کے طرزِ فکر کو بالکل بدل دیا اور انھوں نے یہ نکتہ پایا کہ جدید دور میں اگر ایک باوقار زندگی گزارنی ہے تو تہذیب کے پرانے تصور کو بدلنا ہوگا۔

تہذیب کے کسی پرانے تصور کو بدلنے کے لیے سماجوں کو نشاۃ ثانیہ اور اصلاح و تجدید کے سخت مرحلوں سے گزرنا پڑتا ہے۔ انیسویں صدی کے ہندوستان کے مسلم سماج کو ایک ایسے ہی سخت مرحلے سے گزرنا تھا لیکن اس راہ کی ایک بڑی مشکل یہ تھی کہ ایک برہمنی، غیر مسلم اور سماجی اقتدار کی قلمرو میں یہ راہ طے کرنی تھی، اور یہ اقتدار ایک ایسی تہذیب و تمدن کا ترجمان اور مبلغ تھا جس کی علمی، فکری، مذہبی، ادبی، فنی اور اخلاقی و مادی قدریں مسلم سماج کی اقدار سے بالکل مختلف تھیں۔ سرسید کی عظمت اس بات میں ہے کہ انھوں نے وقت کی اس مشکل پر چلنے کا نرم کیا اور اس کے لیے ایک طرزِ فکر اور لائحہ عمل پیش کیا۔

بعض لوگ یہ کہہ کر سرسری گزر جاتے ہیں کہ تہذیب میں مذہبی اثرات بھی کام کرتے ہیں۔ لیکن ہمارا خیال ہے کہ عقیدہ علم و ہنر اور سماجی تنظیم تہذیب کے تین بنیادی عنصر ہیں اور یہ انسان عمل اور رد عمل، اخلاق، معاملات، معاشرت، تمدن، صورت اوقات، علوم و فنون اور سماجی و معاشی اداروں، غرض تمام انسانی سرگرمیوں پر اثر انداز ہوتے ہیں، ان کی راہ متین کرتے ہیں اور دوسرے عناصر مثلاً جنر افیاء، تاریخی، فنی اور لسانی خصوصیات کی آمیزش سے اعلیٰ درجے کی ثقافت کی تعمیر کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں یہاں یہ جان لینا ضروری ہے کہ تہذیب کا وہ حسن جسے ہم انسانیت کہتے ہیں عقیدے ہی کا رہن منت ہے۔ اسی سے اخلاق، معاملات اور معاشرت نکھرتی ہے اور اسی سے ہم میں "انسانیت اور وحشیانہ پن" میں تمیز کرنے کا شعور پیدا ہوتا ہے۔ یہیں یہ بات بھی کہہ دی جائے تو مناسب ہے کہ ہر عقیدے کی کوئی نہ کوئی میٹافزکس (Metaphysics) ضرور ہوتی ہے، یعنی ہر عقیدے میں ماورائیت کا ایک تصور ہوتا ہے۔

سرسید مسلم سماج کو "تہذیب" بنانا چاہتے تھے اور ان کی وٹواری یہ تھی کہ بقول ان کے:

"ہمارے یہاں تمام ریس اور مادیات مذہب سے ایسی مل گئی ہیں کہ بغیر مذہب

بحث کے ایک قدم بھی تہذیب اور انسانگی کی راہ میں نہیں چل سکتے۔۔۔

ہم مجبور ہیں کہ تہذیب و انسانگی اور جن معاشرت سکھانے میں ہم کو

مذہبی بحث کرنی پڑتی ہے۔^۱

یہ صورت نہ ہوتی تو کیا جدید علوم کی تعلیم کے رواج سے جو مغربی تہذیب کے پھیلاؤ کے ساتھ ترقی کر رہے تھے اور مغربی افکار کے تر جہاں تھے، ہندوستان کے مسلم معاشرے کی زمیں پر جس میں مشرقی تہذیب کے خدوخال نمایاں اور بنیادی حیثیت رکھتے تھے، جدید تہذیب کا پورا مغرب سے لاکروں کا توں لگایا جاسکتا تھا؟ ہمارے خیال میں اگر یہ ہو سکتا تو ایم۔ اے۔ اوکلیج اور بعد میں مسلم یونیورسٹی کے ذریعے یہ کام پورا ہو چکا ہوتا اور یہ نہ کہا جاتا کہ ایم۔ اے۔ اوکلیج سرسید کے خواب کی ادھوری تعبیر تھی، کالج کے قیام کے لیے انھیں حالات سے مناسبت کرنی پڑی اور مذہبی و تہذیبی اصلاح کا جو ایک بڑا کام انھوں نے شروع کیا تھا وہ جاری نہ رکھا جاسکا۔

اوپر کہا جا چکا ہے کہ سرسید کی ایک مشکل یہ تھی کہ انھیں مسلمانوں میں مذہبی و تہذیبی اصلاح کا کام ایک غیر مسلم حکومت کو 'شرعی' جواز (legitimacy) کا شائبہ بخش کر کرنا تھا اور حکومت ان غیر مسلموں کی تھی جن سے مسلمانوں کی کشاکش اور جنگ کی ایک تاریخ تھی۔ اب گویا نہ صرف مذہبی و تہذیبی روایت سے بغاوت کا مسئلہ تھا، بلکہ عالم اسلام میں عیسائی یورپ سے، اور ہندوستان میں خاص طور پر انگریزوں سے مخالفت کی جو روایت تھی اس سے بھی بغاوت کا معاملہ تھا۔ اس لیے سرسید نے مسلمانوں کی مذہبی و تہذیبی اصلاح اور سیاست میں انگریزوں سے سمجھوتے اور تعاون کی آواز جب بلند کی تو علماء اور قدیم طرز کے لوگوں کے ایک بڑے طبقے کی طرف سے کسی نہ کسی شکل میں ان کی مخالفت جو نئے لگی لیکن رفتہ رفتہ سیاست اور جدید تعلیم کے محاذ پر ان کے حامیوں کی تعداد بڑھتی رہی، لیکن ان حامیوں میں بہت ہی کم ایسے ہوں گے جنھوں نے ان کے مذہبی خیالات اور، ہنی اصلاح کے کام کی تائید کی ہو۔

جدید ہندوستان کی تاریخ کا یہ واقعہ یادگار رہے گا کہ اصلاح مذہب و معاشرت سے متعلق سرسید کے خیالات کا اثر ایک تنگ نظر، متعصب اور مقلد خاندان کے ایک ایسے فرد پر پڑا جس نے کچھ عرصے تک سرسید کا مقلد اور معتقد رہنے کے بعد مذہب و سیاست میں اپنی راہ الگ نکالی اور سرسید ہی کی طرح اپنے طرز فکر اور فکر و عمل کے گہرے نقوش نہ صرف مسلمانوں کی تاریخ میں بلکہ ہندوستان کی قومی تاریخ میں ہمیشہ کے لیے ثبت کر دیے۔ ہماری مراد مولانا ابوالکلام آزاد سے

ہے۔ مولانا نے اپنی ذہنی زندگی اور سرسید کے گہرے اثرات کا اعتراف بڑے کھلے دل سے کیا ہے۔

مولانا کی عمر ابھی چودہ پندرہ برس ہی کی رہی ہوگی کہ مطالعے کے کاروبار شروع " نے انھیں سرسید کی کتابوں اور تحریروں تک پہنچا دیا اور پھر خود مولانا ہی کے الفاظ میں :

”سرسید کی تصنیفات کا شوق بتدریج اس طرح دل و دماغ پر چھا گیا کہ اب کوئی تصنیف ان کی تصنیف کے سامنے آنکھوں میں نہیں چھتی تھی۔ شوق نے ارادت و عقیدت کی شکل اختیار کر لی اور یہ جو کہ ایک عقیدت مند کی طرح جو اپنے شیخ و مرشد کے ملفوظات کے ایک ایک لفظ کو دل و جان دے کر خریدنا چاہے ان کی تصنیفات کا ہر ورق و صفحہ میں نے نہایت جدوجہد کر کے حاصل کیا۔“

”سرسید کی تصنیف کے مطالعے نے علوم جدیدہ سے نہ صرف آشنا کیا بلکہ ان کا شائق و گرویدہ بنا دیا تھا۔ میری زندگی اب چل نہیں رہی تھی بہت رہی تھی۔ تمام قدیم چیزیں حقیر و ذلیل ہو چکی تھیں۔ علوم جدیدہ (یہ ترکیب سرسید مرحوم ہی کی ہے) اور ہر وہ چیز جو ان کی طرف منسوب ہو میرا قلب و ذہن کے لیے بمنزلہ مسبود کے تھی۔“

سرسید ہی کی طرح مولانا کے کاروانِ فکر کی پہلی منزل دہلیت ہی کی پیش آئی تھی، یعنی پہلے تعلیم کی زنجیروں سے ان کے پاؤں آزاد ہوئے اور آزادیِ فکر کی منزل آئی۔ لیکن ابھی اُس نے بے قیدی و مطلق انسانی کی صورت اختیار نہیں کی تھی۔ شکوک و شبہات پیدا ہو رہے تھے اور قلب و ذہن کی دنیا ایک اضطراب و شدید بے چینی کی زد میں تھی کہ ٹھیک اسی ذہنی کیفیت کے دوران سرسید کی تحریروں ان کی نظر سے گزریں تو بالکل ایک نئی دنیا نظر کے سامنے آگئی اور جیسا کہ انھوں نے لکھا ہے کہ ایسا غموس ہوا:

”کوئی بھی اسلام کی اصلی حقیقت یا سرسید کی اصطلاح میں ’ٹھٹھٹ‘ اسلام سے آشنا نہیں۔ قرآن کے اصلی معارف اور مذہب کی اصلی

تعلیمات تو وہ ہیں جن کے چہرے پر سے تیرہ سو سال بعد اس جلد اعظم
جیسی کہ اس وقت کی بول چال تھی: یعنی سرسیدؒ نے پردہ بنایا ہے؟

مولانا آزاد پر سرسید کے عظم و معارت کا اثر اتنا غالب تھا کہ وہ انھیں جہتہً مطلق کا
نہ بننے لگے تھے اور یہ خیال بھی ہوا تھا کہ کیوں نہ سرسید کے مسلک پر ایک نئے علم کلام کی تدوین کی
جائے۔ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ نوجوان آزاد پر سرسید کا یہ اثر بس تھوڑے ہی دن رہا۔ اس نے
پلے کہ سرسید کا مسلک اسی اندرونی منطق کے لحاظ سے ایک وہین شخص کو جو اپنی تسلیم طرز کی
تعلیم اور بروٹی مذہب سے مطمئن نہ ہو اور حقیقت کی تلاش و جستجو کے لیے ذہنی طور پر آمادہ ہو اسی
طرح لے جاسکتا تھا جہاں عقیدے سے متعلق ایسے سوالات کا سامنا ہوتا ہے کہ عقیدے کی دُنیا
تو الٹ ہو جاتی ہے۔ اس سلسلے میں مولانا نے جو کچھ کہا ہے اس میں دو تین نکات ایسے اہم ہیں کہ ہم
مولا جی کی زبانی انھیں سناتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

”سرسید کے مسلک نے پوری طرح تمام کچھلی خوش اعتقادات اور تعلیدی
عقائد یخ و بن سے اکھاڑ دیے تھے اور ذہن کو دلدلی مذہب میں چرچ
کی آزادی و جلالی کا نوگر بنا دیا تھا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ شکوک و کاوش نے مزید
دست اختیار کر لی اور سرسید کی بلند پروازیاں ساتھ دینے سے دمانہ رہ گئیں۔
”سرسید کی رہنمائی نے اس منزل تک پہنچا دیا تھا کہ اہل مذاہب کے
کے تمام دعوے اس رنگ و شکل میں جو عام طور پر تسلیم کیے جاتے
ہیں، محض دہم و خیال ہیں اور اصلیت کچھ دوسری ہے۔

”لیکن اب یہ منزل سامنے آئی کہ عقائد کے جتنے حصہ کو سرسید منوانا
چاہتے ہیں وہ بھی دہم و خیال نہ ہو! وجود باری، ذات و صفات، بقائے
روح، وحی و الہام، نبوت، شرائع و ادیان، کیوں نہ یہ سب بھی ناقابل
تسلیم و اقرار ہوں؟

”فی الحقیقت خواہ کھائے اسلام ہوں، مثلاً شیخ اور فارابی یا موجودہ
دور کے متکلمین ہوں جیسے سرسید، اس بات میں وہ بھی اسی سرحد پر

ہیں لیکن پیرایہٴ بیسان ایسا اختیار کرتے ہیں جو معاملے کو زیادہ پریشان اور زیادہ غیر ماترہ اور دوہنا دیتا ہے۔۔۔ اور روشن خیالی اور مثبت فلسفہ اپنی کوئی واقعی درمیانی ہستی نہیں رکھتا۔ فکری وجود صرف دو ہی ہیں: انکار و اقرار، یہ تیسری راہ چاہتے ہیں اور وہ محال ہے۔^۵

چنانچہ تلاشیں حق کی اس منزل میں اساسات اویان و شرائع مولانا کے یہاں تطبیق عقل و نقل کے معیار پر ٹھیک نہیں اُترے اور وہ انکار کر بیٹھے اور پھر کوئی آٹھ نو برس آزادی شکر، عقلیت، اقرار، انکار و الحاد اور فسق اعمال کی گھاٹیوں اور وادیوں میں بھٹکنے کے بعد مولانا کو اپنی منزل مقصود مل گئی جب یہ ایک کسی غیبی ہاتھ نے انھیں ایک نورانی فہم و بصیرت کی روشنی میں لاکھڑا کیا اور ان پر حقیقت روشن ہوئی :

”مذہب اور عقل کے میدان الگ الگ ہیں اور دونوں کی ایسی پوزیشن نہیں ہے کہ ان کو باہم مخالفت سمجھ کر توڑنے یا جوڑنے کی کوشش کی جائے۔ آدے اور محسوسات کی راہ ہم ادراک سے ملے کر سکتے ہیں مگر مذہب جس عالم کا پیام لاتا ہے اس کے لیے ہمارے پاس صرف جذبہ ہے، اور یہ بڑی بھول ہے کہ پانڈی سونا تو نلے کے کانٹے سے سے ہوا اور روشنی کا ذرن معلوم کرنا چاہیں۔“^۶

اسی بات کو انھوں نے قلعہ احمد نگر کے قید خانے میں ۱۹۲۲ء میں اس طرح کہا :

”علم و مذہب کی جتنی نزاع ہے فی الحقیقت علم و مذہب کی نہیں ہے۔ مدعیان علم کی خامکاریوں اور مدعیان مذہب کی ظاہر پرستیوں اور قواعد سازیوں کی ہے۔۔۔ علم عالم محسوسات سے سروکار رکھتا ہے۔ مذہب ماورائے محسوسات کی خبر دیتا ہے۔ دونوں میں دائروں کا تعدد ہوا مگر تعارض نہیں ہوا۔ جو کچھ محسوسات سے ماوراء ہے ہم اسے محسوسات سے معارض سمجھ لیتے ہیں اور یہیں سے ہمارے دیمک کچ اندیش کی ساری درامد گیل شروع ہو جاتی ہیں۔“^۷

مولانا آزاد نے اپنی کئی کتابوں میں کہیں نام لے کر اور کہیں اشارے سے سرسید کی ذاتی فہمی کے عیار پر اظہارِ خیال کیا ہے، مثلاً ترجمان القرآن میں وہ سرسید اور ان کی طرح کے 'نئے' مفسروں کی تفسیری کوششوں سے متعلق لکھتے ہیں :

”انھوں نے کوشش کی کہ قرآن کی تصریحات کو انہوں نے نظریوں کے مطالبات کے مطابق کر دکھائیں۔ مطابق جو نہیں سکتی تھیں اس لیے ہر طرح کا تجرؤ و تخلف جو لغت و زبان سے کیا جاسکتا ہے، عاثر کر لیا گیا اور یہی سمجھے کہ یہ تمام قطع و برید چند سالوں کے بعد بحمدِ بیکار ہو جائے گی۔“

انھوں نے تذکرہ میں ایک غریبی دلچسپ بات یہ لکھی ہے :

”شک و شبہ کا فتنہ خود اس تیزی سے نہیں آتا جس قدر شک و شبہ دور کرنے والے اسے ہلاتے ہیں۔ ہمیشہ مدعیانِ تطبیق عقل و نقل و نقل و دفع شبہات و شکوک نے ایسا ہی کیا ہے۔“

اس سلسلے میں انھوں نے معتزل کا ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے :

”ہمارے زمانے میں بھی بعینہ یہی صورت پیش آئی ہے جس پر آج ہم کسی نے غور نہیں کیا، ابھی : تو مسلمانوں میں نئے علوم کی بنا پر کوئی نیا چرچا پھیلا تھا، نہ شک و شبہات پیدا ہوئے تھے، محض چند لوگ تھے جنہوں نے : تو یورپ کی کوئی زبان پڑھی تھی، : علومِ مادیہ سے واقفیت حاصل کی تھی۔ صریح سنی سنائی باتوں اور مقلدانہ جوشِ عقیدت اور حُسنِ ظن بہ یورپ (و تبیینِ ماینب الیہ) سے اپنے جی میں شکوک و شبہات پیدا کیے اور پھر بھی پکارنا شروع کر دیا کہ علومِ جدید نے اسلام کا خاتمہ کر دیا۔۔۔ اب بجز اس کے چارہ نہیں کہ اسلامی عقائد میں از سر نو ترمیم و ترمیم کی جائے، پچھلے میل پڑنے نکال کر ایک نیا کارخانہ ڈھالا جائے :

خواہم کہ وگرت کہہ سازند محرم را

تبیہ یہ نکلا کہ شکوک و شبہات خود تو ابھی نہیں آئے تھے مگر ان لوگوں نے بلاوے بھیج کر بلا ہی لیا اور یہ کہہ کہہ کر کہ انگریزی تعلیم یافتہ نوجوان مذہب کو خیر باد کہہ دیتے ہیں، پانچ پوری نئی نسل کو شکوک و شبہات میں غرق کر دیا۔ کیا کوئی شخص آج ثابت کر سکتا ہے کہ جس زمانے میں سر سید احمد خاں مرحوم نے پہلے پہل یہ صدائیں بلند کی ہیں اور اول اول تہذیب الاخلاق نکالا ہے تو اُس وقت واقعی کتنے مسلمان تھے جو انگریزی پڑھ کر دہری ہو گئے تھے اور ان کی گراہی نے مرحوم کو مجبور کیا تھا کہ جدید اجتہاد شروع کریں؟ یا انھوں نے ہاتھ جوڑ جوڑ کر منتیں کی تھیں کہ ہماری خاطر تاویل البالین و تحریف النالین و انتحال المبطلین کا نئے تازہ کر دیجیے؟" ۱۱

مندرجہ بالا مباحث سے شاید یہ بات صاف ہو گئی ہے کہ قرآن کریم کے ترجمہ و تفسیر کے سلسلے میں سر سید اور مولانا آزاد کے فکر میں کس قدر اصولی مناسبت اور کس قدر اختلاف تھا۔ اسی طرح حدیث کے سلسلے میں بھی ان دونوں کے خیالات میں خاصی موافقت تھی لیکن مولانا آزاد کے یہاں ہمیں نسبتاً ایک مختصراً رویہ ملتا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ سر سید نے محدثین کی خدمت حدیث کو سراہا نہ ہو، انھوں نے محدثین پر رحمت بھیجی ہے، ان کے لیے دعائے خیر کی ہے کہ انھوں نے جہاں تک ان سے ہو سکا کسی نے کم اور کسی نے بہت زیادہ اس بات کی کوشش کی کہ صحیح روایتوں کو جمع کریں۔ علماء نے ان کی برسہا برس کی محنت و مشقت کو خراج عقیدت پیش کیا، ان کی کتابوں کو قبول کیا، ان کی مشرعیں لکھیں اور ان کے مشکل مقامات کے حل کرنے میں بڑی عرق ریزی کی۔ لیکن ان تمام محاسن کے باوجود بقول سر سید محدثین کی ساری کاوشوں کا دار و مدار راویوں کے معتبر ہونے پر تھا۔ تعجب ہے کہ ان مزدوروں نے اس طرف توجہ نہیں کی کہ حدیث کی جانچ کریں کہ وہ صحیح ہے یا غیر صحیح، اس کے مضمون کے لحاظ سے بھی کریں۔ انھوں نے لکھا کہ "ہمارے نزدیک حدیثوں کی محنت کا مدار نسبت راویوں کے زیادہ تر درایت پر منحصر ہے۔" ۱۲

سر سید نے حدیث پر کئی مضامین لکھے اور انھوں نے درایت کے اصول پر اتنا زور دیا

روایوں کی سند وثقاہت کا روایتی مرتبہ مجروح ہوتا محسوس ہوا۔ یہ وہی رحمان تھا جس نے عقل و
 قلم کی تعلیم کو لازم قرار دیا تھا۔ اس رحمان میں خطہ یہ تھا کہ شرعی مسائل میں حجت حدیث کی
 حیثیت کم ہو جاتی لیکن مولانا آزاد نے اس معاملے میں جی ایک توازن راہ اختیار کی۔ اس سلسلے میں
 توچہ ہمیں ان کی تحریروں میں ملتا ہے اسی بنیاد پر یہ بات کہی جا رہی ہے۔ ان کا مقدمہ تخبہ
 در البیان دونوں ضائع ہو گئے اور چھپ نہ سکے جن میں مولانا نے وحدہ کے مطابق حدیث کے
 اصول پر کھل رکھا ہو گا یا لکھنے کا ارادہ کیا ہو گا۔ ہمارا خیال ہے کہ مولانا آزاد اس معاملے میں سرسید
 سے متفق ہوں گے کہ حدیث بے سند یا ضعیف یا مشتبہ کو حدیث نہ سمجھا جائے اور مذہبی باتوں میں
 سے داخل نہ کیا جائے اور یہی مسلک سبھی فقہائے مجتہدین کا تھا۔ البتہ مولانا نے سو مسائے سے
 حدیث کی ایجابی اہمیت پر زور دیا اور ان کے نزدیک یہ ضروری تھا کہ دعوت اسلام کی معرفت
 نے لیے قرآن کریم اور پیغمبر اسلام کی زون، دونوں کا مطالعہ اور دونوں میں حور، فکر ضروری ہے۔
 حدیث کی روایتی اہمیت ذرا بھی کم ہوئی تو حدیث کے سلسلے میں تشکیک راہ پڑ سکتی ہے اور پھر اسلامی
 تعلیمات کی فہم کا ایک بنیادی وسیلہ کمزور ہو کر رہ جائے گا۔ البتہ ان اور البلاغ میں مولانا نے حجت
 حدیث کے قیام و ثبات کے لیے احادیث کی شرحیں و لاؤنڈرز انداز میں بیان کیں اور ہر لاکہا کہ روایت کی
 سند نہ تصدیق اگر عقل سے نہ ہو تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ روایت یکسر غلط ہے یا موضوع ہے۔ اس
 سلسلے میں انھوں نے یہ بھی لکھا کہ:

”یہی وہ سرحد ہے جہاں اب وجود اتحاد مقصد اصول (جیسے آج کل کے
 مصلحین مذہب سے الگ ہونا پڑتا ہے۔ ان لوگوں کا یہ حال ہے
 کہ جس حدیث اور جس روایت کو اپنے خود ساختہ معیار عقل سے ذرا سا
 الگ پاتے ہیں، منہ اس سے انکار کر دینے کے لیے بے چین ہو جاتے ہیں۔
 ... حالانکہ اگر انھیں علوم دینیہ کے حصول کا موقع ملتا اور علم و فن پر
 نظر ہوتی تو وہ دیکھتے کہ اسی مقصد کو اصول فن کے ساتھ چل کر بھی حاصل
 کر سکتے ہیں۔ کیا ضرورت ہے کہ ان روایات کی تغلیط محض اس وجہ سے
 کر دی جائے کہ وہ عقل میں نہیں آتیں۔“

ایسا نہیں ہے کہ مولانا روایت کے متن و اسناد کو جانچنے کے حق میں نہیں تھے۔ انھوں نے جامع بخاری اور جامع مسلم کے دوسرے مجامیع پر ترجیح کی وجہ بتائی ہے اور یہ کہا ہے کہ قرآن کے بعد دین کی ان کتابوں میں جو انسانوں کی ترتیب دی ہوئی ہیں، سب سے زیادہ صحیح کتاب جامع بخاری اور جامع مسلم ہے^{۱۴}۔ لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی لکھا ہے:

”اس تیرہ سو برس کے اندر کسی مسلمان نے بھی راویان حدیث کی عصمت کا دعویٰ نہیں کیا ہے، نہ امام بخاری و مسلم کو معصوم تسلیم کیا ہے کسی روایت کے لیے بڑی سے بڑی بات جو کہی گئی ہے وہ اس کی صحت ہے، ’عصمت‘ نہیں ہے، اور ’صحت‘ سے مقصود صحت مطلقہ فن ہے، نہ کہ صحت قطعی و یقینی مثل صحت قرآن۔ پس ایک روایت پر صحت کی کتنی ہی جہیں لگ چکی ہوں، لیکن بہر حال غیر معصوم انسانوں کی ایک شہادت اور غیر معصوم ناقدوں کا ایک فیصلہ ہے۔ ایسا فیصلہ ہر بات کے لیے مفید محبت ہو سکتا ہے، مگر یقینیات و قطعیات کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ جب کبھی ایسا ہو گا کہ کسی راوی کی شہادت یقینیات قطعیہ سے معارض ہو جائے گی تو یقینیات اپنی جگہ نہیں ہٹیں گے، غیر معصوم کو اپنی جگہ چھوڑنی پڑے گی۔“^{۱۵}

سر سید اور مولانا آزاد دونوں تقلید کے خلاف تھے کہ وہ تقلید کے بے پیک قانون کو مسلمانوں میں اصلاح و تجدید کے کام کی راہ کا سب سے بڑا روڑا سمجھتے تھے۔ یہاں یہ بحث دراز کار ہوگی کہ مسلم معاشرے میں تقلید کا قانون کب اور کیوں رائج ہوا، بس ہمیں اس تاریخی حقیقت کو دیانت داری سے مان لینا چاہیے کہ تیرھویں صدی سے لے کر اٹھارہویں صدی کے وسط تک مسلم معاشرے ذہنی جمود اور تہذیبی انحطاط میں مقید رہے۔ اس مرحلے میں عرب دنیا میں یہ جو ابن تیمیہ اور محمد ابن عبد الوہاب اور ہندوستان میں شاہ ولی اللہ نے اپنے اپنے طور پر اصلاح و تجدید کی کوششیں کیں انھیں ہم مستثنیات میں کہہ سکتے ہیں، مجبوری اعتبار سے مسلم معاشروں میں تقلید اور جمود ہی کی حکمرانی رہی انیسویں صدی میں سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل شہید اور پھر سر سید نے تقلید کے خلاف آواز اٹھائی۔ ان میں سر سید نے اسے تو یک کی شکل

سہ دہائی چنانچہ ان کے اصلاحی پروگرام میں مجموعی اعتبار سے تقلیدی مذہب کے بے کوئی گنجائش نہیں تھی۔ انھوں نے بار بار اور صاف صاف یہ بات کہی :

”اگر لوگ تقلید کو نہ چھوڑیں گے اور خاص اس روشنی کو جو قرآن و حدیث سے حاصل ہوتی ہے، نہ تلاش کریں گے اور حال کے علوم سے مزہب کا مقابلہ نہ کریں گے تو مذہب اسلام ہندوستان سے محض ہوجائے گا۔ اسی خواہش نے مجھ کو برائیت کیا ہے جو میں نے ہرم کی تحقیقات کرتا ہوں اور تقلیدی پردہ نہیں کرتا۔“

مولانا آزاد محال کے علوم سے مذہب کے مقابلے کی بات تو نہیں کرتے اس لیے کہ علم اور مذہب کے دائرہ کار الگ الگ ہیں۔ لیکن ان کا پورا طرز فکر سرسید کی طرقت تقلید کا مخالف ہے اور انھوں نے فکر و عمل کے ہر گوشے میں کوراہ تقلید کی تباہ کاریوں کی طرف مسلمانوں کو توجہ دلائی ہے اور کہا ہے کہ یہ تقلید ہی ہے :

”جس نے علم و بصیرت کی راہوں سے (تھیں) دور کر دیا ہے۔ حتیٰ کہ اب معاملہ یہاں تک پہنچ چکا ہے کہ... (تمھاری) معاشرتی اور اجتماعی زندگی مختل ہو رہی ہے کیوں کہ اس کی ضرورتوں کے مطابق احکام فقہ نہیں ملتے اور شریعت کو فقہ کے مذاہب مدونہ ہی میں منحصر سمجھ لیا گیا ہے۔“ ۱۶

سرسید ہی کی طرح وہ قرآن و سنت سے روشنی حاصل کرنے کی تلقین کرتے ہیں اور کہتے ہیں :

”قرآن کا مطالبہ غور و فکر کا ہے نہ کہ تقلید کا‘ پس جو شخص قرآن کے مطالب میں غور و فکر نہیں کرتا وہ اس کا مطالبہ پورا نہیں کرتا اور پھر جب قرآن کے لیے کہ وحی الہی ہے‘ تدبیر ضروری ہوا تو کیوں کر یہ بات جائز ہو سکتی ہے کہ کسی جہد اور امام کی تحقیق میں تدبیر ضروری نہ ہو؟ اور اہل علم کے لیے ضروری ہو کہ از روئے تقلید سرالطاعت غم کر دیں!“ ۱۷

مذہبی، ثقافتی اور تعلیمی اصلاح سے متعلق سرسید اور مولانا ابوالکلام آزاد کے طرز فکر

میں کافی مائل تھی، یہاں طرز فکر ہم نے کہا ہے، نکر نہیں، لیکن سیاست میں نکر اور طرز فکر دونوں میں ان کے یہاں بڑا اختلاف تھا۔ یہاں یہ بات کہہ دی جائے تو اچھا ہو کہ مولانا آزاد سرسید اور شبلی دونوں سے بہت متاثر تھے، لیکن سیاست میں وہ شبلی کے خیالات سے زیادہ قریب تھے۔ یہیں معلوم ہے کہ شبلی سرسید کے بعض مذہبی خیالات کو پسند نہیں کرتے تھے لیکن سیاست میں تو ان کی راہیں بالکل مختلف تھیں۔ سرسید کانگریس کے مخالف تھے۔ لیکن شبلی کانگریس کے ہمنوا تھے شبلی سرسید کی خدمات کے مترن تھے، لیکن ایم۔ اے۔ او۔ کالج کے قیام کے بعد سرسید کے خیالات میں رفتہ رفتہ ایسی تبدیلی محسوس ہونے لگی جو برطانوی سامراج سے قومی وقار سے گہرے گھر گھونٹنے اور دوستی کی طرف لے جاتی تھی، اس کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں۔ اس میں رنج و افسوس سے بھرے اس رد عمل کا عنصر بھی ہو سکتا ہے جو اردو ہندی اور انڈیا کاؤ کشی کے قضیوں کے سلسلے میں ان پر ہوا تھا، اس میں مسلمانوں کی تسلیم کے کام میں ان کے گہرے اشتغال اور علی گڑھ کالج کی کامیابی اور ترقی کے لیے انگریزی حکومت پر ان کا مکمل انحصار و اعتماد کے ریتے کا بھی دخل ہو سکتا ہے۔ اس میں سرسید کے انگریز دوستوں اور کالج کے انگریز پرنسپل اور اساتذہ کی پس پردہ ریشہ دوانیاں بھی ہو سکتی ہیں، جو اس لیے غالباً ہوں گی کہ انگریز حکومت کانگریس کی طرف سے جس میں ہندوستان میں ابھرتے ہوئے متوسط طبقے (خاص طور پر ہندوؤں میں) کے مطالبات اور اتحادی سیاست کی بات ہوتی تھی، فکر مند تھی اور ہندوؤں کے مقابلے میں اب مسلمانوں کی طرف نگہ التفات سے دیکھ رہی تھی، کانگریس سے مسلمانوں کو روکنے اور ہندوؤں اور مسلمانوں میں فیلج پیدا کر کے کسی مضبوط قومی تحریک کے امکان کو ختم کرنے کی اس پالیسی میں ۱۸۸۰ء کے بعد خلافت عثمانیہ سے متعلق برطانوی سامراج کی کوئی چالیس پچاس سالہ روایتی ڈپلومیسی میں تبدیلی کے رجحان کا بھی ہاتھ ہو سکتا ہے۔ غرض کوئی وجہ ہو یا مذکورہ اور دوسرے اسباب پر مشتمل ایک مجموعی عامل کا اثر، شبلی کو سرسید کی کانگریس مخالفت کا رویہ پسند نہ تھا۔ انھیں بہر حال اس رویے کے پیچھے سامراج کے انگریز ایجنٹوں کا ہاتھ نظر آتا تھا۔ ان کا یہ احساس ان کے درج ذیل اشعار سے واضح ہے :

کوئی پوچھے گا تو کہہ دوں گا ہزاروں میں یہ بات
روشن سید مرحوم خوشامد تو نہ تھی

ان نگریہ ہے کہ تحریک سیاسی کے خلاف
ان کی جرات تھی اور دھکی آمد تو تھی

مولانا آزاد نے جب پندرہ برس کی عمر میں اپنا اہوار سالہ لسان الصدق نکالا ۱۹۰۱ نومبر
۱۹۰۱ء تو اس کے مقاصد میں سیاسی نوعیت کی کوئی بات نہ تھی، بس سوشل اینفارم، اور یہ کی
تھی اور علم و ادب کے صحیح ذوق کی ترویج و اشاعت اس کا مقصد تھا۔ یہاں تک کہ انھوں نے
۱۹۰۱ء دہلی میں اسلامی حکومت کے آخری دور کے عشرت کے زمانے اور انگریزی حکومت
کے دور کو "تمدن سلطنت" کے قبضہ و حکومت کے دور سے تعبیر کیا تھا اور اس رسالے کے اجراء سے
پتہ بھی وہ برطانوی شہنشاہ کی ماحرشی کے موقع پر ایک مدنیہ قصیدہ لکھ چکے تھے، لیکن یہ باتیں
اس وقت کی ہیں جب ان کے عنفوان شباب کے ابتدائی ماہ دوایام تھے اور ایسا لگتا ہے کہ مذہب
اور ان کی سیاسی زندگی میں کوئی جھگڑا نہیں تھا لسان الصدق ۲۰ جنوری
۱۹۰۱ء کی اشاعت میں وہ سرسید کے اس خیال سے متغیر معنوم ہوتے ہیں کہ انگریزوں
نے قائم کی ہے وہی اس میں شریک ہیں اس لیے جماعت کو نیشنل کہنا محض ایک دھوکا ہے بلکہ
۱۹۰۲ء کے شمارے میں وہ "انڈین نیشنل کانگریس" کے عنوان کے تحت اس کے میرے
جنس منعقدہ بمبئی کے بارے میں اس انداز سے خبر دیتے ہیں جیسے اب انھیں اس کے نیشنل ہونے پر
کوئی شبہ نہ تھا اور یہ کہ اس جماعت سے انھیں خاص دل چسپی ہو گئی تھی۔ اس مختصر سے دفعے میں
سیاسی خیالات میں تبدیلی کے یہ آثار اور پھر جلد ہی ۱۹۰۳ء میں بنگال کے انقلابوں سے ان کے
گہرے تعلقات کی داستان ہمیں یہ سوچنے پر مجبور کرتی ہے کہ آخر سال ڈیڑھ سال کے عرصے میں مولانا
سے یہاں اس سیاسی انقلاب حال میں جہاں کسی دنیوی منفعت کے بجائے سراسر بان کا زیاں ہی
بتا "من موانع کا مل تھا۔ ان کی سیاسی زندگی کا یہ باب ابھی تلاش و جستجو کا محتاج ہے۔
سرسید اور علی گڑھ کی تعلیمی خدمات سے متعلق لسان الصدق کے ایڈیٹر کے خیالات اور
تاثرات ہمیں رسالے کے اگست و ستمبر ۱۹۰۴ء کے شمارے میں بھی ملتے ہیں جس میں مولانا آزاد نے
"محکم ایجوکیشنل کانفرنس علاقہ بمبئی اور مرحوم سرسید احمد خاں" کے زیر عنوان لکھا تھا اور نواب
نہ اللہ خاں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا تھا:

”نواب صاحب اگر لیڈر بننا چاہتے ہیں تو اس طرح ان کو کامیابی نہیں ہو سکتی، وہ اس شخص کی مثال پیش نظر رکھیں جس نے برسوں کی محنت میں یہ کر کے دکھلادیا کہ قوم کے بچے ہمدرد ایسے ہوتے ہیں... سرسید کا ہم پر کوئی ذاتی احسان نہیں ہے۔ سرسید نے ہم کو ملک و دولت نہیں دے دی۔ پھر ہم کیوں اس کے فدائی ہو رہے ہیں، صرف اس لیے کہ اس کے کام ہم کو مجبور کرتے ہیں کہ اس کی تعریف کریں، اس کی تعریف ہماری ذاتیات میں داخل ہوگئی ہے اور ہماری زبان اس کی ستائش سے بند نہیں ہو سکتی۔“

اس دور میں مولانا آزاد پر سرسید کے گہرے اثر کا ثبوت اس سے بھی ملتا ہے کہ وہ مسلمانوں سے بار بار جدید علوم کے حصول کی پُر زور اپیل کرتے ہیں۔ وہ یہ بھی چاہتے ہیں کہ اُردو میں علمی اور فلسفیانہ کتابوں کا ترجمہ تیزی سے کیا جائے۔ انھیں یہ یقین تھا کہ جدید تعلیم سے ان کے ہم مذہبوں میں فرسودہ خیالات سے آزاد ہونے کا جذبہ بیدار ہوگا۔ ۱۹۰۸ء میں مولانا آزاد نے بعض اسلامی ملکوں کی سیاحت کی اور وہاں سے واپس آنے کے تین چار برس بعد انھوں نے ۱۹۱۲ء میں اہلِ اہل نکالا۔ ہر لحاظ سے ایک معیاری ہفتہ وار جس نے اُردو صحافت اور ملک و ملت کی سیاست میں ایک انقلاب پیدا کر دیا۔ یہاں اس بات کے بتانے کی ضرورت نہیں کہ مولانا نے اس اخبار میں سرسید اور اس جہت کے جسے وہ علی گڑھ پارٹی کہتے تھے سیاسی خیالات کے خلاف کس کس طرح آتش فزائی کی اور کیسے کیسے اندازہ میں مسلمانوں کو مسلم لیگ سے دامن بچانے اور سیاسی حکومتی سے آزاد ہونے کی جدوجہد میں شریک ہونے کی دعوت دی۔ مسلم یونیورسٹی کے قیام کی تحریک کے وہ حامی تھے لیکن وہ شبلی اور وقار الملک کی طرح ایک آزاد یونیورسٹی چاہتے تھے، اور سرسید کے اس خیال کے حامی تھے کہ گورنمنٹ تعلیم کا تمام اہتمام لوگوں پر چھوڑ دے اور خود اس میں دست اندازی سے بالکل علیحدہ ہو جائے۔ یہ تمام باتیں افسانہ و رافضاء ایک طویل داستان ہے جسے اہلِ اہل و البلاغ کے صفحات میں ہم پڑھ سکتے ہیں۔

یہاں ہم اس کی بھی ضرورت نہیں سمجھتے کہ تفصیل سے لکھیں کہ کس طرح مسلم یونیورسٹی کے

نیام کی تحریک نے بالآخر ایک متعاضی اور غیر الحاقی یونیورسٹی پر تفات کر لی اور کن حالات میں اس نے دو تین ماہ قبل 'خلافت اور نان کو آپریشن کی سیاسی تحریکوں کے پر زور معرکوں کے دوران اکتوبر ۱۹۴۷ء میں مسلمانوں کی ایک آزاد یونیورسٹی علی گڑھ ہی میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے نام سے قائم ہو گئی۔ جامعہ ملیہ کے بانیوں میں مولانا ابوالکلام آزاد بھی تھے۔

اس کے بعد ملک میں قومی اور ملی سیاست دونوں مختلف نشیب و فراز سے گزرتی رہی اور ہندو مسلم اتحاد جس کے مولانا آزاد پر جوش موید اور مبلغ تھے، اور کانگریس اور مسلم لیگ کے مابین مضامنت جس کے لیے تحریک آزادی کے آخری دس برسوں میں وہ خاص طور پر سخت آرزو مند تھے، ان کے یہ دونوں خواب شرمندہ تعبیر نہ ہو سکے۔ تحریک پاکستان کے شباب کے دور میں جب مولانا آزاد کی قیادت سے مسلمانوں کی بھاری اکثریت نے انکار کر دیا تھا، اور علی گڑھ یونیورسٹی پر مسلم لیگ کا یوراقبضہ ہو چکا تھا، اس وقت اس فیصلہ کن گھڑی میں علی گڑھ ریوے ٹرینیشن پر یونیورسٹی کے طالب علموں کے ایک مخصوص گروہ نے دوسروں کے بہکانے سے مولانا کے عزت بڑی نازیبا اور افسوس ناک جذباتیت کا مظاہرہ کیا تھا لیکن مولانا نے فراخ دل کے ساتھ ان طلباء کو معاف کر دیا تھا۔

۱۹۴۷ء میں ملک کی تقسیم ہوئی اور دو آزاد مملکتیں، ہندوستان اور پاکستان وجود میں آئیں پھر اس آزادی اور تقسیم کے بعد کے خمیں فسادات میں ہندوستان کے مسلمانوں پر جو گوری یہاں اس انسانک داستان کو دہرائنا فضل ہے۔ اور یہ بات بھی پیش پا افتادہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ بتایا جائے کہ آزادی سے پہلے آٹھ دس سال ہاری اس یونیورسٹی پر کیسے گزرے تھے اور پھر آزادی اور تقسیم کے بعد دیہاں کی حالت کیا تھی۔ بس یہ سمجھ لیجئے کہ نہ آتر دکھا تھا، خار باقی تھا... اور اب صدمہ نہ وہ سرزد شو رہا تھا اور نہ جوش و خروش، ہر طرف ایک مہیب سناٹا، خوف و ہراس کی ایک فضا جس میں یونیورسٹی کے درو دیوار کھڑے بزم رفتہ کے ہنگامہ آئے شوق کا سوگ مناتے محسوس ہوتے تھے ۱۹۴۹ء

ایسے میں مولانا آزاد نے ڈاکٹر ذاکر حسین کو آمادہ کیا کہ وہ جامعہ جھڑک ہندوستانی مسلمانوں کے ایک بڑے اور تاریخی ادارے، ایک تعلیمی، علمی اور تہذیبی روایت جو، ۱۸۵۷ء کے بعد اس ملک میں مہجدید کے تقاضوں کے مطابق مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کی تمام متناؤں اور حوصلوں سے عبارت

تھی، اور مذہبی، معاشرتی اور تعلیمی اصلاح کے میدان میں ان کے پیرو مرشد کی اس زندہ اور شاندار یادگار کو انتشار اور تباہی سے بچائیں اور وقت کے تقاضوں کے مطابق ہندی مسلمانوں کی اس عظیم الشان درسگاہ کو ترقی دیں۔

علی گڑھ سے مولانا ابوالکلام آزاد کے گہرے تعلق اور مخلصانہ جذبے کا بہترین ترجمان ان وہ مشہور خطبہ ہے جو انھوں نے ۲۰ فروری ۱۹۴۹ء کو اس یونیورسٹی کے جلسہ تقسیم اسناد میں پڑھا تھا ہم چاہیں گے کہ اس موقع پر دو تین اقتباس 'قدرے طویل' اس خطبے کے آپ کے سامنے پڑھ دیں۔ اس یونیورسٹی سے مولانا نے اپنے چھتیس سالہ ربط و تعلق کا ذکر کرتے ہوئے اور اس ادارے کے بانی سرسید احمد خاں مرحوم کی سیاسی جمود کی قیادت کے حوالے سے جس کا بار انیسویں صدی کے آخری پچیس سال میں انھوں نے اٹھایا تھا، مولانا نے کہا تھا :

"میں نے اپنی سیاسی زندگی کی ابتدا ہی میں اس حقیقت کو تسلیم کر لیا تھا کہ ہندوستانی مسلمانوں کو تحریک آزادی میں حصہ لینا چاہیے... اس لیے یہ لازمی امر تھا کہ میں اس سیاسی رہنمائی پر تنقید کروں جس کی قیادت سرسید احمد خاں مرحوم نے (کی تھی) اور علی گڑھ پارٹی جس کی نمائندہ تھی۔ چنانچہ اس سیاسی مسئلے پر میرے اور اس پارٹی کے درمیان تصادم ہوا۔ اس مخالفت کو اس کے اراکین نے اس سیاسی پالیسی کے بانی کی مخالفت سمجھا اور کچھ لوگوں کے خیال میں تو میں سرسید احمد خاں مرحوم اور علی گڑھ کا دشمن تھا۔

"لیکن اس بات کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ اس میں شک نہیں کہ میرے نزدیک سرسید احمد خاں سے سیاسی قیادت میں سنگین اور فاش غلطیاں سرزد ہوئیں، لیکن اسی کے ساتھ میں ان کو انیسویں صدی کی عظیم شخصیتوں میں سمجھتا تھا اور آج بھی سمجھتا ہوں...

"اس بات کو چھتیس سال گزر چکے ہیں، لیکن میں جب بھی اس

زمانے کے واقعات پر غور کرتا ہوں تو اس مسئلے پر نظر ثانی کرنے کا آج بھی مجھے کوئی جواز نہیں ملتا۔ اس وقت بھی میرا خیال تھا اور آج بھی ہے کہ سرسید تعلیمی اور سماجی تنظیم مصلح تھے لیکن سیاست میں ان کی غلط قیادت نے بہت سی خوابیاں پیدا کیں اور جس سے ہمیں بہت نقصان پہنچا ہے۔ لیکن آج یہاں میرا مقصد ان کے سیاسی ردی پر تبصرہ کرنا نہیں ہے بلکہ تعلیمی مصلح سرسید احمد خاں کی یاد کو عزت و عقیدت پیش کرنا ہے جنہوں نے ہندوستان کی جدید تعلیم کی بنیاد رکھی۔

اس کے بعد مولانا آزاد نے اپنے خطبے میں مذہب، تعلیم، سماجی زندگی، زبان، ادب اور صحافت پر سرسید کی مصلحتوں کو کششوں اور تخلیقی توانائی کے گہرے اثر کا ذکر کیا اور کہا کہ سرسید مروجہ کے سیاسی رویے میں "فرد پرست سیاست کا معمولی سا تاجید بھی نہیں تھا۔ ان کی سرگرمیوں یہاں تک سیاست میں بھی ہندو مسلمان برابر کے شریک تھے۔ وہ تمام عمر ہندو مسلم اتحاد کے حامی رہے۔" پھر انہوں نے سرسید کے اعلیٰ تعلیمی مقاصد کا ذکر کرتے ہوئے ان کو بختے ہوئے الفاظ میں ان کی شخصیت اور کارناموں کا اعتراف کیا:

"سرسید نے علی گڑھ میں ایک کالج ہی قائم نہیں کیا بلکہ وقت کے جدید تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر اسے دانشوری اور ثقافت کا مرکز بنادیا۔ اس جگہ کا محور سرسید تھے۔ اپنے زمانے کے بہترین دانش ور ان کی شخصیت سے متاثر ہو کر ان کے گرد جمع ہو گئے تھے۔ میر خیال میں شاید ہی کسی رسالے نے اس نسل کو اتنا متاثر کیا ہو جتنا ان کے رسالے تہذیب الاخلاق نے کیا ہے۔ درحقیقت اسی رسالے نے جدید ادب کی بنیاد ڈالی اور زبان کو علمی مجدد خیالات کے اظہار کے قابل بنایا اور شاید ہی مسلمانوں میں کوئی ایسی ادبی شخصیت ہو جو اس حلقے سے متاثر نہ ہوئی ہو۔ جدید دور کے بہترین مسلمان ادیبوں نے یہاں سے توانائی حاصل کی۔ یہاں مسلم فکر کی تحقیق، تفسیر اور تجدید کے داستان درجہ

میں آئے... یہ علی گڑھ ہی تھا جہاں اصلاحی تحریکیں پایہ تکمیل کو پہنچیں۔ اس کا شمار ہندوستان کے ان مقامات میں ہے جہاں نئے ہندوستان کی تعمیر میں رہبری کی گئی۔ انیسویں صدی ہندوستان میں نشاۃ ثانیہ کا دور تھا اور علی گڑھ اس کا سب سے بڑا مرکز۔

اس بات کی طرف توجہ دلاتے ہوئے کمرسید احمد خاں کے انتقال کے بعد علی گڑھ کی بہت سی امتیازی خصوصیات باقی نہیں رہیں اور یونیورسٹی کا درجہ ملنے کے بعد علی گڑھ کانچ کی عظیم اٹان روایات کی توسیع و ترقی نہ ہو پائی، مولانا نے اساتذہ و طلباء دونوں سے کہا:

”بہر حال آپ کو یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ عظیم شان درجہ آپ کا ہے اور آپ ہی لوگ ہیں جنہیں علی گڑھ کے شاندار ماضی کی روایات کی تجدید کرنا ہے۔ یہ کہتے جو آپ کے اسٹریچر ہال کی دیواروں پر کندہ ہیں، ہو سکتا ہے کہ وقت کے ساتھ دھندلا جائیں مگر وہ کہتے جو علی گڑھ نے ہندوستان کے جدید دور میں کندہ کیے ہیں وہ کبھی نہیں دھندلا سکتے۔ مستقبل کے سورج علی گڑھ میں جدید ہندوستان کی تعمیر کے ماخذ تلاش کریں گے۔“

یہ سب سن کر کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ یہ آواز سرسید مرحوم کے کسی حقیقی شاگرد اور علی گڑھ کے بچے اولڈ بوائے کی آواز نہیں ہے؟ اسی خطبے میں مولانا نے علی گڑھ کو نئے تعلیمی، علمی، سیاسی اور تہذیبی مسائل کی طرف بڑی جاں سوزی سے توجہ دلائی ہے اور بڑے قیمتی مشورے دیے ہیں۔ انھوں نے یہ امید کی ہے کہ علی گڑھ اپنی زندگی کے نئے دور میں ”اسلامیت اور اسلامی تاریخ کے مطالعہ و تحقیق کی روایت کو زندہ کرے گا اور یونیورسٹی میں علم کے ہر شعبے میں تحقیق اور علم کی جستجو کا ماحول پیدا ہوگا۔ انھوں نے بدلے ہوئے حالات میں طلباء کا حوصلہ بڑھایا اور خوش آئند امیدوں کے ساتھ مستقبل کا خیر مقدم کرنے اور بڑے بلند انداز میں مستقبل کے مسائل اور امکانات کی طرف کھلی آنکھوں سے دیکھنے اور آنے والے زمانے کی آواز سننے کی تلقین کی۔ انھوں نے کہا:

”ایک تعلیمی ادارہ جس کا ماضی اتنا شاندار رہا ہو، اس کا مستقبل بھی

اتنا ہی شان دار ہونا چاہیے۔ مجھے علم نہیں کہ آپ کی ذہنی حالت کیا ہے؟ میں نہیں جانتا کہ مستقبل کے کون سے رنگ آپ کے سامنے ہیں؟ کیا یہ دروازوں کے بند ہونے کا پیغام دیں گے یا نئے دروازوں کے کھلنے کا جن کے وسیلے آپ اپنے تجربات سے نئے مناظر سے روشناس ہوں۔ مجھے علم نہیں کہ آپ کے سامنے کون سے مناظر ہیں، لیکن میں آپ کو بتانا چاہتا ہوں کہ میں نے کون سے منظر دیکھے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ آپ سوچیں کہ وہ دروازے جو کھلے چلے تھے اب بند ہو چکے ہیں، مگر میں نے دیکھا ہے کہ جو دروازے مغفل تھے، وہ اب کھل گئے ہیں۔۔۔

قادات است میاں شنیدن من و تو
تو بستن دروں تنج باب می شنوم

حواشی

- ۱۔ تہذیب الاخلاق
- ۲۔ عبدالرزاق طبع آبادی: آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی، حالی پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۵۸ء، صفر ۱۳۳۷
- ۳۔ ایضاً، صفحہ ۲۵۷
- ۴۔ ایضاً، صفحات ۸۲-۳۸۱
- ۵۔ ایضاً، صفحات ۷-۴۰
- ۶۔ عبدالرزاق طبع آبادی: ذکر آزاد، کلکتہ، ۱۹۶۰ء
- ۷۔ ابوالکلام آزاد: قباہ خاطر، ساہتیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۶۷ء، صفحات ۴۱-۴۰
- ۸۔ ترجمان القرآن، جلد چہارم، ساہتیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۷۰ء
- ۹۔ ابوالکلام آزاد: تذکرہ، ساہتیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۶۸ء، صفحہ ۲۴۰
- ۱۰۔ مقالات سرسید، حصہ اول، (مرتبہ، مولانا سہیل پانی پتی)، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۲ء، صفحات ۵۹-۵۸

۱۱۔ ایضاً

۱۲۔ ابوسلمان شاہجہانپوری کی تالیف مولانا ابوالکلام آزاد (مختیث مفسر و محدث) میں غلام رسول برکات
کا مضمون "مولانا ابوالکلام آزاد کا تصور حدیث اور ان کی خدمات" ادارہ تصنیف و تحقیق پاکستان
کراچی، ۱۹۸۴ء، صفحہ ۱۱۶

۱۳۔ ترجمان القرآن، جلد چہارم، سہ ماہیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۷۰ء، صفحہ ۹۴۰۔ اس سلسلے میں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ مولانا شبلی کی وفات (۱۹۱۴ء) پر لکھنے میں جو تقریبی جلد ہوا تھا، اس میں شبلی کی جرح علمی و ادبی پر جو تقریر کے دوران تدوین علوم کا ذکر کرتے ہوئے مولانا آزاد نے کہا تھا: "نہ صرف عظمت موضوع و نفس مضمون کے لحاظ سے، بلکہ طرز تصنیف و ترتیب، ضبط مطالب اور حسن تقسیم و تنظیم کے لحاظ سے بھی تاریخ اسلام میں بہترین کتاب صحیح بخاری سمجھی گئی ہے اور کوئی اسلامی تصنیف اس تک نہیں پہنچ سکتی۔ امام بخاری کے بعد قیہ اصحاب صحاح، جامعین، مساجم و مسانید نے نئے نئے اسلوب مطالب پیدا کیے مگر کوئی کتاب صحیح بخاری تک نہ پہنچ سکی اور یہ میں محض حدیث کی قدیم خوش افتاد کی بنا پر نہیں کہہ رہا ہوں بلکہ یقین کیجئے اس فن تصنیف کو ہمیشہ نظر رکھ کر جو ترقی یافتہ علمی زبانوں میں آج پایا جاتا ہے، میں نے اعلیٰ درجہ البصیرۃ یہ رائے قائم کی ہے: "البلایۃ"، ۱۷ دسمبر ۱۹۱۵ء (حوالہ ابوسلمان شاہجہانپوری، بحوالہ مطابق، صفحہ ۱۱)

۱۴۔ ترجمان القرآن، جلد چہارم، سہ ماہیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۷۰ء، صفحات ۸۶-۸۵

۱۵۔ ترجمان القرآن، جلد سوم، سہ ماہیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۶۸ء، صفحہ ۴۰

۱۶۔ ترجمان القرآن، جلد چہارم، سہ ماہیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۷۰ء، صفحہ ۹۷

۱۷۔ لسان الصدق، جلد ۱، نمبر ۱، ۲۰ نومبر سنہ ۱۹۷۳ء

۱۸۔ ضیاء الرحمن فاروقی، شہید حسرت، مکتبہ جامعہ، دہلی، ۱۹۸۸ء، صفحہ ۳۷

۱۹۔ رشید احمد صدیقی نے لکھا ہے کہ اس وقت یونیورسٹی کے بعض سربراہان و حضرات میں سے ایک نے یوپی کے چیف منسٹر کے سامنے یہ تجویز پیش کی کہ "وہ اس یونیورسٹی کو کلیتہً حکومت کے تصرف میں لے لیں" اور اس کے وقت میں "دہلی کے بعض نیم سرکاری اکابر کی طرف سے پیش کش عام تھی کہ یونیورسٹی حکومت ہند کے حوالے کر دی جائے" دیکھیے ہلدے ذکر صاحب، مکتبہ جامعہ، دہلی، ۱۹۸۵ء، صفحہ ۱۲

آزاد کی زندگی کا ابتدائی دور۔ سرسید کا اثر

آئن ہنڈرسن ڈگلز / ترجمہ۔ مظہر مہدی

اپنی زندگی کے اواخر میں آزاد نے یہ قبول کیا کہ سرسید سے انھوں نے انگریزی سیکھے اور سائنس اور ادب کا مطالعہ کرنے کی تحریک حاصل کی حالانکہ وہ اس سے قبل ایک بیان میں دتے دار شخص کا ذکر کیے بغیر چند واقعات کی جانب اشارہ کرتے ہیں جنھوں نے ان کی فکر میں انقلاب برپا کر دیا۔ بہر حال یہ واضح ہے کہ ان پر سرسید کا زبردست اثر تھا۔ آزاد کی کہانی (خود آزاد کی زبانی) کا حصہ بنوان "سرسید کی تقلید کا دور" اس طرح شروع ہوتا ہے: "اچانک ایک نئی راہ سامنے آئی۔ میرا اشارہ سرسید کے مصنفات کی طرف ہے۔ چونکہ اس واقعے نے میرے عقائد و افکار کی زندگی پر بہت بڑا اثر ڈالا ہے اس لیے میں زیادہ تفصیل سے بیان کر دوں گا!"

چند ہی اردو کتابیں منگواتے وقت آزاد نے اسلام پر سرسید کے ایک دو مختصر چھپے ہوئے خطبے منگوائے اور ان خطبوں نے ان کو اسرسید کے بڑے کاموں کی طرف متوجہ کیا۔ تب انھوں نے تہذیب الاخلاق کی پہلی تین جلدیں "تفسیر القرآن" کی پہلی جلد اور اس کے بعد بتدریج سرسید کی تمام تصنیفات منگوائیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ان سے ان کی ایک ایسی وابستگی پیدا ہو گئی کہ کوئی بھی دیگر تصنیفات ان سے مقابلہ کر سکیں۔ وہ بالکل فریاد ہو گئے اور ہر صفحے کو چاٹ گئے۔

آزاد کہتے ہیں کہ وہ ان مراحل سے گزرے جیسا کہ ان کے "والد مرحوم کہا کرتے تھے کہ اگر ابھی فی موجودہ ترتیب یوں ہے کہ پہلے ولایت پھر نچریت^۲۔ اپنی زندگی کے اس دور میں وہ جن ذہنی کیفیتوں

سے گزرے ان کی انھوں نے مندرجہ ذیل نشان دہی کی ہے:

- ۱۔ تقلید و رسوم کی بندشیں ٹوٹ چکی تھیں۔
- ۲۔ تقلید آباد اجداد کے تمام نقوش اگر مٹ نہیں چکے تھے، گو بہت مدد پر چکے تھے۔
- ۳۔ لیکن آزادی فکر نے ابھی کوئی ملحد حالت حاصل نہیں کی تھی۔ شکوک و شبہات نے نئے اٹھ رہے تھے۔ گرد و پیش میں اُس کے دُفع کی قوت نہ تھی، بلکہ ضعف کی وجہ سے اور براہِ یکتا نگلی ہو رہی تھی۔ اکثر حالتوں میں شکوک فتح مندرہ تھے۔ مطالعے کی وسعت انھیں بڑھا رہی تھی اور نئے نئے میدان بھی کھل رہے تھے۔

۴۔ جب ان کی طبیعت قدرتی طور پر اور نفسیاتی اعتبار سے پوری طرح کسی نئی حالت کے لیے تیار و متفرغ تھی اور سرسید کی تصنیفات ان کی نظر سے گزریں، تو بالکل نئی دنیائے نظر کے سامنے آگئی۔

آزاد نے چھ ماہ کے اندر سرسید کی تمام تصنیفات پڑھ ڈالی تھیں اور محلِ طور پر رگور ہو گئے تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ وہ اپنے تمام سابقہ معتقدات سے سخت نفرت کرنے لگے اور شرمندہ تھے کہ صرف چھ ماہ قبل ان پر اعتقاد تھا۔ انھوں نے محسوس کیا کہ وہ 'دوا بیت' کے مرحلے سے گزر چکے تھے اور اب تمام قدیم مکاتب اور فرقوں اور ان کے مناقشوں کو حقارت کی نظر سے دیکھنے لگے۔ ان میں سے کوئی بھی اسلام کی صداقت یا سرسید کے لفظ میں ٹھیک، اسلام کو نہیں جانتا تھا۔ آزاد کا اب یہ خیال تھا کہ اس "عظیم مجدد" نے قرآن کی اصل روح اور اسلام کی اصل تعلیمات کو ۱۳۰ برسوں کی گمنامی کے بعد پھر سے پیش کیا ہے۔

آزاد کے لیے یہ بیان کرنا مشکل تھا کہ وہ کس حد تک سرسید کے نقشے میں سرشار تھے۔ انھوں نے کہا کہ وہ ان کی بت کی طرح پرورش کرتے تھے۔ ایک تقلید جہودگر انھوں نے دوسری اختیار کر لی تھی۔ اس کی ستم ظریفی انھوں نے بعد میں دیکھی، 'یہ کیسی عجیب بات ہے کہ انسان تقلید سے کبھی باز نہیں آتا۔ ترکِ تقلید کے نام پر وہ جن شخصیتوں کی عزت کرتا ہے، انہی کی تقلید شروع کر دیتا ہے' سرسید کے نقشے میں وہ کس طرح سرشار تھے اس کی تشریح کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ انھوں نے حالی کی لکھی ہوئی سرسید کی سوانح حیات جاوید کا کس طرح انتظار کیا جس کا آرڈر انھوں نے 'ڈیوٹی شاپ' علی گڑھ کو بھیجا تھا۔ ہر ڈاک کو اشتیاق سے دیکھتے رہنے کے بعد جب بالآخر انھیں اس کتاب کا پارسل ملا تو انھوں نے اسے ڈاک کے ہاتھ

سے چھین لیا اور اس کا پیرا ادا کیے بغیر دڑتے ہوئے اندر چلے گئے اور اس کو پڑھنا شروع کر دیا۔ انھوں نے دو راتوں میں ہزار صفحے کی پوری کتاب ختم کر ڈالی۔ یہ واقعہ ۱۹۰۱ء کا ہے جب وہ مرت تیرہ برس کے تھے۔

سرسید کا ابتدائی اثر اپنے خاندانی مذہب سے آزاد ہونے کی جدوجہد کو تعاون دینے میں اور ان کا قابل قبول مذہبی پوزیشن دینے میں تھا۔ اپنے نئے رہنما کی پرستش میں ان کا جوش و خروش حیرت انگیز نہیں ہے۔ ان کی تربیت نے ان میں استیاء کرنے کی صلاحیت کو پروان نہیں چڑھ دیا تھا۔ ان کے والد نے جس طرح کے جبر و استبداد کا اصول قائم کر رکھا تھا اس میں ان کا کوئی اپنا رد عمل نہیں تھا۔ آزاد ذہنی اعتبار سے پرجوش اور جذباتی طالب علم تھے اور سرسید میں ان کو اپنی ضرورتوں کا جواب مل گیا۔ سرسید کے اثر کا دوسرا غامض یہ ہوا کہ اس نے ان میں جدید علم کے حصول کا جذبہ بیدار کیا۔ اب ان کے خیالات میں ہنگامہ خیز عمل پشلی بھی تب وہ تمام پرانی چیزوں کو حیرت کھینچ گئے اور اُردو فارسی اور عربی زراجم میں جتنی بھی جدید کتابیں حاصل کر سکتے تھے کو لیں۔ جب انھیں مزید کتابیں ہندوستان میں نہیں مل سکیں تو انھوں نے یہ کتابیں قاہرہ اور بیروت سے منگوائیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ جدید علم پر عربی میں شائع شدہ تقریباً ہر کتاب انھوں نے پڑھ رکھی ہے۔ یہی ایک ایسا مقصد نظر آتا ہے جس کی خاطر انھوں نے اپنے والد کے مریدوں کے مالی تعاون کا غامض اٹھایا۔ ان مریدوں نے ان کی کتاب کے پارسلوں کا بڑا ادا کیا جو بسا اوقات بیکڑوں روپے تک پہنچ جاتے تھے۔ جب یہ خاندان ۱۹۰۱ء میں عارضی طور پر بمبئی چلا گیا تو وہاں دکانوں میں فارسی اور مصری کتب کی دستیابی کے سبب کتابوں کے حصول کا بہتر موقع ان کے ہاتھ آگیا۔

آزادیہ بھی کہتے ہیں کہ انھوں نے سرسید سے تحریک حاصل کر کے پہلے پہل انگریزی سیکھنی شروع کی۔ انھوں نے کچھ اسباق کھلے میں پڑھے تھے اور بول ہی وہ پڑھنے کے لائق ہوئے وہ اُردو اور فارسی ترجموں کو سامنے رکھ کر انگریزی بائبل پڑھنے لگے۔ فتنہ کی مدد سے انگریزی اخبارات پڑھنا دوسرا مرحلہ تھا۔ آخر کار وہ تاریخ اور فلسفے کی انگریزی کتابیں پڑھنے لگے۔ یہ سچ ہو سکتا ہے کیوں کہ آزاد کی زندگی کے اواخر میں ان کے اپنے ذاتی کتب خانے میں انگریزی کی بہتری کتابیں یقیناً جمع تھیں۔ حالانکہ وہ انگریزی سمجھنے کا دعویٰ کرتے تھے لیکن اسے روانی کے ساتھ بولنے پر وہ متاثر نہیں تھے۔ حتیٰ کہ اپنی

زندگی کے آخری دنوں میں بھی وہ ایک مترجم کی مدد سے کام چلاتے تھے۔ زندگی کے اس ابتدائی مرحلے میں آزاد نے شاید انگریزی اور یورپی تصنیفات کے اردو یا عربی تراجم پڑھتے تھے۔

سرسید نے اس لڑکے کی دلچسپی اس کی اسلامی وراثت کے ان چند پہلوؤں میں بھی پیدا کی جن پر گھر میں اس کی تربیت کے دوران زور نہیں دیا گیا تھا۔ ان میں معتزلہ شامل تھے۔ یہ وہ ابتدائی فرقہ تھا جو سرسید کے بیشتر اخلاقی نظریات کا منبع تھا۔ علی گڑھ میں سرسید کے رفیق اور جانشین حسن الملک نے معتزلین کے جواب میں سلسلے وار مضامین لکھے جن میں انھوں نے کہا کہ سرسید کا خیال نیا نہیں تھا بلکہ اجداد الصفا اور معتزلین کے یہاں یہ خیال پائے جاتے تھے۔ ان کو پڑھ کر آزاد نے غموں سے کہیں کہیں سرسید اپنے اپنے دور میں ایک ہی قسم کے مسائل سے دوچار تھے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ انھوں نے معتزلین پر دو حصوں میں ایک کتاب لکھنے کا منصوبہ بنایا تھا لیکن پہلا حصہ ختم کرنے سے قبل ہی اس منصوبے میں ان کی دلچسپی نہیں رہی۔

اسی طرح آزاد حالانکہ پہلے انزالی کی طرف متوجہ رہے تھے لیکن سرسید نے پھر سے ان کی دلچسپی پیدا کر دی۔ مولوی عبدالحمید خاں کی دلچسپی اور اپنے والد کے ایک خط میں ایک حوالے نے پہلے پہل ان کو انزالی کی منہاج العابدین کا ترجمہ کرنے کی طرف مائل کیا۔ انزالی کی مضمون صغیر و کبیر پر سرسید کے تبصرے نے آزاد کو اس کام کا مکمل ترجیح کرنے پر آمادہ کیا۔ گو کہ ان کے لیے یہ کام مشکل تھا لیکن وہ اسے اپنا کام سمجھتے تھے جس سے وہ واقعی مطمئن تھے۔ انھوں نے الجام العوام اور المنقذ من الضلال بھی پڑھی تھی۔ پھر الذکر میں ان کی خصوصی دلچسپی تھی کیوں کہ یہ ایک سوانحی کام تھا۔ جس میں انزالی کے مذہبی شکوک اور تلاش حق کی تفصیلات درج تھیں۔ انھوں نے بعد میں تہانہ الاخلاص مننگوائی اور ابن رشد کا لکھا ہوا اس کا رد بھی۔ انھوں نے اس عظیم کام کا ترجیح شروع کر دیا لیکن اس کو بھی نامکمل چھوڑ دیا۔

آزاد پر سرسید کا اثر اتنا عظیم تھا کہ وقتی طور پر دوسرے (اثرات) مکمل طور پر ماند پڑ گئے تھے، جن کی اہمیت کی انھوں نے اپنی زندگی میں بعد میں قدر کی۔ مثلاً شاہ ولی اللہ ان کے پس منظر میں ایک اہم شخص رہے تھے کیونکہ ان کے والد نے ان کے خاندان کے ایک فرد سے تعلیم حاصل کی تھی۔ ان کے والد خود کو اس خاندان کا شاگرد سمجھتے تھے۔ آزاد نے اپنے والد سے شاہ ولی اللہ کے موضوع پر بات چیت کی تھی اور اپنے دینی مطالعے کے سلسلے میں شاہ کے دو کاموں عقد العہد اور الانصاف فی بیان سبب اختلاف

برصے کی کوشش کی تھی۔ لیکن انھیں دشواری پیش آئی۔ جب ان کا مطالعہ ہو چکا تب وہ ان کو کچھ لکھے۔
 وہ شاہ دلی اللہ کو کچھنے کی کوشش کر رہے تھے کہ سرسید کی تصنیفات میں جو ہو گئے جو دوسری تمام
 بیسیوں پر غالب آگئیں۔ بہت بعد میں ان کی فکر پر شاہ دلی اللہ کا اثر ظاہر ہوا۔

القار کے ساتھ بھی یہی معاملہ پیش آیا۔ نئے عربی ادب کے مطالعے کے دوران آزاد، القار، پابند
 نے ساتھ دیکھتے رہے اور جدہ کی کتاب رسالت التوحید بھی پڑھی تھی۔ لیکن وہ اس وقت سرسید پر ایمان
 دینے کا منصوبہ بنا رہے تھے جس میں وہ یہ ثابت کرنے کی امید کر رہے تھے کہ جدید علم الکلام پیش کرنے
 کی بعض بھی کوششیں کی گئیں ان میں صرف سرسید کا مایاب ہوئے۔ تاہم انھوں نے القار کی تعریف
 کی۔ "حالانکہ وقتی طور پر ان کے ذہن پر سرسید غالب رہے لیکن القار نے گہرا تاثر قائم کیا۔"

آزاد اس کی بھی تصدیق کرتے ہیں کہ تحریری اسلوب میں سرسید ان کے مائل تھے۔ ان دنوں
 کے اسالیب پر جن اصحاب کی نظر ہے انھیں یہ بات آسانی سے نظر نہیں آتی لیکن ایک مختصر مدت تک
 آزاد کی یہ تمنا ضرور تھی کہ وہ بھی سرسید ہی کی طرح مضامین لکھتے تھے۔ انھوں نے دو حصوں میں سرسید کے
 علم الکلام پر ایک بڑی کتاب لکھنے کا منصوبہ بنایا تھا۔ اول ان کی شکر کا ایک منظم حوالہ اور دوم ان کی
 تصنیفات کی ترتیب۔ اس سے سرسید کے ایک بڑے مفسر کے طور پر ان کی حیثیت قائم ہو جاتی۔ آزاد کی
 تیسری دوسری اسکیموں کی طرح یہ بھی کوئی شکل اختیار نہ کر سکی لیکن انھوں نے نبوت پر معجزات کے
 ذیل نبوت نہ ہونے پر اول ان کے اصول پر کہ خدا کے مذہب اور فطرت میں کوئی تناقض نہیں پایا جاتا
 ہے ایک لمبا مضمون لکھنا شروع کر دیا تھا۔^{۱۱}

لسان الصدق میں ایک مضمون جس نے تنازعے کی صورت اختیار کر لی وہ تھا حالی کی حیات جاوید پر
 آزاد کا تبصرہ۔ اس میں انھوں نے سرسید کے ادبی اسلوب اور مذہبی نظریے کے مترضین سے ان کا
 دفاع کیا تھا۔ سرسید کے خیالات پر وہ جس حد تک فریفتہ تھے اس پر بعد میں انھیں الجھن ہوئی اور انھوں نے
 ان مترضین سے اتفاق کیا۔ جب ۱۹۰۴ء میں انجمن حمایت اسلام کی میٹنگ میں حالی کی آزادی ملاقات
 ہوئی تو انھوں نے یہ مرجع اندازہ لگایا کہ اس لڑکے کی عمر پندرہ یا سولہ سال ہے۔ لیکن جب انھیں بتایا گیا کہ
 لسان الصدق کا مدیر ہے تو انھوں نے سمجھا کہ ان سے مذاق کیا جا رہا ہے۔ وہ اُس وقت بہت خوش ہوئے
 جب انھیں معلوم ہوا کہ یہ سچ تھا۔ آزاد نے ایسی نیک نامی حاصل کر لی تھی۔^{۱۲}

آزاد نے شیخ محمد عبدہ پر بھی ایک مضمون لکھا جو شبلی کی ایک رپورٹ پر مبنی تھا۔ شبلی سے عبدہ کی ملاقات مصر کے سفر کے دوران ہوئی تھی۔ وہ ان کی روشن خیالی سے متاثر تھے اور اس کو ان پر افتخار کے اثر سے منسوب کرتے تھے۔ آزاد لکھتے ہیں کہ عبدہ کی بہت ہی عمدہ کتاب رسالت التوحید کے چند اقتباسات ترجمہ کر کے علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے حالیہ شمارے میں شائع کیے گئے تھے اور یہ حال ہی میں المنار میں ان کی کٹری کے ساتھ شائع ہو رہا ہے۔ اس کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ عبدہ جدید مزدوروں کے پیش نظر قرآن مجید کی اہمیت و افادیت بیان کر رہے تھے۔ بالآخر سلمان الصدوق میں 'ہندو' نیشنل کانگریس پر ان کا ایک مختصر مضمون دلچسپی کا باعث ہے کیوں کہ وہ خود ہند میں کانگریس کی سیاست میں شریک تھے۔ شروع کے ان دنوں میں آزاد 'سر سید کے اس موقف کی حمایت کرتے تھے کہ کانگریس ایک ہندو تنظیم تھی اور اپنے نام کی تسبیح نہیں تھی۔ بہر حال چند ماہ بعد انھوں نے 'انڈین نیشنل کانگریس' کے عنوان سے ایک مختصر مضمون لکھا جس میں انھوں نے یہ حقیقت بیان کی کہ اس سال کے اجلاس کے صدر فیروز شاہ مہتہ ایک پارسی ہونے والے تھے^{۱۵}

حالانکہ آزاد کی زندگی کے اس مرحلے میں سر سید کا اثر غالب تھا تاہم دوسروں کا اثر قبول کرنے میں یہ مانع نہیں رہا۔ مثلاً اس دور میں آزاد نے پہلے 'بائل پڑھا' جیسائیوں سے رابطہ رکھا اور عیسائیت سے متعلق تحریروں کا مطالعہ کیا۔

اپنی نوجوانی کی مذہبی مدھیوں کے بیان کے دوران آزاد احمدیہ تحریک کے رہنما مرزا غلام احمد سے ملاقات کی غرض سے اختیار کردہ ایک سفر کا ذکر بھی کرتے ہیں۔ اس کا مقصد بظاہر ہر نئے مذہبی خیال سے خود کو واقف کرانے کی خواہش کی تکمیل تھا۔ لیکن آزاد نے مرزا کے ساتھ مذہبی بحث میں اُلجھنے سے انکار کر دیا۔ آزاد کہتے ہیں کہ وہ اس وقت سر سید کی اطاعت ثابت قدمی سے کرتے تھے اور اس سبب سے مرزا کے پیغام میں ان کو کوئی دلچسپی نہیں تھی^{۱۶} اس وقت یہی بات آزاد پر دیگر اثرات — روایتی یا جدید، عرب یا ہندوستانی، مسلم یا عیسائی — کے بارے میں صادق آتی ہے۔ ان پر اس قسم کے متعدد اثرات کے دروازے کھلے ہوئے تھے اور ممکن ہے کہ ان میں سے کچھ ان کی زندگی کے اواخر میں اہم بھی رہے ہوں۔ لیکن اس وقت سر سید کا اثر غیر معمولی تھا۔

اس سلسلے میں آزاد کا بیان بہم ہے کہ یہ نقشہ ان پر کب تک طاری رہا۔ ایک مقام پر وہ کہتے

یا کہ ان پر "خار" چھانے سے قبل مکمل ایک سال تک "نشہ کاری رہا۔ یہ ۲-۱۰-۱۹ کا زمانہ رہا ہوگا۔ لیکن ایک سال کی حد بھی صحیح ہو سکتی ہے اگر وہ اس دور کا ذکر کر رہے ہیں جس میں انھیں سرسید کی تعلیم میں عمل ذہنی سکون میسر ہوا ہو بخلاف اس کے بعد آنے والے زمانے کے جس میں ان کے جہاد تھا، پھل بھی ہوئی تھی۔ خود ان کی اپنی شہادت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان پر سرسید کا اثر لسانِ صدق ۳۱-۱۹۰۳ء کے عہد سے ۱۹۰۶ء تک سوار رہا جب وہ امرت سر میں اخبار دہلی کی طعن متوجہ ہوئے۔ جس کا جزوی سبب یہ ہے کہ اس اخبار کے مالک شیخ غلام محمد بھی سرسید کے پیرو تھے۔ آزاد کے انتہائی بدروں میں جو بعد کا مرحلہ آتا ہے وہ یقیناً اس عہد میں شامل ہو جاتا ہے جس میں وہ سرسید نے زیر اثر رہے۔

جب آزاد اپنے والد کا یہ قول پیش کرتے ہیں کہ مذہب سے جدید انحراف میں پہلے وہابیت کا مرحلہ ہے پھر بچریت کا اس کے بعد وہ کہتے ہیں :

"بچریت کے بعد تیسری قدرتی منزل، جو الحادِ قطعی کی ہے، اس کا وہ ذکر نہیں کرتے تھے، اس لیے کہ وہ بچریت ہی کو الحادِ قطعی سمجھتے تھے۔ لیکن میں تسلیم کرتے ہوئے اتنا اضافہ کرتا ہوں کہ تیسری منزل الحاد ہے، اور ٹھیک ٹھیک مجھے یہ پیش آیا...." ۱۵

۱۶ "نشہ" کے ایک سال کے بعد ہمیشہ آیا :

"لیکن اس کے بعد ہی خار شروع ہو گیا۔ اچانک وہ منزل نمودار ہو گئی، جو اس منزل کے بعد قدرتی طور پر ہمیشہ آنے والی تھی۔ عقائد و کلام کے انہماک، مذہبی عقائد و ارکان کے بحث و نظر اور اختلافات و شارب کے مطالعہ و نظر کا نتیجہ یہ نکلا کہ طبیعت میں از سر نو ایک نئے اضطراب کی ابتدا ہو گئی، گویا یہ درمیان کا سکون، جو سرسید کی تعلیم سے پیدا ہو گیا تھا، محض ایک فریبِ ذہن تھا، اور اس کے نیچے دل کا کوئی اطمینان موجود نہ تھا۔" ۱۷

آزاد نے کہا کہ سرسید نے ان کے پرانے اعتقادات کو جڑ سے اکھاڑ پھینکا تھا اور ان کے شکوک و شبہات کو اظہار کی آزادی دے دی تھی۔ اب انھوں نے عقائد کے ان حصوں پر بھی، جن کو سرسید برقرار رکھنا چاہتے تھے، محض کی۔ آزاد نے خود سوال کیا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ بھی وہم و خیال ہوں؟ وجود باری، ذات و صفات باری، بقائے روح، وحی و الہام، نبوت، شرائعِ اویان کیوں ناقابلِ تسلیم نہیں ہو سکتے۔ سرسید نے ان تمام امور پر ان کے اعتقادات کو اس طرح کمزور کر دیا تھا کہ ان کو بالکل ہی مسترد کرنا مشکل تھا۔

اس سے قبل ان کا خیال تھا کہ... مذہبی اعتقادات درست تھے جو عقل اور سائنسی حقائق کے مطابق تھے۔ وہ ابن رشد اور سرسید سے متفق تھے کہ قرآن اس خیال کا حامی ہے کہ سنتہ اللہ اور قانونِ فطرت میں تناقض نہیں پایا جاتا ہے۔ لیکن اب وہ یہ محسوس کرتے تھے کہ اس نظریے کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ انھوں نے کہا کہ اگر مذہبی عقیدے کی بنیادوں کو مندرجہ بالا معیار پر پرکھا جائے تو وہ کھرے نہیں اتریں گے۔ مثال کے طور پر "روشن خیالی" اب یہ کہہ سکتی تھی کہ نبوت اس خوبی سے زیادہ کچھ نہیں ہے کہ جو متنازعہم و فراست اور حُسنِ سیرت رکھنے والے افراد کو دی جاتی ہے تاکہ وہ ان چیزوں کا ادراک کر سکیں جو عام طور سے پوشیدہ رہتی ہیں۔ جو معاملہ نبوت کا ہے وہی معاملہ دیگر تمام بنیادی اعتقادات کا ہے۔ انھوں نے کہا کہ ابن سینا، الفارابی یا سرسید جیسے علمائے اسلام "کوئی واقعی درمیانی ہستی نہیں" رکھتے۔ "فکری وجود صرف وہی ہیں، انکار و اقرار۔ یہ تیسری راہ چاہتے ہیں" اور وہ محال ہے۔"

اس مقام پر آزاد کے ذہنی عمل کی ضرورت جانچنے پر زوال کرنی چاہیے۔ ایسا کہنا صریحاً نا واجب ہے کہ سرسید نے پرانے قسم کے عقیدے اور بے عقیدگی کے درمیان کوئی دوسرا متبادل نہیں چھوڑا کیوں کہ سرسید ایک بچے مسلمان رہے۔ یہ کہنا بھی نامناسب ہے کہ انھوں نے بغیر کسی ثبوت کے اپنے اس نظریے کو پیش کیا کہ 'درک آت گاؤ' اور 'درد آت گاؤ' میں کوئی تناقض نہیں پایا جاتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ سرسید نے عہدِ وسطیٰ قسم کی ملایانہ دلیل پیش نہیں کی جس کی شاید آزاد کو تمت تھی۔ لیکن سرسید کا علم الکلام اس عقیدے پر مبنی تھا کہ اُسی خدا کی کار فرمائی فطرت میں بھی موجود ہے جس نے نبیوں کے ذریعے اپنی بات پہنچائی۔ حقیقت یہ ہے کہ آزاد کی حالت نفسیاتی طور پر اس ناراضی بچے جیسی تھی جو گھر سے بھاگ کر ایک لٹے کے لیے تو خوش تھا لیکن بعد میں خوف زدہ ہو گیا۔ یہ چودہ سالہ لڑکا اکیلے کھڑے ہونے اور

زادانہ طور پر خود سے سوچنے کے لیے ذہنی طور پر تیار نہ تھا۔ وہ پرانی آفریت کے عقائد کا خواہاں تھا۔ ذہنی عقائد سے ایسا غمگسوس ہوتا ہے کہ جو چیز ان پر پوری طرح حاوی ہوگئی تھی وہ تھا خدا کا اپنی تخلیق میں بہت ہی زیادہ مستغرق ہونے کا خیال۔ حتیٰ کہ انھوں نے یہ تسلیم کیا کہ خلقت میں خدا کی بغاوت و نافرمانی و مکر ہی خیال شکل طور پر غلط نہیں تھا، لیکن انھیں اس میار پر اپنے مذہبی اعتقادات کی جانچ پڑتال کرنے میں خوف معلوم ہوتا تھا۔ نبوت کا معاملہ نازک تھا۔ یہ خیال کہ نبوت کو انسانی ذہانت (وہ بھی خدا داد) کے ذریعے سمجھا جاسکتا ہے، جیسا کہ ابن سینا اور الفارابی کا فلسفیانہ خیال تھا، آزاد کو باطل ہی ناقابل قبول تھا۔ اس قسم کے خیالات کو آزاد کے مسٹر ذکر نے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ قتل فکر کی اس کے انجام تک پیروی کرنے کے نتیجے سے خوف زدہ تھے

آزاد جس راستے سے اس مقام پر پہنچے تھے اس کا تجزیہ کرنے کی کوشش کرنے ہیں۔ وہ کہتے ہیں : حالانکہ سرسید نے ان پر ایک نئی دنیا کھول دی تھی لیکن ان کی مذہبی تعینات نے ان کو اندرونی طور پر مضطرب کر دیا تھا۔ کیونکہ انھیں ایسا غمگسوس ہوتا تھا کہ ان کی تعلیمات ان کو مزید مضطرب و جستجو اور اس سے انقاد و انکار کی طرف ان کو مائل کر رہی تھیں۔

چودہ برس کی عمر ہی سے تین سوالات نے ان کو پریشان کر رکھا تھا:

- ۱۔ کیا واقعی خدا کا وجود ہے اور مذہب جو تعلیمات دیتا ہے ان میں کوئی صداقت ہے۔
- ۲۔ اگر ایسا ہے، تو اتنی عظیم صداقت سے متعلق خیال میں اتنا زیادہ اختلاف کیوں ہے، حتیٰ کہ اس پر غور کیا جاتا ہے؟

۳۔ اگر دنیا کے کثیر التعداد مذاہب میں سے کسی ایک کی بھی پیروی کی جائے، تب بھی اس کے اندر بے شمار اختلافات موجود ہیں گے۔ کیوں ایک گروہ صحیح ہو اور دوسرے غلط؟

ان کا مسئلہ وسیع مطالعے سے اور عیسائی، یہودی، پارسی، بہائی اور ہندو مت جیسے حدود مذاہب کے پیروؤں اور مقلدوں کے ساتھ بحث سے، جن سے بھی میں ان کی ملاقات ہوئی تھی، اور بھی گڑ گیا تھا۔ ان کی الجھن ایسی بڑھی کہ وہ بیمار پڑ گئے۔ وہ سوچنے لگے:

خود مذاہب بھی باہم دگر نزاع اور صرغ خلاف توفد نہیں بلکہ خلاف تھا، اور بجائے رنج اختلاف اور دعوت یقین کے خود نفس مذہب کا موجب نزاع و

خلاف اس طرح ہو جانا کہ تاریخِ حقیقت بشری میں اس سے بڑھ کر کوئی
 انسانی نزاع نہیں ملتی۔ قطعی ہے کہ حقیقت و صداقت میں نہ تو توفد
 ہو سکتا ہے نہ اختلاف اور اگر ایسا ہے تو مختلف و متضاد صداقتیں
 حقیقت نہیں ہو سکتیں۔^{۷۲}

اس کے بعد وہ مخصوص مذہبی اعتقادات کے سوالات سے بلند ہونے پر نے اور زیادہ بنیادی فلسفیانہ سوال
 کی طرف مائل ہوئے مٹوسس کرتے ہیں، 'خود زندگی کیا ہے؟ اور زندگی کا مقصد کیا ہے؟ کیونکہ وہ یقین حاصل
 کیا جائے جو زندگی اور زندگی کے مقاصد اسی طرح واضح کرے جس طرح تمام موسومات؟ انھوں نے
 موسومات کو یقینی خیال کیا اور سوال کیا کہ کیوں زندگی ہی کے اصل مقصد جیسی اہم چیز اس دائرے
 سے باہر ہو؟^{۷۳}

کسی بھی ذہین فوجان کے لیے جس کی اس طرح پرورش ہوئی ہو کہ وہ آزادانہ طور پر سوچ سکے
 تو اس قسم کے سوالات بالکل نارمل ہیں۔ لیکن آزاد کی تعلیم اس طرز کی نہیں تھی اور انھوں نے خود کو
 بالکل اکیلا مٹوسس کیا 'انجمن دانشورانہ بیان میں جھٹکتا ہوا جس کی رہنمائی کرنے والا کوئی نہیں تھا۔
 انھوں نے مٹوسس کیا کہ سرسید نے ان کو بے یار و مددگار کر دیا اور وہی ان کو ناقابلِ حل مشکل میں ڈالنے
 کے ذمے دار تھے۔ ان کتابوں نے جن کا انھوں نے مطالعہ کیا تھا اور بھی ان کی مشکل بڑھا دی تھی۔ اس
 طرح سرسید کی فکر سے ان کو جو تسکین حاصل ہوئی تھی وہ صرف عارضی تھی۔ انھوں نے اب مٹوسس کیا کہ
 سرسید کی پیروی ان کے لیے مذہب سے انکار کی ایک لطیف صورت تھی۔ حالانکہ انھوں نے اس کو کھل کر
 تسلیم نہیں کیا لیکن ان کے اندر کے شور نے اب مذہب سے بالکل انکار کر دیا؛ اب تک میں مکمل ملحد
 ہو چکا تھا۔ میں 'مادیت' اور عقلیت میں اپنے عقیدے پر بڑا فخر کرتا تھا اور مجھے مذہب میں صرف جہالت
 قیاس نظر آتا تھا۔ لیکن انھیں اب تک وہ ذہنی سکون نصیب نہیں ہوا تھا جس کی ان کو تلاش تھی۔ چودہ
 سے بائیس سال کی عمر تک (۱۰-۱۹۰۷ء) ان کی ظاہری شکل و صورت اس شخص جیسی تھی جو قتل اور دانشورانہ
 مباحث کے ساتھ مذہب کی قطعی کڑا چاہتا تھا لیکن اندر سے انھوں نے تمام اعتقادات کو ترک کر دیا تھا
 اور عملاً ایک گناہگار تھے۔ ان کی ناامیدی کا یہ آخری مرحلہ تھا۔^{۷۴} دیگر الفاظ میں انھوں نے سرسید کی پیروی
 جاری رکھی لیکن دراصل ایسا مٹوسس ہوتا ہے کہ سرسید کی فکر نے پہلے نشہ کے قریب ایک سال کے

اندر تکیں پہنچا بند کر دیا تھا اور وہ مکمل بے حیدرگی کی طرف کڑجی کے ساتھ بڑھتے رہے۔ جی کہ سر سید کی جرح پر ردی کرتے تھے وہ بھی ۱۹۰۶ء میں ان کی سیاسی فکر میں خوشگلی کے ساتھ ختم ہو گئی۔ ان کی حقنی و ہریت ۱۹۰۹ء کے آخر تک جاری رہی۔

حواشی

- ۱۔ آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی 'پر روایت طبع آبادی (دہلی: ۱۹۵۸ء) ص ۳۸۱ - ۲۔ ایضاً
- ۳۔ ایضاً، صفحات ۲۸۲-۳۸۱ - ۴۔ ایضاً، صفحات ۸۳-۳۸۶ - ۵۔ ایضاً، ص ۳۸۳
- ۶۔ ایضاً، صفحات ۵۶-۲۵۵ - ۷۔ ایضاً، صفحات ۶۶-۳۶۵، ۶۳-۲۶۶، ۵۸-۲۵۷
- ۸۔ ایضاً، ص ۲۵۷؛ انڈیا انس فریڈم، بمبئی: ۱۹۵۵ء، ص ۳؛ پاپون کبیر، مولانا ابوالکلام آزاد: ۱۔ سید عیسیٰ عالم (بمبئی: ۱۹۵۹ء) ص ۷۷
- ۹۔ آزاد کی کہانی، صفحات ۴۰-۴۰۰ - ۱۰۔ ایضاً، صفحات ۴۴، ۲۱۶ - ۱۱۔ ایضاً، ص ۳۸۰
- ۱۲۔ ایضاً، صفحات ۹۹-۲۹۸ - ۱۳۔ ایضاً، صفحات ۴۰.۵-۴۰.۴
- ۱۴۔ ایضاً، صفحات ۳۱۰-۳۰۶
- ۱۵۔ مضافی سان الصدف، مرتبہ: عبد القوی و سنوی (لکھنؤ: ۱۹۶۷ء) صفحات ۱۳۶، ۲۱، ۱۲۰-۴، ۱۰۳، ۹۶-۸۷؛ طاہر رضا بیدار، مولانا ابوالکلام آزاد (راپور: ۱۹۶۸ء)، ص ۸۸؛ محمد عبدہ، ادبی تھیولوجی آن یوٹیٹی (لندن: ۱۹۶۶ء)
- ۱۶۔ آزاد کی کہانی، صفحات ۴۲-۳۲۹ - ۱۷۔ ایضاً، صفحات ۲۳-۳۲۲ - ۱۸۔ ایضاً، ص ۳۸۱
- ۱۹۔ ایضاً، ص ۴۰.۵ - ۲۰۔ ایضاً، صفحات ۴۰.۷-۴۰.۴ - ۲۱۔ ایضاً
- ۲۲۔ ایضاً، صفحات ۱۹-۴۱۸ - عبد الرزاق طبع آبادی، ذکر آزاد، مولانا ابوالکلام آزاد کی وفات میں اڑتیس سال (کلکتہ: ۱۹۶۰ء) صفحات ۵۸-۲۵۷
- ۲۳۔ آزاد کی کہانی، ص ۴۲۱
- ۲۴۔ ذکر آزاد، صفحات ۶۰-۲۵۹

ابوالکلام آزاد اور محمد علی

مشیر الحسن

مولانا ابوالکلام آزاد کے نظریات و خطابات پر ان کے علم و فضل اور اسلامی معاشروں سے ان کے روابط کا گہرا اثر تھا جب کہ ان کی عملی سیاست کی تشکیل ہندوستان کی محکومی کے تجربے کی اپنی خصوصیات سے ہوئی تھی۔ اسی کے ساتھ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ فکر کی کسی عمدہ رو میں منہمک رہے اور نہ کوئی دھڑانی نظر۔ انھیں زیر کر سکا۔ ان کے حالی تصور میں اسلام کی حیثیت مرکزی تھی تاہم ان کی فکر ہمیشہ اور مسلسل روایتی تصورات کا تنقیدی جائزہ لیتی رہی۔ انھوں نے ایک موقع پر کہا کہ ان کے دل کا کوئی یقین ایسا نہیں جسے تذبذب کے کانٹوں کی چھین محسوس نہیں ہوئی ہو اور نہ روح کا کوئی عقیدہ ایسا ہے جس پر تشکیک کے تمام حربے آزمائے گئے ہوں۔ نیز جیوں جیوں وہ مذہب، سیاست اور فلسفے کی پُر خار وادیوں کا سفر طے کرتے رہے اپنے ذہنی رہنماؤں کی طرف ان کا رویہ بدلتا رہا۔ ان کا کہنا تھا کہ ”میری دراندگی اور بے کسی کسی سعادت و دلہایت و ارشاد کی رہن منت نہیں ہے۔۔۔ اپنی شکستگی اور خشکی نہ تو کسی ہاتھ کی منوں ہے، نہ کسی زبان کی نہ خاندان کی“۔ تعلیم و تربیت ظاہری کی۔ جو کچھ پایا ہے صرف باگ و عشت سے پایا ہے، جتنی رہنمایاں ملیں بس صرف اسی مرشد فیض و ہادی طریق سے ملیں۔ اور بالآخر اپنی اندرونی کشاکش کی تادیبی سے جب وہ باہر آئے تو نتیجہ معنی میں بالکل آزاد تھے۔

آزادی کا یہی جذبہ ان کی سیاسی زندگی کا طرہ امتیاز تھا۔ وہ کسی کے تعہد نہیں تھے۔ گاندھی جی

کے بھی نہیں۔ مہاتما اور مولانا دونوں کو مذہب اور اخلاق کے شعف نے سوزی کی مشترکہ جڑ جہد میں منسلک کر دیا تھا۔ اس کے باوجود معاشرتی مسائل کے بارے میں ان کے تناظر اور نظریے میں شاید ہی کوئی چیز مشترک ہو۔ کانگریس کے دوسرے رہنماؤں سے ان کا تعلق کئی سطحوں پر اور بہت واضح نہیں تھا۔ کچھ کی وہ عزت کرتے اور کچھ کو وہ پسندیدگی کی نظر سے دیکھتے تھے۔ لیکن کسی کو اس تامل میں نہیں سمجھا کہ اس سے ہایت فی جائے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کا سیاسی وجود کبھی اس پر منحصر نہیں تھا کہ کسی گماندہی یا نہرو کی چوکھٹ پر تسلیم غم کیا جائے یا کانگریس کے اندر کسی درجہ سے تعاون یا اس کی مخالفت کی جائے۔ ان کے سیاسی قد وقامت اور سوانحی اثر کی بنیاد کانگریس سے ان کی وفاداری تھی جس پر کبھی کوئی حوت نہیں آیا۔ ہندوستان کی آزادی سے ان کی آزادی کی لگن اور ملک کے اندر فرقہ پرستی اور بھوٹ کی دوسری قوتوں کے خلاف ان کی با اصول جہد جہد تھی۔

لیکن ایک سیاسی رہنما کے لیے اتنا کافی نہیں تھا کہ بعض آدمیوں کے علمبردار تو ہو مگر ان کو تسلیم کرانے کے لیے وسیع پیمانے پر محبت حاصل نہ کرے۔ اور یہی وہ نقطہ تھا جہاں مولانا کا سیاسی طریق کار راہ سے بھٹک گیا۔ لوگ ان کا احترام کرتے تھے مگر کسی کو ان سے سیاسی وفاداری نہیں تھی۔ وہ رہنا تھے مگر ان کے پیچھے چلنے والے نہیں تھے۔ اسی لیے عربیہ خلافت کی قیادت مولانا کو ملنے لگی نہ نہایت آسانی سے اپنے ہاتھوں میں لے لی اور امام الہند بننے کے مولانا آزاد کے عظیم الشان منصوبے شرمندہ تعبیر نہیں ہو سکے۔ مخالفوں نے اس کی دھجیاں بکھیر دیں۔ اسی طرح خلافت اور عدم تعاون کی تحریکوں کے بعد کانگریسی مسلمانوں کی رہنمائی کی ذمہ داری ڈاکٹر مختار احمد انصاری نے سنبھالی۔ مولانا آزاد نے نہیں۔ اور جب مسلم لیگ کا کارواں غم سفر ہوا تو وہ قومی نظریے کی تردید کا پہلا مولانا حسین احمد مدنی کی سرکردگی میں علامہ دیوبند کے سربراہ دیہات کے مسلمانوں پر علماء کا پڑانا اثر چلا آ رہا تھا۔ اس لیے کانگریس بھی ان کی طرف مائل ہوئی۔

کہنے کی غرض یہ کہ مولانا آزاد میں قومی معاملات میں جوش و دلولے کی کمی تھی۔ ایسا نہیں تھا۔ بات یہ تھی کہ ان کا نقطہ نظر بے لگاؤ اور علیحدگی پسند تھا۔ مزاج میں اناتھی اور وہ ان لوگوں سے مل کر کام کرنے سے گھبراتے تھے جو ان کی رائے میں ظلم میں ان سے کم اور سیاسی حیثیت سے ان کے برابر نہیں تھے۔ اپنی شخصیت کی ان صفات کی بدولت وہ مسلم عوام کی رہنمائی کا بوجھ اس وقت نہیں

اٹھائے جب اس کی شدید ضرورت تھی۔ نہ وہ کسی مشترکہ پروگرام کی بنیاد پر کانگریسی مسلمانوں کو ایک پرچم تلے جمع کر سکے اور نہ ہی مسلم لیگ کے مقابلے میں کوئی نظریاتی عائد قائم اور برقرار رکھ سکے۔

اس مضمون کا موضوع ہندوستانی سیاست کی ایک اور ممتاز اور ہر دلعزیز شخصیت مولانا محمد علی سے مولانا آزاد کے تعلقات ہیں۔ دونوں ایک ہی وقت میں قومی افق پر نمودار ہوئے، مصامت کے ذریعے شہرت اور امتیاز حاصل کیا اور یکساں جوش سے جنگِ بھارت، مسجدِ کان پور اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے مسئلے پر اپنے برادرانِ اسلام کے کرب و بے چینی کا اظہار کیا۔ اتحادِ اسلامی کی عظیم الشان روحانی دونوں اس میں ہمیشہ ہمیشہ تھے، مولانا آزاد اس کے نظریہ ساز اور مولانا محمد علی اس کے پرائمر ملنگ کی حیثیت سے۔ اور جب برطانوی حکومت نے متعدد مرتبہ انھیں قید و حراست میں بند رکھا تو وہاں انھیں موقع ملا کہ اپنی کارگزاری پر فخر و اطمینان کے احساس کے ساتھ غور کریں۔ وہ اس دائرہ عمل کا مرکز تھے اور تاریخ کی روش پر فیصلہ کن انداز میں اثر انداز ہو رہے تھے۔ اس پرچے میں میں نے یہ پتہ لگانے کی کوشش کی ہے کہ یہ دو حضرات جن کے پس منظر مختلف تھے لیکن جو ایک مشترکہ جدوجہد میں مشغول تھے۔ حراست کے اندر اور حراست کے باہر اپنے تجربوں سے کس طرح نبرد آزما ہوئے۔

مولانا آزاد اور مولانا محمد علی کے اپنے اپنے رول کے موازنے کا مزید فائدہ یہ ہے کہ اس سے ان کے نظریاتی میلانات پر روشنی پڑتی ہے، ہندوستانی قومیت کے ابھار کی طرف ان کا رویہ نیز فرقہ وارانہ پیچیدہ صورتِ حال کے متعلق ان کا نظریہ واضح ہو کر سامنے آتا ہے۔ تحریکِ خلافت کے بعد آنے والے واقعات کے تجزیے میں یہ پہلو خصوصیت سے مددگار ثابت ہو سکتے ہیں۔ یہی وہ زمانہ تھا جب ہندو مسلم عائد جس کے سمار مولانا آزاد اور مولانا محمد علی تھے، ٹوٹنا شروع ہوا۔ آزاد اور محمد علی برسوں کے مشترک عمل اور تعاون کے بعد ایک دوسرے سے علیحدہ ہوتے گئے، جس کی بدولت کانگریسی مسلمانوں کی صفوں میں گہری نظریاتی تفریق پیدا ہو گئی۔ ۲۹-۱۹۲۸ء تک یہ دونوں الگ الگ گروہوں میں ایک دوسرے کے خلاف سخت آرا ہو گئے اور اس برصغیر کے سیاسی میدانِ عمل میں دو ناقابلِ مسابقت نقطہ نظر کے علمبردار ہوئے۔

بیسویں صدی کے پہلے دو سالہ میں نوجوان نسلوں کی ایک نئی نسل سامنے آئی جس کا عصری

معاشرتی اور سیاسی مسائل پر اپنا ایک مخصوص نظریہ اور نقطہ نظر تھا۔ یہ نئی روشنی کے لوگ تھے جنہوں نے سرسید کی سیاسی وراثت کو ٹھکرا دیا تھا اور جو قوم پرست عناصر کے ساتھ مل کر کام کر رہے تھے۔ ان میں نمایاں مولانا حسرت موہانی، 'راجہ نظام حسین' علی برادران اور ولایت علی 'بیموت' تھے۔ یہ سب صوبہ متحدہ کے رہنے والے تھے مگر ان کی جڑیں کالجی علی گڑھ کے تعلیم یافتہ تھے۔ یہیں انہوں نے سرسید احمد خاں اور ان کے جانشینوں سے انگریزوں کی دغا داری کا سبق سیکھا تھا۔

لیکن جو شخص صوبہ متحدہ کا باشندہ نہیں تھا اور جس نے انگریزی اسکولوں اور کالجوں میں کبھی تعلیم نہیں پائی تھی محی الدین احمد تھا جسے دنیا نے مولانا ابوالکلام آزاد کے نام سے جانا۔ ان کی تعلیم کراچی ہوئی اور ۱۸۹۰ء میں جب ان کا خاندان ہندوستان واپس آگیا تو ان کے والد محترم الدین نے ان کی دینی تعلیم کا کام خود اپنے ہاتھوں میں لیا۔ آگے چل کر وہ ندوۃ العلماء کے بانی مولانا شبلی نعمانی سے ملے اور مدرسہ علی محمد عہدہ اور رشید رضا کی اصلاح پسند تحریکوں کے زیر اثر آئے۔ اس طرح وہ ذہنی تجربہ کی دولت سے مالا مال ہوتے رہے اور اس لائق جوٹ کر عصری مسائل کا باریک بینی سے تجزیہ اور بصورت کر سکیں۔ اس کا اظہار ان کی پہلی اہم صحافتی کوشش 'الہلال' میں ہوا جسے انھوں نے ۱۹۱۷ء میں جاری کیا تھا۔

سیاست سے مولانا آزاد کا نگاہ و نگاہ کلکتہ میں شروع ہوا جو ان دنوں ۱۹۰۶ء کی تقسیم بنگال کے خلاف سودیشی تحریک کے نشیب و فراز سے گزر رہا تھا۔ آزاد انقلابیوں سے متاثر ہوئے اور ان کا کہنا ہے وہ شام سندر چکرورتی کے توسط سے جو اور ہندو گمشدہ کے صاف کرنے کے ایک انقلابی گروہ میں شامل ہوئے۔ ۱۹۱۰ء سے ۱۹۲۱ء میں حراست میں لیے جانے تک کئی سیاسی تحریکوں سے ان کا گہرا تعلق رہا جس کے لیے انھیں اکثر قید و بند کی صعوبتیں اٹھانی پڑیں۔ جیل کے اندر اور باہر وہ نگاہ تار اپنے دینی منشور اور کار عظیم ترجمان القرآن کی تکمیل میں مصروف رہے جس میں انھوں نے وحدت الادیان اور مختلف مذاہب کے تعاون کا نظریہ پیش کیا۔ زندگی کے آخری دور میں یعنی ۱۹۳۷ء سے وہ سیاست کی صحنہ اول میں لوٹ آئے اور کانگریس کے ممتاز ترین مسلم رہنما ۱۹۳۹ء سے ۱۹۴۶ء تک کانگریس کے صدر کی حیثیت سے اور ان بھی مسلمانوں کے رہبر و ہادی کی حیثیت سے جو ایک متحدہ ہندوستان کے لیے کوشاں اور علمبردار تھے۔ ملک کی خدمت کرتے رہے۔ جنگ آزادی کے آخری ایام میں انھوں نے دل و جان سے تقسیم ہند کی مخالفت

کی۔ ان کی تقریروں میں ان کی ابتدائی زندگی اور تحریروں کی بازگشت سنائی دیتی ہے یعنی فرقہ پرانی
 اٹھو، مذہبی رواداری اور تہذیبی بین الاقوامیت کی۔ بار بار انھوں نے کثرت میں وحدت کا تصور پیش
 کیا جو ان کی رائے میں ہندوستان کے لیے ہی نہیں بلکہ پوری دنیا کے لیے ضروری تھا۔
 مولانا محمد علی رام پور میں پیدا ہوئے تھے۔ خاندان خوش حال اور تعلیم یافتہ تھا۔ انھوں نے
 علی گڑھ اور پھر آکسفورڈ میں تعلیم حاصل کی۔ ہندوستانی سول سروس میں شامل ہونے کی ناکام کوشش
 کی جس کے بعد رام پور اور پھر بڑودہ کی ریاستوں میں ملازمت کر لی۔ ملازمت کے دوران میں ہی وہ
 سیاسی مسائل کی طرف مائل ہوئے اور اپنے خیالات کا اظہار ایک مضمون میں کیا جس کا عنوان تھا
 'موجودہ بے چینی کے بارے میں کچھ خیالات'۔ یہ ۱۹۰۷ء میں 'مانٹریٹ انڈیا اور انڈین اسپیکٹر' میں شائع
 ہوا۔ انھوں نے عصری سیاسی صورت حال پر تقریریں کیں، مسلم لیگ قائم کرنے کا منصوبہ پیش کیا اور ملت از
 قوم پرستوں سے تبادلہ خیال کیا۔ ۱۲ جنوری ۱۹۱۱ء کا مرتبہ جاری کیا۔ اس وقت تک ان کے نام کے
 پہلے 'مولانا' کے لقب کا اضافہ نہیں ہوا تھا۔ مگر بہت سے لوگ ان کے گرویدہ ہو چکے تھے اور ان کی
 پرانی تعلیم گاہ علی گڑھ میں ایک غامض تعداد ان کی پیروی میں چلی تھی۔ اسی زمانے میں آزاد کلکتہ میں: جہاں
 متعدد طبقوں میں سودیشی تحریک کی گونج اب تک سنائی دیتی تھی، اپنا ہفتہ وار نکالنے کی تیاریوں
 میں مشغول تھے۔

کامریٹ اور الہلال شائع ہوئے تو ان پر ان کے مدیروں کے طرز نگارش کا نقش واضح تھا۔
 آزاد ایک پُر زور اسلوب کے مالک تھے۔ ان کی تحریروں میں ایک اعتبار اور عالمانہ شان ہوتی تھی۔ وہ
 اپنے دلائل کی حمایت میں قرآن و حدیث کی سند لاتے تھے۔ ان کا خطیبانہ انداز بیان جاندار، جامع اور
 پُر اثر ہوتا تھا۔ ان کا اسلوب علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، زمیندار اور اردوئے معلیٰ کے سادہ اور واضح
 طرز بیان کے بجائے مصری جریدہ العروۃ الوثقیٰ کے اسلوب سے زیادہ قریب تھا۔ ان کی خطابت میں
 ایک پزیراز شان تھی، جو شاہ ولی اللہ دہلوی کے مذہبی خطبات اور تحریروں کی یاد دلاتی تھی۔ ان کا
 خطاب اپنے ہم مذہبوں کے مذہبی جذبات سے تھا۔ ان کا مقصد اسلامی استعماروں اور اصطلاحوں کے
 ذریعے ان کی خوابیدہ روح کو بیدار کرنا تھا۔ انھوں نے علماء کے طرز خطابت اور مغربی تعلیم یافتہ حضرات
 کی زبان و بیان کے انداز کو بدل دیا۔ مولانا سلیمان ندوی نے جو ۱۹۱۳ء میں کچھ عرصہ الہلال کے

دوارے سے منسلک رہے اور آزاد کے ساتھ کام کرتے تھے، لکھا کہ انھوں نے اپنے پُر جوش الفاظ سے مسلمانوں کے دلوں میں آگ لگادی۔ خود مولانا آزاد کا کہنا ہے کہ الہلال کی پہلی آہنی بڑھ گئی کہ تین پہنے کے اندر تمام پرانے شمارے دوبارہ طبع کرانے پڑے کیوں کہ ہر خریدار مکمل فال کا خواہاں تھا۔ ’الہلال‘ کی اشاعت پچیس ہزار سے تجاوز کر گئی تھی۔

اس کے برعکس محمد علی نے تو عالم تھے اور نہ نظریہ ساز۔ انھیں تاریخی حقائق سے سروکار نہیں تھا بلکہ جذباتی اثر آفرینی کی فکر تھی۔ وہ مجاہد تھے جو اس امر کے کوشاں تھے کہ اسلام کی مخالفت تو قوتوں نے ان کی ملت کو جو نقصان پہنچایا تھا اس کا تدارک کریں۔ اسی غرض سے انھوں نے صحافت اختیار کی۔ یہی ایک راستہ تھا جس سے وہ اپنے خیال میں وہ مقام حاصل کر سکتے تھے جہاں سے ملت کو فائدہ پہنچا سکیں، ان کے اسلوب میں طویل نویسی، عامیانا پن، بے ربطی اور اعادہ بہت تھا لیکن اس کے باوجود اُسے عامہ کی تشکیل میں ان کا بہت اثر پڑا۔ صوبہ متحدہ کی حکومت نے اپنی رپورٹ میں لکھا کہ ’طلباء پر کسی پرچے کا اتنا اثر نہیں ہے جتنا کام بڈ کا اور نہ کسی اور شخص کا جتنا محمد علی کا۔‘ اپنی نظر بندی کی ابتدا میں محمد علی نے ہمدرد بند کرنے کا ارادہ کیا تو لوگوں نے انھیں منع کیا۔ ولایت علی، بیہوق نے انھوں نے اپنے طنز و مزاح سے اودھ بچے اور نیو ایرا کے قارئین کا دل موہ لیا تھا کہا کہ میں آپ کے فیصلے کو صحیح نہیں سمجھتا اور نہ میرے خیال میں اور بہت سے لوگ سمجھیں گے۔ آپ سوچ بھی نہیں سکتے کہ ہمدرد کے بند ہونے سے ہمیں — مسلمانوں کو کس قدر نقصان ہوگا۔‘

کام بڈ اور الہلال کی مقبولیت کی وجہ یہ تھی کہ وہ جوش و خروش سے اس فرقے کے لوگوں کے درد اور کرب کا اظہار کرتے تھے جن کے دل و دماغ کو پھیل بازار کی مسجد کے انہدام، برطانوی حکومت، ترک دشمنی، تقسیم بنگال کی مفسوقی اور علی گڑھ کے مسلم آکسفورڈ کے مستقبل کے مسائل نے بے چین اور پریشان کر رکھا تھا۔ مسلمانوں میں برطانیہ کی مخالفت کا جذبہ بڑھ رہا تھا آزاد اور محمد علی نے اس کو اظہار کی منظم صورت عطا کی۔ اس کے لیے انھوں نے انگریزی زدہ مسلمانوں اور دین داروں میں مصالحت کرائی۔ محمد علی نے لکھا کہ اسلام کو دنیوی طور پر جو بڑے دن دیکھنے پڑے اس کی بدولت مسلمان اپنے مذہب کے قریب آ گئے۔۔۔ اور مغربی تعلیم کی بدولت علماء مذہب اور ’نئی روشنی‘ کے لوگوں کے درمیان جو خلیج حائل ہو گئی تھی وہ گویا جادو کی چھڑی سے دور ہو گئی۔ قدامت پسند اور انگریزی زدہ ایک دوسرے

سے لی گئے۔ یہ اٹھواٹھ سو کے مختلط ہندوستان میں اس کے پیروؤں کے مشترک سیاسی مذہبی مفاد کی حفاظت کے لیے نہایت بیش قیمت ثابت ہوا۔ یہ پیغام بہت سادہ تھا مگر یہ اہلکداری اور کامیابی کے تاریخیں کے دل و دماغ پر چھایا۔

مولانا آزاد کی زندگی میں جس اسلام کا اظہار ہوا وہ اس اسلام سے مختلف تھا جس کا اظہار مولانا محمد علی کی زندگی میں ہوا۔ تاہم وہ ان کی شناخت کا ایک اہم جزو اور ان فیضان کا اصل مبدا اور سرچشمہ تھا۔ مولانا محمد علی کی میری حیات۔ چند صفحے گہرے مذہبی جذبے سے پرے ہے، احرار عقائد جو تہذیب کے دوران قلعہ بند کیا گیا اور جس نے ان کی اسلام کی خود آگہی کے اندرونی گوشوں کو روشن کیا۔ خود ان کا کہنا ہے کہ وہ قرآن کے نور و عظمت سے سرشار ہو گئے، جسے انھوں نے ڈپٹی نذیر احمد کے اُردو ترجمے کی مدد سے پڑھا۔ اپنی اسلامی وراثت سے برسوں کی نادانیت کے بعد انھیں پتہ چلا کہ قرآن صداقت کا ازلی سرچشمہ ہے اور وہ ایک کامل نظام حیات، اخلاق کا ایک مکمل ضابطہ اور ایک جامع معاشرتی پالیسی پیش کرتا ہے۔ توحید کا تصور ان پر یوں پر حاوی ہو گیا کہ وہ ایک شخصی حقیقت ہو، انسان کی محنت قابل احترام ہے کہ وہ غلیظہ اشرفی الارض ہے اور وہ خود اس عظیم حقیقت کا ایک جزو ہے۔ اس کا انکشاف ان کے کہنے کے مطابق چھ پر اس مختصر سی کتاب سے ہوا جو کوئی تیرہ سو برس پہلے صحراے عرب کے اس اُمّی پر نازل ہوئی جس کے نام نامی سے منسوب ہونے کی سعادت مجھے حاصل ہے۔ یہ تجربہ کئی محنتوں میں آزاد کے تجربے کے مماثل ہے۔ راجی میں اُن کی سارے تین برس کی نظر بندی نے اُن کے جذبہ اسلام کو بیدار کر کے جوش و دلولے سے بھر دیا۔ انھوں نے اپنے مشہور ترجمان القرآن کی ابتدا سورہ فاتحہ کی تفسیر اور اس کے مضامین سے کی — اللہ کی ربوبیت، رحمت، عدل، توحید اور ہدایت۔

تذکرہ اور میری حیات۔ چند صفحے کے مصنفین کو اسلام کی ادبی صداقت پر ایمان تھا جس نے ایک طریقہ زندگی، ایک اخلاقی ضابطہ اور نظام معاشرت، عطا کیا تھا۔ انھیں اسلامی آدرشوں کی صداقت کا احساس تھا، ایک منظم ملت کے لیے ایک کامل طریقہ حیات کا جو اللہ کی مشائے کے مطابق ایک ایسی حکومت کے تحت زندگی بسر کرے جیسی رسول اسلام کے زمانے میں قائم تھی۔ اسی کے ساتھ ان کا یہ بھی دعویٰ تھا کہ اسلام کے بنیادی اصول عقل اور سائنس کے نین مطابق ہیں۔ یہی مرکزی نکتہ تھا

مدخل کے مضمون 'اسلام کا مستقبل' اور 'الہلال' کے پہلے تین شماروں میں آزاد کے مضامین کا۔ مولانا آزاد کی عظمت پسندی ان کی جدیدیت پسند ذہنی جستجو کا عنصر تو تھی ہی لیکن اتنا ہی نہیں بلکہ بنیادی طور پر ان کی روحانی مالانہ تربیت کا ایک لازمی جزو بھی تھی۔ اس کے برعکس محمد علی زعفران، جدیدیت کے علمبردار تھے اور مولانا آزاد کی طرح سید احمد خاں اور مصری مسلمین کے اس مسلک کے حامی تھے کہ سائنسی علوم کو فروغ دیا جائے اور تقلید کو ترک کیا جائے۔ انھوں نے بری حیات - چند نفعیہ میں زور دے کر کہا کہ مجھے اللہ کے پیغام کی تفسیر اور تشریح کا اتنا ہی حق ہے جتنا کسی اور انسان کو فرسودہ طائیت کو باقاعدہ ترک کرنے سے اسلام کا رشتہ سائنس کی ترقی پسند دنیا سے اور خود اپنے آپ سے دست چھو جائے گا۔ مولانا آزاد نے اپنے ٹھکانے مالانہ انداز میں انھیں خیالات کا انڈیا رکب، انھوں نے 'الہلال' میں لکھا کہ 'مذہب کے دوکان داروں نے جہالت اور تقلید کو حبسیت اور آلودگی کو مذہب کا کام سے رکھا ہے۔ کئی برس بعد انھوں نے مزید یہ خیال ظاہر کیا:

انسان کی ذہنی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ روایتی عقیدوں کو، کچھ بند کر کے قبول کر لینا ہے... تشکیک کا پہلا کانٹا جو یہ سب دل میں چھپا تقلید کے خلاف تھا... اعتقاد کی بنیاد تقلید اور موروثی عقیدے پر نہیں علم پر ہونی چاہیے۔

مولانا آزاد اور مولانا محمد علی کی سوچ میں عظمت کی جو پہ تھی، اسی کا مخصوص اظہار تھا کہ اسلام اور بان اسلام ازم سے اپنی پُر جوش وابستگی اور ہندوستانی قوم پرستی کی نظریاتی بنیادوں کو ہم آہنگ کرنے میں وہ کامیاب ہو سکے۔ اپنی اسلامی وراثت کے ساتھ اپنے ہندوستانی تجربوں کے امتزاج کی بدولت ہی انھوں نے انگریزوں سے مسلمانوں کے اتحاد کا سرسید احمد خاں کا مسلک ترک کر دیا اور جلال الدین افغانی اور محمد عبیدہ کی اس آواز پر لبیک کہا کہ سامراجی حکومت کے خلاف جدوجہد میں ہندوستانی برادران وطن کا ساتھ دیں۔ اُس میں انھیں کچھ اہم گروہوں سے مدد ملی جن میں علماء اکرام بھی تھے۔ وہ اس بات پر زور دے رہے تھے کہ ہندوستانی وطن دوستی کی حمایت اور انگریزی راج کے خلاف مل کر قدم اٹھایا جائے۔ مولانا حسرت موہانی نے جو فرنگی محل لکھنؤ کے مولانا عبدالباقی کے مرید تھے، سب سے پہلے یہ آواز اٹھائی۔ وہ رئیس الامراء کے لقب سے مشہور ہوئے۔ انھوں نے اپنی سیاسی زندگی کی ابتدا میں ہی اپنے لیے آزادی

ہندی کی راہ نکالی اور ۱۹۰۷ء میں کانگریس میں سورت کے اجلاس میں اختلاف ہوا تو بال گنگا دھر تلک کے ساتھ چولے، خشلی، نمائی بھی جنس جنگ، بھان اور مسجد کان پور کا دور پریشان کر رہا تھا، کانگریس کی حمایت کرنے لگے تھے۔ اس مسئلے پر ان کے مضامین ۱۹۱۲ء میں مسلم گزٹ میں شائع ہوئے اور عین ممکن ہے کہ انہی کے زیر اثر مولانا آزاد نے دسمبر ۱۹۱۳ء میں کانگریس کے اجلاس میں ہندو مسلم اتحاد کی ضرورت اور کانگریس پالیسیوں کی حمایت میں تقریر کی جو۔

مولانا محمد علی نے اپنے پہلے ادارے میں ہندو مسلم دوستی پر زور دیا تھا۔ ان کو یقین تھا کہ اگر ہندو یا مسلمان ایک دوسرے کے خلاف یا ایک دوسرے کے تعاون کے بغیر کامیابی حاصل کرنے کی کوشش کریں گے تو نہ صرف یہ کہ انھیں ناکامی ہوگی بلکہ ذلیل و رسوا ہونا پڑے گا۔ کامریڈ کی غرض وفایت ہی یہ تھی کہ مسلمانوں کو آمادہ کرے کہ بیرون ملک ہمدردیوں کے جوش میں جو اسلام کی روح ہے، کوئی کمی کے بغیر وطن دوستی کی جدوجہد میں ہاتھ بٹائیں۔ ۱۹۲۳ء میں کانگریس کے صدر کی حیثیت سے مولانا محمد علی نے ملی مفاد میں ایسا توازن پیدا کرنے کا مشورہ دیا کہ وہ ہندوستان کے مستقل مفادات سے ہم آہنگ ہو سکیں۔ محمد علی کو کانگریس سے ہمدردی تھی، انھیں اس کے بارے میں جو غلط فہمیاں تھیں، وہ چند واڑہ میں دور ہو گئیں جب انھیں فرصت اور موقع ملا کہ ملک کے رویے پر غور کریں اور پھر جب گاندھی جی سے ربط قائم ہوا۔ ان سے پہلی بار وہ علی گڑھ میں ۱۹۱۵ء میں ملے۔ اس کے بعد جلد ہی وہ گاندھی جی کے زیر اثر آگئے اور ان کی رہنمائی قبول کر لی۔ انھوں نے ڈاکٹر سیف الدین کھلو کو لکھا کہ ”لوگوں کے کانوں میں گاندھی“ گاندھی گاندھی کی آواز سنائی دینی چاہیے کیوں کہ اس کا مطلب ہے ہندو مسلم اتحاد، عدم تعاون، سودھرم اور سواراج اور باقی جو لوگ ہیں وہ ادنیٰ فرقہ پرور یا مقامی جماعتوں کے پیچھے بھاگ رہے ہیں اور ان میں زیادہ تر ذاتی؟ اس کا شکار ہیں۔“

مولانا آزاد اور مولانا محمد علی کی نظر میں ان کے قوم پرور مقاصد اور ان کے ملی مفاد میں جیسے مسئلہ خلافت میں کوئی تضاد نہیں تھا۔ ان کا دعویٰ تھا کہ اتحاد اسلامی اور قوم پروری کے نظریوں میں مطابقت ہے۔ ان کے نزدیک ترکی کے مستقبل کے لیے ملت اسلامیہ کے دلوں میں جو درد ہے، اس سے استعمار دشمن جدوجہد سے اس کی وابستگی اور مضبوط ہوتی ہے اور اس کی بدولت گاندھی جی کی رہنمائی میں کانگریس سے ان کی قربت بڑھتی ہے۔ دراصل مولانا محمد علی سے زیادہ مولانا آزاد نے ہندو مسلم اتحاد کو تقویت

بہانے لے لیے اور انگریزوں کے خلاف دم تعاون کی تحریک کو فروغ دینے کی خاطر قرآن اور حدیث سے مدد لی۔ انھوں نے لکھا کہ ہندوستان میں تحریک خلافت کا مقصد ابتدا میں خلیفہ اور خلافت عثمانیہ کا تحفظ و نگرانی یہ واضح ہو چکا ہے کہ خلافت کے مسائل اور اس کے مصائب برطانوی سامراج کے وسیع تر مسئلے کا جزو اور اس کا نتیجہ ہیں۔ خلافت کے کارکن دم تعاون کے ذریعے سے ہندوستان کی آزادی حاصل کرنے کے بعد ہی خلیفہ کا تحفظ کر سکیں گے۔

مولانا محمد علی نے بھی یہی مشورہ دیا۔ مسلمانوں کو اپنے غیر مسلم برادروں وطن سے مل کر سورج کی روشنی اپنی چابیے کیوں نہ صرف اسی طریقے سے خلافت کے مقاصد کا حصول ممکن ہو گا۔ انھوں نے کہا ہے کہ یہ خلافت کو غلامی سے نجات دلانا چاہتے ہیں تو آپ کے سامنے ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ کہ آپ مسلمانوں کا ساتھ دیں اور پہلے اپنے ملک کی آزادی حاصل کریں۔ جب تک آپ خود اپنے ملک پر حاکمانی نہیں کرتے اسلام کو خطرہ سے نہیں بچا سکتے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اکثر مسلمان اس راستے سے متفق تھے۔ وہ اتحاد اسلامی اور مقامی قوم پروری کی صدائوں پر ایک طرف سے دوسری طرف دوڑتے تھے جس کا انحصار اس پر تھا کہ ہندوستان کے مخصوص حالات میں کون سی آواز سامراج دشمنی کا زیادہ ہارگر حربہ ہو سکتی ہے۔

(۳)

جب تک مولانا آزاد اور مولانا محمد علی کی نظروں میں اسلام کی مرکزی حیثیت برقرار رہی۔ اور عام کو منظم کرنے کی ہم میں مذہبی نعروں کا اثر اور اولیت قائم رہی۔ تحریک خلافت کے دونوں ممتاز رہنما۔ شتر کہ پلیٹ فارم سے تقریریں کرتے اور مل کر کام کرتے رہے اور ان کی فکر کا محور ایک رہا۔ لیکن ادھر کا مذہبی جی نے سول نافرمانی کی تحریک واپس لی اور ادھر خود ترکوں نے خلافت کا بھانڈا پھوڑ دیا۔ ان تہذیبیوں کے بعد آزاد اور محمد علی گرد پیش کی دنیا کو مختلف نظروں سے دیکھنے لگے۔

شروع شروع میں یہ سمجھنا مشکل ہے کہ ایسا کیوں ہوا۔ ان کے اختلافات اتنے گہرے اور شدید نہیں تھے جتنے کہ تاریخی بیانات میں پیش کیے جاتے ہیں۔ لائبریرس کی کارروائیوں میں دونوں کو مرکزی حیثیت حاصل تھی۔ دونوں فرقہ وارانہ گتھی کو سلجھانے کی کوشش کرتے رہے۔ اگرچہ مولانا محمد علی کو کاندھلوی اور جواہر لال نہرو سے اکثر اختلاف ہوا لیکن وہ ان کی قیادت میں اتحاد کا اظہار کرتے رہے۔

ان میں اور نوجوان بہرو میں ایک طرح کی موانست تھی اور دونوں ایک دوسرے کی قدر کرتے تھے۔ ہاتھا گاڑھی کے بارے میں مولانا محمد علی نے ۱۹۲۵ء میں اس بات کا اعادہ کیا کہ ہندوستان کی آزادی حاصل کرنے کے طریقے کے متعلق وہ ہاتھما جی کے ہم خیال ہیں۔ مولانا آزاد میں بھی وفاداری کا یہی جذبہ تھا اگرچہ وہ برطانوی اس کا انہار نہیں کرتے تھے۔ تحریک خلافت کے بعد کے زمانے میں وہ اخلاقی اور صہبہ کے بجائے ہاتھا گاڑھی اور ان کے سیاسی وارث سے زیادہ متاثر تھے اور ان کی تقریروں اور تقریروں میں ہندوستان کی آزادی کی 'قوی اتحاد اور فرقہ وارانہ یکجہتی کی وہی لگن'۔ جذبہ پایا جاتا تھا جو ان کی پوری زندگی کا طرہ امتیاز تھا۔ محمد علی بھی انہیں مقاصد سے وابستہ تھے اور اسی لیے جواہر لال کی رائے تھی کہ فرقہ وارانہ مسئلے پر ان کے ساتھ باہمی اطمینان بخش بھوتہ ہمیشہ ممکن تھا۔ جواہر لال نے یہ ۱۹۳۶ء میں لکھا تھا۔ اس وقت انہیں مولانا محمد علی کی گول میز کانفرنس میں وہ مشہور تقریر بھی یاد آئی ہوگی جس میں انہوں نے ایک مسلمان اور ایک ہندوستانی کی حیثیت سے اپنا موقع پیش کیا اور اپنا نظریہ حیات واضح کیا تھا۔ انہوں نے وسط نومبر ۱۹۳۳ء میں کہا تھا کہ میں اپنے وطن صرف ایک شرط پر واپس جانا چاہتا ہوں اور وہ یہ کہ آزادی کا پر دانہ میرے ہاتھوں میں ہو۔ اگر یہ نہ ہو تو میں ایک غلام ملک میں واپس جانا نہیں چاہتا۔ میں کسی غیر ملک میں بشرطیکہ وہ آزاد ہو مرنے پر پسند کروں گا۔ اس تقریر میں مولانا محمد علی نے وضاحت کی تھی:

میری ایک تہذیب، ایک نظام سیاست، ایک نظریہ حیات ہے جس کا مکمل امتزاج اسلام ہے۔ جہاں اللہ کا حکم ہو میں اولاً مسلمان ہوں ثانیاً مسلمان ہوں اور آخراً مسلمان ہوں، مسلمان کے سوا اور کچھ نہیں ہوں... لیکن جہاں ہندوستان کا معاملہ ہے، جہاں ہندوستان کی آزادی کا تعلق ہے، جہاں ہندوستانی کی فلاح و بہبود کا سوال ہے، میں اولاً ہندوستانی ہوں، ثانیاً ہندوستانی ہوں اور آخراً ہندوستانی ہوں اور ہندوستانی کے سوا اور کچھ نہیں ہوں۔

میرا تعلق دو دائروں سے ہے جو پیمائش کے اعتبار سے ملحدی ہیں لیکن جن کا مرکز ایک نہیں ہے۔ ایک ہندوستان ہے اور دوسرا عالم اسلام۔ ہم

ہندوستانی مسلمانوں کا تعلق دونوں دائروں سے ہے۔ ہر ایک میں تیس
 کروڑ سے زیادہ لوگ آباد ہیں۔ ہم دونوں میں سے کسی کو نہیں چھوڑ سکتے۔ ہم
 قوم نہیں، مافوق القوم ہیں اور میں بحیثیت ایک مسلمان کہتا ہوں کہ انہر
 نے انسان کی تخلیق کی اور شیطان نے قوم کی۔ قوم پرستی تقسیم کرتی ہے
 بلکہ مذہب متحد کرتا ہے۔

پھر ایسی حالت میں طلبہ کیسے کیوں ہوئی، راستے جدا کیوں ہو گئے، کیا اس کی وجہ یہ تھی کہ مولانا آزاد،
 اور مولانا محمد علی میں رقابت تھی کہ مسلمانوں کا رہنا کون مناسب ہے؟ کیا شخصیتوں کا تضاد، مزاج اور
 مانیے کا اختلاف اس کا سبب تھا؟ یا خلافت اور عدم تعاون کے زمانے کے بعد جو نظریاتی بعد المشرقین پیدا
 ہوا، اسی کا اظہار آزاد اور محمد علی کا انتخاب تھا؟ ان سوالات کا کوئی سیدھا سا جواب نہیں ہے مگر ہم
 دونوں کی مچاچی کے ابتدائی آثار خلافت کے خاتمے اور اس سے متعلق غریب کے زوال میں نظر آتے ہیں۔

خلافت کا ادارہ صدیوں سے قائم تھا۔ اس کی موت سے ہندوستان میں طرح طرح کے رد عمل
 بچنے میں آئے۔ غیر دینی مسلک کے بہروں کی نظر میں خلافت کا خاتمہ سلطنت آل عثمان کے زوال کا
 منطقی نتیجہ تھا۔ وہ ایک بوسیدہ بے جان ادارہ تھا جو زبردستی طاقت کے بل پر قائم تھا۔ مثال کے
 طور پر ڈاکٹر محمد اقبال نے ترکوں کے فیصلے کا خیر مقدم کیا کیوں کہ ان کے نزدیک خلافت ایک ایسی
 طاقت کی نشانی تھی جس کی روح عرصہ ہوا پرواز کر چکی تھی۔ ایک عالمگیر خلافت کا تصور قابل عمل اسی
 وقت تک تھا جب تک اسلام کی عالمگیر سلطنت قائم تھی لیکن اب وہ آزاد مسلم ریاستوں کے احیاء اور
 ترقی کی راہ میں حائل تھی۔ نیز اقبال نے یہ دلیل بھی پیش کی کہ ترکوں نے محض اجتہاد سے کام لے کر یہ
 نظریہ پیش کیا کہ خلافت بعض اوقات چند افراد کی جماعت یا ایک منتخب اسمبلی یا مجلس کو سونپی جاسکتی ہے۔
 اقبال کی رائے میں ترکوں کا نظریہ باطل صحیح تھا۔ ری پبلکن طرز حکومت اسلام کی منشاء کے عین مطابق
 ہے بلکہ عالم اسلام میں جو نئی قوتیں نمودار ہو چکی ہیں، ان کے مد نظر وہ بہت ضروری ہو گیا ہے۔

لیکن مذہبی اور دینی دار لوگوں کے لیے معاملہ کچھ زیادہ پیچیدہ تھا اور اس کی توجیہ مروجہ
 اسلام کے شرعی تصورات کی بنیاد پر ہونی چاہیے تھی۔ اس کی کوشش مولانا آزاد نے کی، لیکن انھیں اس
 کچھ زیادہ یقین نہیں تھا۔ وہ مصطفیٰ کمال سے اس حد تک متفق تھے کہ ان کے نزدیک بھی خلافت پاپا روم

کے ادارے سے مختلف چیز تھی۔ لیکن مولانا آزاد کا طرز استدلال اپنا خاص تھا۔ اسلام میں رومانی قیادت صرف اللہ اور اس کے رسول کا حصہ ہے۔ اس اعتبار سے خلافت کی اطاعت تمام مسلمانوں پر لازم ہے، لیکن اس حد تک نہیں جس حد تک اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت - ۱۹۲۴ء کے نویم بہار کے مہینوں میں آزاد کے کچھ مضامین شائع ہوئے۔ ان میں آزاد نے یہ رائے ظاہر کی کہ آل عثمان کی خلافت کا خاتمہ کر کے ترکی حکومت نے محض روحانی اور دنیاوی اقتدار کی تقسیم کو شادیا تھا جو ۱۹۲۲ء سے چلی آرہی تھی۔ ترکی کی اس کارروائی کی اہمیت کو کم کر کے مولانا آزاد نے یہ پوشش کی کہ خلافت کمیٹی نے توانائی کو ہندوستانی مسلمانوں کی تعلیم، معاشرتی اصلاح اور معاشی ترقی کے کاموں کی طرف لگائی۔

مولانا عمر علی کو اس سے اتفاق نہیں تھا۔ وہ اتفاق کرنے کے خواہاں نہیں تھے۔ خلافت ان کو دل و جان سے زیادہ عزیز تھی۔ وہ بغیر جدوجہد اس کو کیوں ترک کر سکتے تھے؟ اگر ترکوں نے اس قدیم ادارے کو خاموشی سے مٹا دیا اور ان کے چہرے پر شکی بھی آئی تو اس سے کیا! اور اگر خود ان کے دیرینہ رفقاءے کار کا جوش و خروش ٹھنڈا ہو گیا تو کیا ہوا؟ اگر خود خلافت کمیٹی کو دو پیسے پیسے کے غبن کے معاملے میں بدنامی اٹھانی پڑی اور اس کے وجود کا جواز بھی باقی نہیں رہا تو اس سے کیا؟ ایک عجیب و غریب مشکمیز خد کے ساتھ مولانا عمر علی خلافت کے سراب کے پیچھے دوڑتے رہے۔ انھوں نے مسلم لیگ کو آمادہ کرنا چاہا کہ ابن سود سے گفت و شنید کرے۔ مگر بے سود۔ حجاز کے شاہ حسین کے خلاف ابن سود کے ساتھ بلا بھیجی کہ اپنی ہمدردی کا اظہار کر کے مولانا عمر علی نے اپنے کتنے ہی رفقاء سے دشمنی مول لی۔ نیز انھوں نے اپنے قارئین کو یقین دلانا چاہا کہ خلافت کمیٹی ارض پاک عرب میں سچی اسلامی حکومت قائم کرنے کی کوشاں ہے اور ہندوستان کے مسلمانوں کا فرض ہے کہ تن من دھن سے اسلام کے مرکز کی اصلاح کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیں اور ثواب دارین حاصل کریں۔ بہت سے لوگوں کو یقین نہیں آیا۔ انھوں نے مولانا عمر علی کی آواز پر کان نہیں دھرا۔

اس کے برعکس مولانا آزاد کا معاملہ مولانا عمر علی سے مختلف تھا۔ خلافت کے خستے سے وہ بہت سے رہ گئے لیکن ان کے سیاسی نظریے کے بنیادی تسلسل میں کوئی فرق نہیں آیا۔ انھوں نے برلی ہوئی سیاسی فضا سے مطابقت پیدا کر لی۔ تبدیلی اگر ہوئی تو صرف ان کے تجربے کے سانچے میں۔ ابتدائی دنوں میں ان کا تناظر قرآن، حدیث اور اسلام کی حکیم روایات سے متین ہوا تھا۔ بعد میں یہ صورت نہیں

ہی۔ اب انھوں نے یہ استعداد پیدا کر لی کہ خالص سیاسی سائل پر غور یا گفتگو کرتے ہوئے غیر ضروری مذہبی مصالح سے قطع نظر کر لیں۔ رفتہ رفتہ وہ غیر دینی قومیت کی نظریاتی بنیادوں کی طوف بڑھتے چلے گئے اور مسلمانوں میں اس کے سب سے اہم ترجمان بن گئے۔ اب ان کے دلائل 'خاص کر نہرو رپورٹ کی ان کی حمایت، مذہبی اور دینی تصورات پر مبنی نہیں رہی۔ اس کی بنیاد ایک مذہبی، لادینی یا کسی نطفہ م سے ان کی وابستگی تھی۔ اور ان کے اس یقین نے ۱۹۴۰ء کے وہ ساری فرقہ وارانہ جوئریز لے کر انے میں ان ہ ساتھ نہیں چھوڑا۔ انھوں نے آزادی لے بعد دوبارہ اس امر کی تصدیق کی کہ یہ کہنا سب سے بڑا قریب ہے کہ مذہبی یکجہت سے وہ عمارت تہہ ہو سکتے ہیں جو جغرافیائی، موسمی، لسانی اور تہذیبی اعتبار سے مختلف ہیں۔ نہایت باریک بینی سے جو ان کے ماحول سے آنے والوں میں کم پانی جاتی ہے۔ انھوں نے کہا کہ ملک کے اصل مسائل فرقہ وارانہ نہیں، معاشی ہیں۔ امتلافات کا تعلق طبقوں سے ہے، مذہبی فرقوں سے نہیں۔

۱۹۲۸ء کے آخر تک مولانا آزاد اور مولانا محمد علی خاں خلیفۃ المسیح میں بٹ پکے تھے۔ ایک نہرو رپورٹ کے حق میں تھا اور دوسرا اس کے خلاف زہر اُگل رہا تھا۔ مولانا محمد علی سمجھ رہے تھے کہ نہرو رپورٹ کی سفارشوں سے اکثریت قانونی بنیاد سے قہر ڈھانے لگی، ہر جگہ مسلمانوں کے مفاد کچلے جائیں گے اور ہندو مہا سبھا کا غلبہ قائم ہو جائے گا۔ مولانا آزاد اس مایوس کن پیشین گوئی سے متفق نہیں تھے۔ مونی لال نہرو کی ایاد سے انھوں نے نہرو رپورٹ کے لیے خصوصاً بنگال میں حمایت حاصل کرنے کے لیے نہایت دلچسپی سے کام کیا۔ ڈاکٹر مختار احمد انصاری بھی نہرو رپورٹ کے اتنے ہی پرجوش حامی تھے۔ دونوں نے مل کر جنوری ۱۹۲۹ء میں آل انڈیا نیشنلسٹ مسلم پارٹی کی غار ڈال۔ سول نافرمانی کی تحریک کے زمانے میں وہ کانگریس کے صدر بھی رہے تھے۔ مولانا محمد علی لندن میں دو ان قیام میں ذیابیطیس سے پریشان تھے اور مولانا آزاد انگریزوں کے جیل میں اسیری لے دن گزار رہے تھے۔

نہرو رپورٹ کے مسئلے پر جو اختلاف رونما ہوا وہ دور نہیں ہو سکا۔ ۱۹۳۰ء میں مولانا محمد علی نے آسان راستہ اختیار کیا اور ان اکابرین میں شامل ہوئے جنھوں نے گل میز کانفرنس میں شرکت کی۔ سول نافرمانی کی عوامی جدوجہد سے علیحدہ رہے۔ ان کا کہنا تھا کہ ملک ابھی اس قسم کی تحریک کے لیے تیار نہیں ہے۔ اس میں نہ اتحاد ہے نہ ڈسپلن اور نہ ضبط نفس۔ انھیں یہ بھی یقین نہیں تھا کہ گاندھی جی انھوں نے

۱۹۷۲ء میں سول نافرمانی کی تحریک اچانک بند کر دی تھی، اس مرتبہ خود اپنے پروگرام پر قائم رہیں گے۔ انھوں نے جواہر لال نہرو کو لکھا کہ تمہارے موجودہ رخصائے کار تھیں سچ راہ میں چھوڑ جائیں گے، بحرائے کے برتن پر وہ دامن جھاڑ کر الگ ہو جائیں گے۔ تمہارے اپنے کانگریسی تھیں پھانسی کے تختے پر پہنچا دیں گے۔

سول نافرمانی کے بجائے عملی نے اپنے ہومپٹنوں کو لندن میں اپنا آزادی کا مطالبہ پیش کرنے کا مشورہ دیا۔ لیکن انھیں جلدی ہی اندازہ ہو گیا کہ ان کا مشورہ فضول ہے کیوں کہ ڈوگول میز کانفرنس میں ہندوستانی مندوبین کچھ تجاویز پر متحد ہو سکے اور نہ برطانوی حکومت انڈین نیشنل کانگریس کے مطالبہ مطابقت کو قبول کرنے پر آمادہ تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ مولانا محمد علی کو اپنے اس سفر پر جوان کا آخری سفر ثابت ہوا، وہ انگلی سے بہت پہلے ہی یہ علم ہو گیا تھا کہ ماضی میں انھوں نے جن لوگوں سے مل کر کام کیا تھا، وہ اسے غداری کا سفر کہہ کر اس کی مذمت کر رہے تھے اور لندن میں مولانا کو وقت گزر جانے پر یہ احساس ہوا کہ ان کا اصلی مقام ہندوستان میں جدوجہد کے میدان میں ہے، لندن کے بڑے سوداگروں کو ان کی یوٹ میں نہیں۔ انکسورڈ میں انھوں نے طلباء سے خطاب کیا جو دوپاکھے کا کوٹ پہن کر آئے تھے، کرکٹ کی باتیں کیں اور انھیں ہنسایا۔ لیکن ان کا کوئی اثر نہیں پڑا، یا پڑا تو بہت کم اور وہ مسلمانوں کا مقدمہ ان نوجوان اور ذہین حاضرین کے سامنے دلنشین طریقے سے نہیں پیش کر سکے جن میں سے بڑی تعداد آگے چل کر قوم و ملک کی سیاسی رہنمائی کی باگ ڈور اپنے ہاتھ میں لینے والی تھی۔

بشکریہ ابوالکلام آزاد۔ ایک ہمہ گیر شخصیت

مرتبہ: اشید الدین خاں

آزاد کا طریقِ زیت

منتخب اور مستروب سہیں

۱۔ جہان احمد ترجمہ: مسعود الحق

مولانا آزاد با مشبہ ہندوستان کی قومی تحریک کے انتہائی مقدر اور جہر افراد میں سے ایک ہیں۔ ۱۹۳۷ء میں ڈاکٹر انصاری کی وفات کے بعد 'نیشنلسٹ مسلمانوں' میں 'کرناٹگریس' میں بہ لوگ اسی نام سے جانے جاتے تھے مولانا نے ایک ناقابلِ تسخیر مقام حاصل کر لیا تھا۔ کانگریس کے رام گڑھ سیشن (مارچ ۱۹۴۰ء) میں 'جس کے چند دنوں بعد ہی جناح سلم لیگ کے لاہور سیشن میں اپنے تاریخی پاکستانی ریزولوشن کا انکشاف کرنے والے تھے' مولانا نے اپنے خطبہ صدارت میں جو کچھ کہا وہ ہندوستان کی سیکولر قوم پرستی کا ایک انتہائی عالی ظرفانہ اور حدودِ جہ نفیس بیان تھا اور نام نام نہاد و قومی نظریے کی ایک تین تردید۔ اسی طرح اسلامی دینیات ایسی تادیب کی کوشش بھی کر وہ ہندوستان کے مذہبی اعتبار سے غلط سیاسی طور پر سیکولر نصب العین کے مطابق ہو ہندوستانی اسلامی فکر کو ان کی ایک بڑی دین ہے۔ آزاد کی یہ تادیب ۱۹۳۰ء میں شائع ہونے والی ان کی نامکمل تصنیف 'ترجمان القرآن' میں پوری تفصیل اور وضاحت کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔

اسلام کے ایک ممتاز پاکستانی عالم ڈاکٹر فضل الرحمن کے اس دعوے کو اگر ہم صحیح مان لیں کہ قرونِ وسطیٰ کے بعد اسلام میں نہ تو علم الکلام تھا اور نہ ہی کوئی فقہ تو ہم شاید جتنی طور پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ مولانا کی ترجمان القرآن اس خلا کو پُر کرنے کی ہندوستانی عالین دین کی کم از کم اصولوں کی

سط پر اہم کوششوں میں سے ایک کوشش ہے۔ ۱۹۴۶ء میں شائع ہونے والی ان کی کتاب غبارِ خاطر اردو ادبی نثر کا ایک لافانی شاہکار ہے۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ آزاد اپنی آگے کی زندگی میں ۱۹۴۶ء کے بعد کا تجربہ کا صدر نہ رہنے دیے جانے پر کسی قدر بد دل ہو گئے اور تقسیم کے فوراً بعد کی سیاست میں کوئی اہم کردار ادا کرنے یا آزاد ہندوستان کے وزیرِ عظم بننے کے مواقع بھی کھو بیٹھے۔ یہ امکانات واقعی تھے قابلِ غور بات ہے۔ مگر یہ یقیناً ایک حقیقت ہے کہ اس وقت تک وہ کانگریس میں خصوصاً اور قومی تحریک میں عموماً اس منصب کے لائق حیثیت کے مالک ضرور تھے۔

آزاد کی کامرانیاں بے شمار ہیں۔ اوپر کے پیرا گراف میں میں نے ان کے کچھ مخصوص کارناموں کا ذکر تین اسباب کی بنیاد پر کیا ہے۔ پہلی بات تو یہ کہ میرے اس مضمون میں میرا اصل سروکار ان کی تصنیفات سے ہے، دوسرے یہ کہ میں ان کی تصنیفات کے تین پہلوؤں پر خصوصی توجہ مرکوز کرانا چاہتا ہوں جن پر میں یہاں بات کروں گا۔ ہر پہلو پر الگ الگ بھی اور تینوں پر اجتماعی طور پر بھی کیونکہ ان تینوں پہلوؤں کی اس اجتماعیت اور اسی باہم پیوستگی ہی میں ان کی سرگرمیوں کی سمت و گیرائی کا اندازہ ہوتا ہے اور ان کی تحریروں سے منکس ہونے والی ان کی سیاسی راہ اسلام اور سیاست کو باہم آمیز کرنے کے ان کے طریق کار اور اردو نثر کے ایک ادیب کی حیثیت سے ان کے مقام کا یقین ہوتا ہے۔ تیسرا سبب جو مذکورہ بالا پیرا گراف پر ایک ہی نظر میں سامنے آجاتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ ایک ادیب اور ایک عالم کی حیثیت سے آزاد کو یہ کامرانیاں صرف ان کی زندگی کے آخری زمانے میں حاصل ہوئیں اور صرف اُس وقت ہوئیں جب انھوں نے اپنے اُن مواقع کو یا تو ترک کر دیا یا پھر ان میں بڑی ترمیمیں کر لیں جنھوں نے تحریک خلافت کی طرف رجوع ہونے اور اس میں شریک ہونے تک ان کی رہنمائی کی تھی۔ اس آخری معروضے میں میرے خیالات ۱۹۵۸ء میں آزاد کے انتقال کے بعد ہندوستان اور پاکستان میں ان کی دانش ورانہ زندگی سے تعلق پیدا ہونے والے اہم رجحانات کے برعکس محسوس ہوتے ہیں۔

ہندوستان میں پھیلے ہوئے اس عام تاثر کے برعکس کہ آزاد سیکولر ہندوستانی قوم پرستی کے اپنے عقیدے کی وجہ سے پاکستان میں عدم توجہ کا شکار ہوں گے وہ وہاں حقیقتاً ایک

انتہائی قبول مصنف میں اور وہاں ان کی تحریروں کے مجموعوں کی بڑی پذیرائی ہوتی ہے خصوصاً قدامت پسند اور غیلو پرست طبقوں کی طرف سے جو اپنی زیادہ توجہ آزاد کی زندگی کی اس وہائی پر مرکوز کرتے ہیں جسے میں اہلول کی وہائی کا نام دوں گا۔ ان لوگوں میں بہت سے لوگ رہے ہیں جو آزاد کو ان کی 'گاندھائی غلطی' سے قبل اس قسم کی اسلامی سیاست کا نقیب سمجھتے ہیں۔ پاکستان میں جس کی نمائندگی 'ابوالاعلیٰ مودودی جیسے افراد اور جماعت اسلامی جیسی جماعتیں کرتی ہیں۔ قاضی جاوید جیسے ریٹن خیال پاکستانی عالم بنیادی طور پر پاکستان مخالف سیاست کے ان کے بعد کے رجحان کو نظر انداز کر کے اور اسی عشرہ اہلول کے دوران ان کی استعمار مخالف سرگرمیوں پر زور دیتے ہوئے اس غالب رجحان کی تردید کرتے ہیں۔ اس متبادل بیانی کی تان اساسی طور پر 'امنہ واحد' کے مثبت ذکر پر مبنی ہے جسے آزاد نے ۱۹۲۰ء میں از سر نو چھیڑا تھا۔ آزاد کے پاکستانی ترجمانوں کے ان متضاد موافق کے پراسرار لاپ کی بنیاد اس حقیقت میں ہے کہ دونوں ایک ہی دہائی کو ان کے کارناموں اور کامرانیوں کا زمانہ قرار دینے پر زور دیتے ہیں۔ اور دونوں ہی ترجمان القرآن اور مولانا کی انسانی تخلیقات کے سرسری حوالوں کے علاوہ ان کی بعد کی زندگی سے صرف نظر کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔

ہندوستان کے ملی دھارے میں آزاد کی اس بنیادی اہمیت کو تسلیم کرنے کے معاملے میں یقیناً کوئی جھجک یا تکلف نہیں ہے جو پاکستان کے ملی دھارے میں موجود نظر آتی ہے۔ اسی کے ساتھ جینیس کی حدود کو چھوٹی ہوئی غیر معین ابتدائی نشوونما کا حق بجانب اعتراض ملتا ہے۔ بلوغت اور بچسگی کے زمانے کی جو بصیرتیں حاصل ہوئیں ان کی داغ بیل ان کے عہد جوانی ہی میں پڑتی دیکھی جاسکتی ہے اور اسی لیے ایک بے داغ 'غیر مبہم' روشن خیال اور سیکولر ذہنی ارتقا کا تاثر ملتا ہے۔ آزاد کو پرکھنے کا پیمانہ جس سے بہت کم لوگوں نے احتراز کیا ہے، انھیں نہ صرف غیر معمولی صلاحیتوں اور بے مثال ذہانت کے حامل بلکہ اپنے آپ پر مکمل قابو رکھنے والے شخص کی حیثیت سے دیکھنے کا ہے اپنے بچپن ہی سے علم و ادراک سے مریزہ پندہ برس کی عمر ہی میں (جب ۱۹۰۳ء میں سان الصدق کی بنیاد ڈالی) ایک بالغ ادیب کی حیثیت جو برس کے ہوتے ہوئے مذہبی اعتبار سے تکثیریت پسند اور استعمار مخالف تصورات رکھنے والا ایک فرد (جب ۱۹۱۲ء میں انھوں نے

اہلِ مالِ شائع کرنا شروع کیا (۱۹۱۹ء میں وہ جیل سے نکلے اور اُس راہ پر چل کھڑے ہوئے جو بالآخر انھیں ۱۹۳۰ء بلکہ اُس سے بھی آگے قومی تحریک کی انتہائی بلند یوں تک لے جانے والی تھی ادب اور سیاست دونوں میں دوسروں کے معلم اور خود ایک خود آموز۔ ایک متحرک شخصیت اور ایک خطِ مستقیم پر ارتقا و نشوونما کی راہیں طے کرنے والے فرد کی ہی تشبیہ ہے جسے میں جابجائے اور پرکھے جانے کے لائق سمجھتا ہوں۔

(۱)

جب بھی کوئی آزاد کے مجموعی کیریر بلکہ ان کے تمام کمالات کے بارے میں غور و فکر کی کوشش کرتا ہے تو اسے اس میں نہ تو کوئی خاص حسلِ نظر آتا ہے اور نہ ہی نوجوانی اور نخبگی و بلوغت کے فرق کے کوئی آثار دکھائی دیتے ہیں۔ اس کے بجائے ہم وقت ہونے والی تبدیلیاں، تضاد آرزوؤں اور تمناؤں سے سرشار ایک دل، ناقابلِ مصالحت عقائد کا قتلِ دماغ سامنے آتا ہے اور صرف ایک مسلسل اپنی تجدید تو کرتی ہوئی زندگی ہی نہیں بلکہ تحریروں میں اپنی کیفیت اور اپنے تار و پود کو بدلتی ہوئی گواہ سنائی دیتی ہے۔ ساتھ ہی گزری ہوئی زندگی کا جائزہ لیتے ہوئے حقائق اور تاریکیوں کی نکات کو تبدیل کرتے ہوئے ماضی پر ایک ایسے تسلسل کی چھاپ ڈالنے کی کوشش نظر آتی ہے جو حقیقتاً کبھی تھا نہیں۔

ان تبدیلیوں کا آغاز بہت ابتدائے ہوتا ہے۔ اس بات کو دہرانے کا آزاد کو بہت شوق تھا کہ وہ نئے میں پیدا ہوئے اور یہ کہ ان کی مادری زبان عربی تھی۔ ۱۸۹۹ء میں جس وقت ان کی عمر تقریباً گیارہ برس ہوگئی وہ اپنی اردو غزلِ شائع کرانے لگے تھے، ان غزلوں کا رنگ وہی تھا جو صدی کے اختتام پر اردو غزل کا عموماً تھا۔ داغ اور امیر مینائی کی پیروی تھی، موضوع عامیانه اور روانی، خیال اور جذبات فرسودہ۔ مگر لہجہ اور لفظیات ایک ایسے فرد کے لہجہ سے جو ابھی دو برس پہلے تک اردو سے واقف نہیں تھا، مالک رام اور دوسرے بہت سے لوگوں کے قول کے مطابق حیرت انگیز طور پر سلیس اور شستہ تھی۔ ۱۹۰۳ء تک، جب انھوں نے اپنا رسالہ لسان الصدق باقاعدہ نکالنا شروع کیا وہ الطاف حسین حالی کی اسلامی ادبیات پر

لی یادوں اور سرسید کی طرح جدیدیت اور اصلاح پسندی کی آرزوؤں سے سرشار نثر لکھ رہے تھے اور حالی اور سرسید ہی کی طرح اپنی عبارت کو پڑے لکھے لوگوں کے روزمرہ کے منہ پر ڈھال رہے تھے۔ اگلے تین برسوں میں وہ ذاتی طور پر شبلی نعمانی کے قریب آئے اور ان کی نشر میں مددۂ اعلیٰ کے استاد کا بہرہ فاعلیٰ امتیاز طور پر محسوس ہونے لگا۔ ۱۹۱۰ء کے قریب انھوں نے یکے بعد دیگرے پڑنے والے اثرات سے یکسر ماری پہلی بار خود اپنی مخصوص آواز اور انداز میں اپنی ہندوئی غزلوں کی روح سے قریب مگر جذبے کی صداقت میں بہتر اور ایک پُر سرشار اور انحرافی رنگ سے بڑھتی ہوئی اپنی رغبت کے انوکھے پن سے مزین اپنا پہلا شاہکار حیات سرمد شہید تخلیق کیا۔ صرف سرمد شہید داراشکوہ کے ساتھیوں میں سے تھے اور اسی کی طرح ان کا سر بھی اور رنگ زیب نے ظلم کرایا تھا۔ بول چال کی اردو سے حلیہ باندہ، مبالغہ آمیز انحرافات کے باوجود شدت جذبات سے معمور نثر میں یہ مضمون صوفیانہ انبساط کے برعکس شکوہ، ممنوع جنسی خواہشات کے گناہ اور فتنہ اور سلطان العنان حکومت کے احکامات کی غلامی و زری کی جرات کا بھرپور دفاع کرتا ہے۔

لیکن ان کا یہ شاہکار ایک فنل کے خاتمے کا اعلان بھی کرتا ہے۔ اس کے بعد آزاد نے اس مضمون جیسی کوئی تحریر لکھنے کی اپنے آپ کو اجازت نہیں دی اور نہ ہی اپنے احساس و ادراک کے اس پہلو پر لوگوں کو متوجہ ہونے کا کوئی موقع فراہم کیا۔ اگلے پینتیس برسوں تک یعنی غبارِ خاطر کے منظر عام پر آنے تک کلاسیکی موسیقی کے اپنے شوق سے متعلق آؤزی اور آرات و پراسر عبارت آرائی والا خط بھی انھوں نے غبارِ خاطر کے پہلے دو ایڈیشنوں کے بجائے فروری ۱۹۲۷ء میں شائع ہونے والے ایڈیشن میں شامل کیا تھا۔ اس کے بجائے ہمارے سامنے ان کا ۱۹۱۲ء سے شروع ہونے والا اہلال کا زمانہ ہے جو تقویٰ اور فقہ پر توجہ مرکوز کرنے کی وجہ سے ان سب باتوں کے بالکل برعکس ہے جس کی وہ دو سال سے کم عرصے پہلے وکالت کر رہے تھے۔ ۱۹۱۵ء تک پہنچتے پہنچتے وہ متعدد جلدوں پر مشتمل قرآن کے ترجمے، تفسیر اور اس کی شرح کی حقیرب اشاعت کا اعلان کر رہے تھے اور بڑے وثوق و اعتماد کے ساتھ یہ دعویٰ کر رہے تھے کہ وہ اسے اس نقطہ تک آگے لے جائیں گے جہاں اٹھارہویں صدی میں اسے شاہ ولی اللہ نے چھوڑا تھا کیوں کہ ابلاغ کے ایک اعلان کے مطابق "اللہ نے اس کام کو اہلال کے مدیر کے لیے مقرر فرمایا ہے" مگر حقیقت یہ

ہے کہ ایسی کوئی تخلیق کبھی منظر عام پر نہیں آئی مگر تذکرہ جسے آزاد نے ۱۹۱۶ء میں لکھا اور ۱۹۱۹ء میں شائع ہوا اس کا سب سے بڑا مقصد تھا آزاد کے سارے خاندان کو اور اس کی نسلوں کو اور قیمتاً خود اپنے آپ کو قلعہ کی حامی روایات سے منسلک و متعلق۔ یہ روایت شیخ احمد سرہندی سے شروع ہوئی تھی، سرمد نے جس کی مخالفت کی تھی اور انھیں اس کی پاداش میں گرجا زندقہ قرار دیا گیا تھا۔ جب تحریک خلافت کے اپنے نقطہٴ عروج تک پہنچتے پہنچتے آزاد نے اپنے آپ کو اس تجویز کا ساتھی بنایا تھا کہ انھیں ہندوستانی علماء کی باقاعدہ رضامندی سے 'امام الہند' مقرر کر دیا جائے۔ یہ ادارہ دوسرے مسائل پر توجہ کرنے کے ساتھ خیر خیر عداوتوں کی نگرانی کرنے کے لیے ہوا کرتا تھا۔ مگر ہندوستانی اسلام میں کبھی نہیں رہا تھا۔ سرمد والے مضمون کی اشاعت کے گیارہ برس بعد نومبر ۱۹۲۱ء کے اپنے سیشن میں جمیۃ العلماء ہند نے اس امید کو یکسر ختم کر دیا اور آزاد کی زندگی کی وہ دہائی بھی جسے ہم نے اہل دہلی کہا ہے اختتام پذیر ہوئی۔ اگلے بیسہ گرفتار کر لیے گئے۔ اس کے کچھ ہی دنوں بعد انھوں نے جیل والی شہور زمانہ تقریر کی جسے قول فیصل کا نام دیا گیا۔ ان کی اس تقریر نے ان کو پختہ طور پر کانگریسی قوم پرستی کی راہ پر لگا دیا۔ اس بات کی شہادت ہمیں ۱۹۲۳ء میں قید سے ان کی دہلی کے فوراً بعد ہونے والے کانگریس کے خصوصی سیشن کا صدر منتخب کیے جانے سے بھی ملتی ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہو سکتا ہے کہ اس تاریخ کے بعد کی ایک صراطِ مستقیم پر آگے بڑھنے رہنے کی نشان دہی ہو سکے گی۔ مگر حقیقتاً ایسا نہیں ہوا۔ آزاد پھر صحافت کی طرف آئے اور اس سمت میں انھوں نے اہلالت کی تجدید کے علاوہ متعدد اور کام کرنے کی جرات کی۔ جون اور دسمبر ۱۹۲۷ء کے نئے 'اہلالت' کے ہمیں شمارے ملتے ہیں۔ آزاد کانگریس کی سیاست میں سرگرم ضرور ہے مگر یہ وقت قومی سیاست میں، دوسری دہائی کے اواخر کے فرقہ وارانہ جنون، نہرو رپورٹ پر چونے والی ہچل اور تیسری دہائی کے اوائل میں گاندھی کی سستہ گرہ کی دوڑی کوششوں کے باوجود کسی قدر آتا رہا تھا۔ آزاد بہر حال انصاری کے سامنے میں رہے جو ان کے مقابلے میں خاموش طبیعت، سینئر اور زیادہ ہوش مند تھے۔ ترجمان القرآن کی موجودہ جلدیں ۱۹۳۰ء اور ۱۹۳۱ء میں بالترتیب انہی برسوں میں بھی گئیں اور شائع ہوئیں۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان برسوں میں آزاد ایک بار پھر

ایک اہم عالم دین کی اپنی حیثیت پر اصرار کر رہے تھے اور تفکرات اور بے دلی کے ساتھ ہی یہی عالم اسلام کے لیے ایک نیا جہد بنے گا جو متعدد انھوں نے ۱۹۱۵ء میں اپنے سامنے رکھا تھا اس کے لیے وہ ابھی بھی کوشاں تھے۔ اس سچی نوک قابل ذرات وہ مستعدی تھی جس مستعدی سے مہر مع آنے پر اسے ترک کر دیا گیا۔ خصوصاً اس وقت جب ۱۹۳۵ء میں انصاری کی سیاست سے کنارہ کشی اور ایک سال بعد ان کے انتقال نے ۱۹۳۵ء کے ایجنٹ کے عواقب میں انجان بہوں کے آغاز نے قومی سیاست کے ایجنٹ پر واپس آنے کی راہ صاف کر دی۔ اگلے بائیس برسوں میں بلکہ ۱۹۴۰ء کے اوائل میں بھی جب آزاد احمد نگر جیل میں تھے اور ان کے پاس خالی وقت کی فراوانی تھی وہ نہ تو ترجمان القرآن کی طرف آئے اور نہ ہی اس قسم کی کوئی چیز انھوں نے لکھی۔ ۱۹۴۰ء کے رام گڑھ خیلے نے نئے مسلک کا تعین کیا جس میں اسلامی آئین و قانون کے تذکرے کی کمی پوری نمایاں تھی۔ محب رضا طر کی شرجوبہ ہک لطیف اور سیکرٹری شائستگی کی حامل تھی یہ کہا جاتا ہے کہ وہ نہ صرف الہلال دہانی کی اہامی شرسے بلکہ خود ترجمان القرآن کی دینی طرفداری والی شرسے واضح طور پر مختلف ہے۔ جب انھوں نے ہایوں کبیر کو اپنی یادداشتیں لکھانا شروع کیں اور ہایوں کبیر نے جس کی بنیاد پر انڈیا وٹس فریڈم لکھی اس وقت وہ ایسی باتیں کہہ سکتے تھے جو ان باتوں سے قطعاً مختلف تھیں جو وہ اپنے الہلال کے زمانے میں کہا کرتے تھے۔ اگرچہ ان کا دعویٰ یہ تھا کہ ان کے یہ خیالات اور یہ عقائد ۱۹۱۲ء سے ہیں۔ مثال کے طور پر اصل مضمون کے آخری صفحے پر مندرجہ ذیل عبارت ملتی ہے:

”یہ کہنا عوام کو بہت بڑا قریب دینا ہے کہ مذہب ہی مانتا ایسے علاقوں کو متحد کر سکتی ہے جو جغرافیائی، اقتصادی، لسانی اور ثقافتی اعتبار سے مختلف ہوں۔ یہ صحیح ہے کہ اسلام نے ایک ایسا سماج بنانا چاہا جو نسلی، لسانی اقتصادی اور سیاسی سرحدوں کی پابندیوں سے آزاد ہو مگر تاریخ نے یہ بات ثابت کر دی کہ پہلی چند دہائیوں کے بعد اور اگر مدت کو اور طول دینا چاہیں تو یہ کہ پہلی صدی کے بعد اسلام تمام مسلم ممالک کو محض اسلام کی بنیاد پر متحد نہیں کر سکا۔“

تاریخ نے دوسرے الفاظ میں یوں کہیے کہ ابتدائی اسلامی منصوبے یا خاکے کو فروغ کر دیا۔

تاریخ کے فیصلے کو بہر حال ماننا پڑا۔ قوموں کی اساس مذہب نہیں فجر مذہب ہی خائن پر ہوتی ہے۔ اس بیان کی سچائی اگرچہ نام قابل تردید ہے مگر یہ اس راہ کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے جو آزادانہ نے ان دنوں سے لے کر اب تک ملے کی تھی جب وہ مل الاطمان کہا کرتے تھے کہ مسطظنیہ مسلم غیر اسلامی قومیت کا سیاسی مرکز تھا۔

یہاں پر یہ حقیقت بھی دیکھی جاسکتی ہے کہ یہ بات ان کے ترجمان القرآن کو چھوڑ دینے کے بعد کی ہے۔ انھوں نے ترک کرنے کی بات کہی نہیں مگر عملاً انھوں نے ۱۹۳۶ء کے بعد اسے چھوڑ دیا تھا اور ایک مکمل سیکورسٹ کو اپنایا تھا۔ ان کی سوچ کا جو ڈھنگ رام گڑھ کے خبط سے لے کر انڈیا وٹس فریڈم تک رواں دواں ہے وہ نہ صرف یہ کہ اساسی طور پر اللہال کے زمانے کے پان اسلام کے برعکس ہے بلکہ وہ خود ترجمان کے فلسفیانہ خیالات کے ڈھنگ سے بھی مختلف ہے کیونکہ ایک اسلامی طرز کے جواز کی تلاش و جستجو ۱۹۴۳ء کے بعد بحیرہ ترک ہوگئی اور سیاسی اصول کا استنباط غرض طور پر ہندوستان کی اپنی امتیازی سماجی تاریخ سے اور سیکورسٹ قومیت کے تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر ہونے لگا کہ دولت کی شراکت تقسیم نو لاندہ بھی دیوانی قانون اور عام بانغ رائے دہندگی سے مطابقت نظر آئے۔ رام گڑھ کا خطبہ درحقیقت ہندوستان کی بیسویں صدی تک کی ہزار سالہ تاریخ کو ایک ایسی فضا اور ایک ایسا ماحول قرار دیتا ہے جس میں ہندوؤں اور مسلمانوں میں اور زیادہ یکسانیت پیدا ہوگئی۔ آزاد کہتے ہیں آج دونوں مذاہب کے ماننے والے، صدیوں پہلے کے ہندوؤں اور مسلمانوں میں پائی جانے والی مشابہت کے مقابلے میں ایک دوسرے سے زیادہ مشابہ ہیں۔ دوسری طرف ایک نہایت حیرت انگیز بات وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ تحفظ و بقا کا اصول مذہبی اور اخلاقی اقدار کے لیے ضروری اور سماجی اور سیاسی عمل کے لیے خودکشی کے مترادف ہے۔ اس سب کی روشنی میں وہ زور دے کر کہتے ہیں کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو ہر اس چیز کی ضرورت ہے جو کسی دوسرے کو ہے۔ سیکورڈیو کریسی، ترقی پسند اقتصادیات، لائبرلز انتظامیہ اور ایک حقیقی منوں میں وفاق آئین۔ لائبرنٹ پر زور دینے کے سوا ان کے اس موقف اور نہرو کے موقف کے مابین کوئی محسوس نہیں کیا جاسکتا۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ آزادی کی زندگی میں مسلسل تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں اور ان تبدیلیوں

کو ہم ابتدائی اور بعد کی تحریروں کے درمیان فطری طور پر وقوع پذیر ہو — فرق کی حد بندیوں میں نہیں رکھ سکتے۔ اور نہ ہی خیالات و احساسات کو خام کاری اور خستگی کے نمونوں میں پیش کر سکتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں حقیقتاً ہمیں دو بالکل مختلف قسم کے رویے نظر آتے ہیں۔ ایک رویہ تو اپنی ابتدائی زندگی کی بر ملا پیش آگاہی کا جو ایک خاص قبل از وقت خستگی کی نشاندہی کرتی ہے۔ یہ جمع ہے کہ گیارہ بارہ برس کی عمر میں انھوں نے جو غزلیں لکھیں وہ توں پہلے سے اتنی ہی درست نہیں جتنی کہ دوسروں کی۔ یہ ان کی خوش قسمتی تھی جیسا کہ خود وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ تیس برس کی عمر میں وہ اور ان کے بھائی کے ساتھ کلکتے کے مشاعروں میں بڑے اور مقرب شاعروں جیسا سلوک ہوتا تھا۔ یہ بہر حال قابلِ تعریف بات ہے۔ سر جینی نائیڈ کا یہ جملہ کہ مولانا اپنی پیدائش کے وقت ہی پچاس برس کے تھے، دراصل اس پختہ اور سنجیدہ رکھ رکھاؤ کی طرف اشارہ ہے جو آزاد نے بڑی کم عمری سے اپنالیا تھا اور جو جواہر لال نہرو اور خود سر جینی نائیڈ کے لیے بڑا پُر لطف ہوا کرتا تھا۔ مگر ساتھ ہی یہ اپنی ابتدائی زندگی سے ان کی پیش آگاہی کا حوالہ بھی ہے۔ دوسرا رویہ جو ہم دیکھتے ہیں وہ موجودہ عمل و ادراک کی خستگی اور نکھار کی صورت میں کسی نشوونما یا فردغ کے بجائے ایک خالص انکار و انحراف کا ہے۔ ان بہت سے انحرافات میں خود آزاد نے دو کا خصوصی تذکرہ کیا ہے اور یہ دونوں ان کی ابتدائی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں۔ خاندان کی قدامت پسندی سے کنارہ کشی اور بعد کو نام نہاد علی گڑھ رجحان کی تردید۔ باقی کے تئیں انھوں نے الہال کی ابتداء سے انڈیا وٹنس فریم میں پیش سیاسی مقدمات تک ایک راست اور مستقل عقیدے اور عمل کا دعویٰ کیا۔ مگر ان دعوؤں کے قدرے جائزے کی ضرورت ہے اور الہال اور خصوصاً البلاغ کے زمانے میں ان کے انتہائی متضاد واقعات اور تذکرے میں اپنے خاندان کی قدامت پرستانہ روایات کی تاریخ پر لات زنی کو درست سمجھا جائے تو خود ان کا یہ دعویٰ کہ پندرہ برس کی عمر سے ہی انھوں نے ان قدامت پرست خاندانی روایات سے اپنا رشتہ قطعی طور پر توڑ لیا تھا، مشکوک ہو جاتا ہے۔ کہا تو یہ جاسکتا ہے کہ یہ دعویٰ حقیقتاً انہی روایات کی طرف ان کی مراجعت کی دہائی ہے اور یہ کہ وہ اب اپنے والد کی طرح محض مریدوں کی ایک محدود اور منتشر برادری کے پیرو ہی نہیں بلکہ سارے ہندوستان کے امام بننا چاہتے تھے، یعنی ایک عظیم پیر اور جیسا کہ ہم ابھی قدرے تفصیل سے دیکھیں گے کہ ۱۹۱۳ء

اور ۱۹۵۸ء کے درمیان کا خط، جیسا بھی ہو مستقیم بہر حال نہیں تھا۔

ہم بہر حال صرف یہ کہہ کر کہ آزاد نے ہر چند سال بعد اپنا موقف اور اپنا مقام تبدیل کیا ہے بات ختم نہیں کر سکتے۔ ان کی زندگی کی ایک اجمالی عہد بندی یقیناً ممکن ہے۔ اور اصل کام یہ ہے کہ راجہ جی عہد میں درپیش کشمکشوں اور آنے والے موڑوں کی شناخت کی جائے۔ اس لپک دار تناظر میں اگرچہ صرف تھامس کی بنیاد پر اور محض تجزیے کے مقصد کے پیش نظر یہ کہنا ممکن ہے کہ آزاد کی زندگی کا خط حرکت بنیادی طور پر دو عہدوں میں منقسم تھا۔ اور یہ کہ ایک عہد سے دوسرے عہد کی تسلسلی ایک طرف تو خلافت کے زمانے میں مضمر ہے اور اس کے شانہ بشانہ ایک طرف گاندھی کے ہمتی ساتھ دینے کے ان کے اہم فیصلے اور دوسری طرف اتنی ہی اہم اور تین ان کی وہ ناکامی ہے جس کا انھیں ملایہ ہند سے اپنے آپ کو امام الہند منوانے میں سامنا کرنا پڑا۔ اس تبدیلی کا دستاویزی ثبوت اگر ضرورت ہو تو ان کی اس سرگرمی پر آراء تقریر میں دیکھا جاسکتا ہے جو انھوں نے فروری ۱۹۲۰ء میں اپنی گرفتاری کے وقت کی اور قول فیصل کے نام سے معروف عام ہے۔ ۱۹۲۰ء تک آزاد نے اپنے آپ کو بالخصوص مسلمانوں کے قائد کی حیثیت سے پیش کیا اور ان کی یہی حیثیت تھی جس کے ساتھ انھوں نے عام قومی تحریک میں شرکت کی۔ یہ عوامی سطح پر خلافت اور عدم تعاون کی تحریک کا سنگم اور مسلم علماء کے درمیان ایک مسئلہ مذہبی مقبولیت حاصل کرنے میں ان کی ناکامی تھی جو ذاتی طور پر گاندھی سے ان کے خلاف، اور کانگریس میں معتدبر مقام تک اتنی سرعت کے ساتھ پہنچنے کا سبب تھی۔ اس صورت حال نے آزاد میں بڑی تبدیلیاں پیدا کر دیں۔ وہ کانگریس میں بدستور مسلمانوں کی نمایندگی کرتے رہے لیکن اب وہ قومی تحریک کے بھی ایک لیڈر ہو چکے تھے۔ ۲۳-۱۹۲۲ء کے بعد ان کی زندگی کی اس یکسر نئی سمت میں نہ تو کوئی بے ساختگی تھی اور نہ ہی الہلال پر اس کی اسس رکھی جاسکتی ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اس ناقابل فراموش موڑ نے ہر چیز بدل کر رکھ دی، ان کے علم دین کو بھی اور ان کی نثر کے رنگ کو بھی۔ عدم تحفظ کے اپنے بعض احساسات اور اپنے پرانے خیالات کے ساتھ ساتھ وہ اور بہت کچھ اپنی پچھلی زندگی کے دوسرے مرحلے میں لائے جس کا آغاز بڑے مستحکم طور پر ۱۹۲۳ء میں کانگریس کے خصوصی اجلاس کے صدر کی حیثیت سے ان کے انتخاب اور پان اسلامی دانش ورانہ تنظیم کے اسس بحران سے ہوتا ہے جس کا سامنا انھیں مارچ ۱۹۲۴ء میں کمال اتاترک کے ہاتھوں خلافت عثمانیہ کے خاتمے کے ساتھ کرنا پڑا تھا۔ دوسرے

رہے ہیں اگر وہ کچھ چیزیں اپنے ساتھ لائے تو دوسری طرف انھوں نے بہت سی چیزیں ترک بھی کیں۔
 ہاٹ ہیڈ نے ایک موقع پر کہا تھا کہ کسی کا اسلوب، طرز یا انداز اس کے دماغ کا خجمل ہوتا ہے۔
 ان کی زندگی کے ان دوروں کا باہمی تضاد ان کی شریں آنے والی قابل ذکر تبدیلیوں میں بڑا واضح ہے
 انسانی مرحلے کا موثر و ممتاز نمائندہ تذکرہ (۱۹۱۹ء) جو ان کے اسلاف کے سوانحی وقائع پر محیط ہے اور
 اس میں خود ان کے جہد جوانی کے بارے میں بھی اصل متن سے کسی قدر تعلق ایک غیر معمولاتی ضمیمہ بھی
 شامل ہے، ایک ایسے انداز میں لکھا گیا ہے جو انتہائی ماسطور اور بے جوڑ ہونے کے علاوہ غیر ضروری
 سول ٹرم، مرتب لغاتی اور جین تصنیف سے پر ہے کہ اسے کوئی پڑھنا بھی چاہے گا حوالے میرے جیسے
 ہنگ جن کا مقصد تحقیق ہوتا ہے۔ اس کے برعکس بعد کے مرحلے میں ضبط تحریر بر لایا گیا۔ شاہکار
 انشائیہ عبارت خاطر ایک ایسی نثر کا نمونہ ہے جو نہایت متنوع اور پلوردار ہے اور یہ کہ اردو نے واقعہ کسی قدی
 نے بے اسکی صرف نظر ممکن نہیں ہے۔ پھر بھی اپنی کثرت فائدہ گوی اور دافرنس تراشی کے باوجود یہ اپنے
 طور پر اردو زبان کی ایک ایسی چیز ہے جو غالب کے خطوط کی یاد دلاتی ہے۔ اور یہ انتہائی تعریف کی بات
 ہے۔ قیاساً بات کرتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ آزاد کی نثر کا انداز قلم نام پر اس پیچیدہ روایت سے
 اپنے بدلے ہوئے تعلق کو ظاہر کرتا ہے جسے ہم سرسید احمد خاں جیسے فرد سے منسوب کرتے ہیں۔ اس
 روایت کی پیچیدگیوں اور اس سے آزاد کے تعلق کا ہم آئندہ تفصیل سے جائزہ لیں گے۔ یہاں پر مختصراً یہ کہنا
 کافی ہوگا کہ سرسید نے اردو نثر کی تین روایات کی پردہ کی تھی جن کے مظاہر باقریب فورٹ ولیم کالج
 کے ادیبوں اور مشیخوں کی سیکولر نثر کو دیسی زبانوں میں منتقل کرنے، شاہ عبدالعزیز کی مذہبی نثر کو آسانی
 اور سادہ بنانے اور لیے اور انداز کو وہ نیا آہنگ دینے میں نظر آتے ہیں جو ہمیں غالب کی شاہکار نثر
 میں ملتے ہیں۔ انھوں نے ان تمام اثرات کو مضمون Essay نگاری کی اس انگریزی روایت سے ملا کر
 جو انھوں نے ایڈیٹس، اسٹیل اور لمب جیسے منتضی کے مطالعے سے حاصل کیا تھا اردو
 زبان کو پہلی بار اس حقیت پسند نثر کا رنگ دیا جو تعلیم یافتہ لوگوں کے ایک بڑے طبقے میں ابلاغ کی خاطر
 تشکیل پا رہی تھی۔ اہل حال دہلی سے قبل خود آزاد کی نثر بالکل اسی روایت پر ڈھالی گئی تھی جسے انھوں
 نے اپنے پان اسلامی مرحلے میں رد کیا اور جب سیکولر نیشنلزم سے ذمہ داری میں اضافہ ہوا تو وہ اس کی
 طرف بتدریج پھر لوٹے۔ انھوں نے رام گڑھ کے نیلے اور شاندار ادبی نثر کے مترقے عبارت خاطر جیسے اپنے عوامی

مضامین اور تقریروں میں کلمہ کھلا اس کی پیروی کی ہے۔

دہزوں مرحلوں میں آزاد کے مذہبی و دینی خیالات و جذبات میں یہی تضاد نظر آتا ہے۔ میریں صدی کی پہلی دہائی میں ان کا اسلام زیادہ تر انتہائی شدید کشتی، غیر مغرب پسند بلکہ کسی حد تک بنیاد پرست اسلام تھا۔ البتہ پراپ بندی لکھے کے بعد انھوں نے ابلاغ نکالا تھا۔ یہ رسالہ اگرچہ بہت کم، ان نکلا مگر بہت مشہور ہوا۔ اس کے مضامین میں قرآنی کے انھوں بہت جلد کفر کی حکمرانی کا خفاہم موضوع تھا۔ یہ بات بڑی اہم ہے کہ آزاد کی شدت پسندی ان مضامین میں یورپ کے لوگوں کے لیے کفار کا لفظ استعمال کرتی ہے۔ کفار، کافر کی جمع ہے اور اپنے اندر ایسی مذہبی نفرت و خصبی کی شدت رکھتا ہے کہ محض 'غیر مسلم' ان معنوں کا اظہار نہیں کر سکتا۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے لیے عیسائی مشربوں کی شدت پسند الفاظ 'معد' اور 'مشک' و 'بے دین' اس کے کسی قدر قریب ہیں۔ میں یہاں 'بنیاد پرست' (فونڈامینٹلسٹ) کا لفظ محض، یا کم و بیش، تکنیکی لحاظ سے استعمال کر رہا ہوں۔ یہ سب سے پہلے تو مذہبی متن پر خصوصی توجہ دیتا ہے اور اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ زندگی کی تشکیل و تعمیر کے لیے آپ کو اگر کسی چیز کی ضرورت ہے تو وہ یہی متن ہے۔ قرآنی سارے علم کا منبع ہے۔ اس سارے مرحلے میں آزاد کا مستقل موضوع 'قرآن سارے علم کا منبع ہے' رہا اور انھوں نے اس بات کا ہزار رنگ میں اعادہ کیا دوسرے یہ کہ بنیاد پرست کے یہاں خود اپنے مذہب کا ساری سیاست کا منبع ہونے پر ایک نامتناہی مصالحت اصرار پایا جاتا ہے۔ آزاد اس موضوع کو اس دے حصے میں ہمیش کرتے ہیں، اسی لیے ان کا یہ کہنا کچھ غیر فطری نہیں لگتا کہ دنیا کی تمام حکومتیں سوائے 'مذہبی' حکومتوں کے اپنی بنیادی مسافت میں جاہلانہ ہوتی ہیں، تیسری بات یہ ہے کہ بنیاد پرست سیکولر اور دنیوی علوم پر انتہائی کم مایہ مذہبی مسافت کی بنیادی فوقیت پر اصرار کرتا ہے۔ اس سلسلے میں جہاں جہد کے بعد اسے متعلق آزاد کا یہ بیان بھی خصوصیت کا حامل ہے۔

مسلمان ہندو کے تمدن اور علوم و فنون پر بڑا فخر کرتے ہیں۔ مگر یہ سب وہاں کے حکمرانوں کے پیش اور ان کی مسرتوں کی محض زینت ہے۔ ہم انھیں کسی فخر و مباح کے لائق نہیں سمجھتے، ایک واحد حدیث، جسے امام بخاری نے سیکڑوں میل کی مسافت طے کر کے جمع کیا، ان سارے علوم و فنون سے ہزار

گنا زیادہ متاثر اور قیمتی ہے۔

مہدی جیسی کا بغاوت بھی اسی طرح کی نفرت، تحقیق کا دھب بنے محابے محل نہیں لگتا۔ ایسی نفرت تھی، لہٰذا وہ بھی اس مہدی میں جب نوغلاطونیت جو فتح مصر کے پہلے تھا تھاہوں کے وسیلے سے اسلامی دہریہ میں داخل ہو چکی تھی، سترہ جیسے مذہبی مکتب فکر میں پوری طرح دھل چکی تھی، پُر شکوکہ نشاۃ ثانیہ جس نے مصر و یونان کے فکری عناصر کا اسلامی فکر سے ملاپ کر لیا بعد کے بنیاد پرستوں کا مرغوب موضوع ہے۔ بہر حال آزاد کے حق میں یہ ضرور کہنا چاہیے کہ ابلاغ کے اگلے شمارے ہی میں شائع ہونے والے اپنے مضمون "عراق اور یطائے وراق" کا آغاز انھوں نے تیس آدمی (شہر و مسعود بنوں) کے وعدہ آفرین اور جہاں کا مشفقہ اشعار سے کیا جن کا غالب پہلی تھی۔ مضمون کے ایک مختصر نگرہم پر اگر گت میں آزاد انہی علوم و فنون کی مدح سرائی کرتے ہیں جن کو انھوں نے ابھی پچھلے مہینے ہی مردود قرار دیا تھا۔ بہر حال ایک رسالے کے بچے بعد دیگرے شائع ہونے والے شماروں میں ایسے مضامین، نظریات کو پیش کرنے کی ان کی صلاحیت ایک بار پھر مرد جیسے افراد کی وعدہ آفرین روایت اور ابن تیمیہ سے شروع ہونے والی شرعی روایت میں انتخاب میں ان کی مستقل کامیابی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

الہلال دہائی کی پان اسلامی استعمار مخالفت بہر حال کئی اعتبارات سے بے جوڑ اور متنت قض ہے دنیا بھر کے مسلمانوں کو ایک خلیفہ اسلام کی زیر سرایت جو خصوصاً ترکی کا سلطان بھی تھا، استنبول جیسے ایک سیاسی مرکز سے وابستہ قوم قرار دے دینے کے فیصلے نے ہندوستانی مسلمانوں کو ایک انتہائی مشکوک و مبہم صورت حال میں ڈال دیا۔ اس فیصلے کی قرارداد محض استعماروں کی زبان میں لغاطی کی حد تک وجود میں آئی تھی۔ مقبولیت اور تجزیہ پسندانہ سبائے سے اس کا کوئی علاقہ نہ تھا۔ ایک ہی وقت میں کوئی کشتی قوموں سے، کتنے سیاسی مرکزوں سے وابستہ ہو سکتا ہے؟ اگر شریعت یہ حکم دے دے کہ ہر شخص خلیفہ یعنی سلطان ترکی کی رعایا بن کر رہے گا تو آدمی کی کیا حیثیت ہوگی۔ اگر ہندوستان آزاد ہوتا اور دونوں ملکوں کے مابین جنگ ہو جاتی یا اس سے کم سنگین صورت حال میں اگر سلطان ہندوستانی آئین و قانون کو نہ ماننے کا حکم دے دیتا؟ تب دو قوموں سے ایک، علاقائی اور ہندوستانی اور دوسری مذہبی اور بین الاقوامی بیک وقت وابستگی کی مشکل کو استعمار سے حل کرنے کے لیے قرطاس خلافت پر ابھرنے والے ہم مرکز دائروں کا کیا ہوگا؟ اس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ آزاد

نے جزیرہ العرب میں مسلمانوں کے خصوصی حقوق کی ہمیشہ پر زور و کالت کی 'جزیرہ العرب میں وہ جزیرہ عرب کے علاوہ فلسطین، سیریا اور لبنان کو بھی خاص طور سے شامل کرتے تھے۔ دوسری طرف بغیر کچھ مضمر کیے ہوئے نہایت سرسری طور پر وہ ان علاقوں کی غیر مسلم آبادی کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ کیا ان کے کوئی حقوق نہیں تھے؟ اور اس بات کے پیش نظر کہ آزادانہ پوری وضاحت کے ساتھ کہا تھا کہ مذہبی حکومت واحد صحیح اور حقیقی حکومت ہوتی ہے، ان کے حقوق ہو بھی کیا سکتے تھے۔ اقلیتوں کے حقوق بلکہ خود اکثریت کے حقوق اور ایک مذہبی حکومت کے درمیان کوئی کس طرح تال میل پیدا کر سکتا ہے۔ معاملہ اس لیے مزید مشکوک ہو جاتا ہے کہ انہی مضامین نے استعماری اقتدار کے خلاف ہندوستانی مسلمانوں کو متحد کرنے پر توجہ مرکوز کی۔ بہر حال یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ہندوستان میں غیر مسلم آبادی یا ان کے باپس میں کہنے کے لیے کوئی بات نہیں ہے۔ بے شک ایک مبہم سا خیال یہ ضرور ہے کہ برطانیہ مخالف اتحاد ہونا چاہیے۔ مگر اس کے ساتھ ہی ایسے بیانات بھی ہیں جن میں یہ تاثر دیا گیا ہے کہ مسلمانوں کو کچھ سمجھنے کی ضرورت نہیں ہے اور ہندوؤں کی قیادت پر ان کے راضی ہونے کا تو سوال ہی نہیں ہے تو پھر اس حقیقت کے پیش نظر کہ کوئی پہلے ہی سے مذہبی حکومت کے حق میں ہے، اگر انگریز واقعی چلے بٹاتے ہیں تو ہندو اور مسلمان کے اس تعاون باہمی کا کیا ہوگا؟ خود امت واحدہ کا خیال ان کی تحریروں میں صرت ۱۸۲۰ء سے ابھرنے شروع ہوا اور وہ بھی صرت انگریز مخالف اتحاد کی شکل میں۔ اگر انگریز واقعی ہندوستان چھوڑ دیتے تو اس اتحاد کی مثبت شکل کیا ہوتی اور مسلمان مذہبی حکومت کے اپنے عقیدے اور ترکی خلافت سے اپنی وفاداری کے ساتھ ایک خود مختار و آزاد مملکت میں جہاں غیر مسلموں کی اکثریت تھی، کس طرح زندگی بسر کرتے؟ امت واحدہ کے اس خیال کی اساس خود بھی مشکوک و مبہم تھی۔ اس کا مذہبی جواز جو ۶۲۸ھ کی صلح حدیبیہ کی نظیر میں ڈھونڈا گیا اور جس میں پیغمبر اسلام نے یہودیوں سے مصالحت و امن کا ہاتھ بڑھا نا پڑا تھا، وہ نہ صرف اہل اور بے جوڑ دھنگ سے مسجدوں سے لے کر انسان سمجھاؤں تک اور گاندھی کے عدم تعاون سے لے کر ترکی کی طبعی امداد تک پھیلے ہوئے ایک ملک گیر احتجاج میں ایک مذہبی اور پان اسلامی کا در و شریک کرنے کے لیے یقیناً مفید تھا۔ ابتدائی اسلامی تاریخ کی اس نظیر کے حوالے سے بقول مشیر المصطفیٰ آزاد نے "نور اس بات پر دیا کہ ایک غیر مسلم (ہندو) کے خلاف ایک دوسرے غیر مسلم (انگریز) کے ساتھ اتحاد کرنا واجب و لازم تھا۔ پس جب تک

”سجادہ“ کا نفاذ رہا ایک وقتی اتحاد قائم رہا۔ مگر اس بات کو ذہن میں رکھتے ہوئے کہ مسلمان ہندوستان میں اقلیت میں تھے اور غالباً ایک مذہبی حکومت قائم نہیں کر سکتے تھے۔ مشرک و منمن یعنی انگریز کے نظر سے غائب ہونے کے بعد اب اس صورت حال میں کیا ہوتا؟ ان سیاسی مسائل کو آزاد کو بہت جلد میں تقریباً ۱۹۴۰ء کے قریب حل کرنا تھا۔ انھوں نے ہندو مسلم اتحاد کے لیے مذہبی جواز کی تلاش و جستجو ترک کر دی تھی اور سیکولر موقف قبول کر لیا تھا۔

بعد کے زمانے کے ان کے مذہبی خیالات کو کچھنے کے لیے ہمارے پاس ان کی انتہائی ہم گیر تصنیف ترجمان القرآن ہے۔ اس کتاب میں بعض روایتی تناظر پر ان کی نظر ثانی کی روشنی میں اکثر یہ اصرار کیا گیا ہے کہ اس تفصیلی کتاب میں مذہبی مواقع کی ترتیب صریح و سیکولر پالیٹکس کی اساس فراہم کرتی ہے۔ یہ مشکوک ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ ان کے کارناموں اور کامیابیوں کا اندازہ کرنے کا کام ہم سے مبالغے سے احتراز کرنے کا مطالبہ کرتا ہے۔ ترجمان القرآن میں آزاد کا مقصود انتہائی محدود *Limited least* طور پر آج کے عالم دین کا ہے جو بیک وقت روایتی فراخ دل اور متبادل ہے اور جو اپنے عقائد کی حدود میں رہتے ہوئے ایک طرح کی جدیدیت اور اصلاح کا متلاشی ہے۔ بیش نظر مقصد وہ تھا جسے بہت پہلے انتہائی وضاحت کے ساتھ Cromen کے اقامت مصر کے مفتی اعظم شیخ محمد مبدؤ نے بیان کیا تھا: ”اسلام کو سائنس کے طالع کرنا نہیں بلکہ ان لوگوں کو حلقہ اسلام میں واپس لانا ہے جو سائنس پر ایمان رکھتے ہیں“ اس طرح کی اصلاح اگر سولہویں صدی میں جب لوہر نے اپنے نظریات کو Witter Berg میں رومن کیتھولک گرجا کے دروازے پر لٹکایا تھا سے فوراً بعد یا پھر اٹھارہویں صدی میں شریعت کو کٹر بنانے اور محدود کرنے کی عمدہ جدوجہد کی کوشش کے خلاف ہوئی ہوتی تو یہ واقعی ایک انقلابی کام ہوتا۔ بیسویں صدی کی تیسری دہائی میں ڈالٹر اور Mantesquieu کے ایک سو چار سال بعد، ترکی میں تنظیم کے لیے راستہ سامنے کرنے کے لیے جان نثار کے انتشار کے سو سال بعد، مصری انقلاب کے پچاس سال بعد اور اطم طور پر وسط ایشیا سے شمالی افریقہ تک کے وسیع و عریض علاقوں پر چھا جانے والی مسلم جدیدیت کی پہلی لہر کے نتیجے کے طور پر ترجمان القرآن میں آزاد کی کوشش بلاشبہ ایک عالمانہ مگر کسی قدر تحفیت کوشش ثابت ہوئی۔ اس میں البلاغ کے مضامین کا سا کوئی مکاشفانہ جوش و خروش نہیں تھا۔ ان کے قول و قرار، وسیع مشربی

ذہنیت اور انتہائی فراخ دلانہ تھے، مگر پھر بھی یہ ایک طرف دینی و مذہبی اتفاق اور صوفیانہ امکانات اور دوسری طرف بار بار اور اصرار کے ساتھ سنی اسلام کے فضیلتی مکتب خیال کے مہدوسلی کے قدامت پسند فقیہ ابن تیمیہ Taymiyya سے ان کی اپیل کی دوسروں میں خود قسمی کا شکار تھی۔ ترجمان نے جس بات کی تبلیغ کی وہ سیاسی اصطلاح میں سیکولرازم نہیں بلکہ شخصی ذاتی تقویٰ اور ایک فراخ دلانہ ضبط و برداشت کے اتصال کی بات تھی۔

ترجمان القرآن کی اصل دین "وحدت ادیان" کا تصور تھا جو صوفی افکار کے متعدد مسکلوں سے پوری پوری مطابقت رکھتا تھا، ان مسکلوں میں وحدۃ الوجود کا وہ تصور بھی شامل تھا جسے سب سے پہلے ابن العربی نے پیش کیا تھا لیکن بعد میں جو ہندوستان میں متعدد صوفی مسکلوں کے ذریعے پھیلا اور مقبول ہوا۔ اپنے خطوط کے مجموعے غبارِ خاطر میں بعد کو ایک موقع پر خود آزاد نے یہ کہا کہ وحدۃ الوجود کا صوفیانہ تصور "اپنشد کے حصہ ادست" کے عقیدے کے مماثل تھا۔ اس بات سے ایک سیدھا سادہ اور غیر فرقہ وارانہ مشترک تمدن اور ایک نہایت وسیع القلب بلکہ انتہائی امتزاجی مذہبی طور طریقوں کی اخلاقیات اخذ کی جاسکتی ہے۔ اگر آزاد اپنے اس امتزاجی اصول پر جیسے رہتے اور اگر انھوں نے اس مذہبی اجتہاد اور سیاسی طرز کے لیے کوئی مقبول عام محاورہ دریافت کر لیا ہوتا تو انھوں نے ہندوستانی اسلام کے لیے وہی حقیقت اختیار کر لی ہوتی جو ہندو اصلاحی تحریک کے لیے گاندھی کو واضح طور پر ملتی تھی۔ بد قسمتی سے وحدت الوجود کا تصور کم و بیش ایک مجرد مدافعاتی تصور رہا۔ اور جب دوسرے علمائے دین نے آزاد کو چیلنج کیا تو وہ بنیادی طور پر زیادہ روایتی اور زیادہ مذہبی مواقف پر جن کی بنیاد صوفی انحرافات کے بجائے خالص فقہی اصول و ضوابط پر تھی، اس سوال پر کہ آیا نماز مسلمان کے لیے غیر مسلم سے فرق کے لیے لازمی اور امتیازی شرط ہے اور کیا قرآن ایک کلمہ کو (جو خدا پر ایمان رکھے اور رسول کی رسالت کی شہادت دے) اور ایک منکر کو نجات کا یحساں حقدار تصور کرتا ہے، آزاد جواب میں لیت وعل پر مجبور ہوئے۔ سیدھے سوال کا راست جواب نہ دے کر پُر زور طریقے پر اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کے بنیادی وصف کا جس کا تعلق ہر مخلوق سے ہے، ذکر کرتے رہے۔ ربوبیت کے تصور پر ہم آگے بحث کریں گے مگر بڑی دشواری خود ترجمان القرآن کے متن میں تھی جو بہ یک وقت بُرا سرا و صوفی روایت اور ساتھ ہی فقہی روایت کی عقلی اور شرعی تنقید کا مظہر تھی۔ ذرا اور پیچھے چلے

تو سرمد کی سحر آگیں اور وجد آور دنیا ۱۹۱۰ء والے مضمون کی طرح) اور جیسا کہ مذکرہ میں ہے، سرمد ہی کی خطا اور تعزیری دنیا سے واسطہ رکھنے کی آزاد کی سادہ آواز بھی دشواری کا سبب بنتی، اگرچہ یہ ضرور ماننا چاہیے کہ ترجمان القرآن کا اصل زور ضبط، برداشت، وسیع قلبی، ہمدگیری اور مدہب کو ایک احکامی اور اختصامی دسم سمجھ کر، ایک داخل جاپاتی تجربے کی طرح دیکھنے کی طرف ہے۔ بہر حال ایک تنگ دل سیاسی نفس میں یہ کوئی بُری علامت قطعاً نہیں تھی۔ ۱۹۲۰ء کے ادوار کی بڑھتی ہوئی وہ فرقہ وارانہ کش مکش اور بعد میں فرقہ وارانہ پاگل پس جو حقیقتاً ملک کو ابٹ کرے کرنے والا تھا ترجمان القرآن کے تحریری شکل میں آنے کا پس منظر بنا۔ مگر وہ زمانہ گزر چکا تھا، مذہب کی بونی روشن خیال مادی توفیقوں کی زندگیوں کو بدل دیتی۔ آزاد حریک عوامی تحریک کے قاعدے بھی یکساں ساتھ ہی ایک متحرک عالم دین بھی، پورے طور پر یہ نہیں سمجھ سکتے کہ سماج کی ترقی پسند تبدیلیاں مذہب کی بہتر ترویج کے بجائے مستحکم دنیا داری مذہب و سیاست کی عدم بجا کی طالب ہیں۔ اس صورت حال میں ترجمان القرآن اپنی وسیع خیالی اور خطابت و طاقت کے باوصف عام سیاسی زندگی پر کوئی اثر ڈالے بغیر محض علمائے دین اور جدید مسلم دانشوروں کے ایک چھوٹے سے طبقے کے درمیان بحث و مباحثے کا موضوع بن گیا۔ اس نئی دوا اثر کے باوجود بہ حال ترجمان القرآن کا بنیادی طور پر انسان دوستی اور ہمدگیری پر زور ابھلا دہائی کی شدت پسندی کے بالکل برعکس اور متضاد نظر آتا ہے۔

دوابعی ہی تھی، کوئی اس سلسلے میں گاندھی کا ذکر کر سکتا ہے۔ گاندھی جی نے بہر حال اپنے شدید ذاتی رجحان کی وجہ سے جسے وہ ہندو فرقہ پرستی کے سیلاب کو روکنے کا انتہائی بر محل راستہ سمجھتے تھے، ہندو کے خیالات و نظریات کے مطابق سیکولر ہونے سے صرف نظر کیا اور اس کے بجائے ایک ہندو مصلح ہونے کو ترجیح دی۔ ذاتوں پر منحصر ایک سماج کی حدود میں کام کرتے ہوئے انھوں نے چار ذاتوں یا جاتوں کے تصور کو قبول کرنے کے ساتھ ساتھ سب سے نیچے طبقے کو بھگوان کی اولاد قرار دیا۔ امیہ کر اور ان کے ساتھ بہت سے دوسرے لوگوں نے کہا کہ یہ اعلیٰ طبقے اور چھوٹی ذاتوں کے درمیان مصالحت کا ایک متوسط ذبیحہ کامل ہے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے مختلف گروہوں کے مابین فرقہ وارانہ جھگڑوں سے شدید طور پر غم زدہ ہو کر انھوں نے ضبط و تحمل، ہمدگیری، اہنسا، وسیع قلبی کا پرچار کیا، جس میں طبع اور محتاطی اور سابقہ کے جذبے پر رد و ٹکانے کی بات کی یا سب کے لیے آپسی محبت اور

رواداری کی زندگی اور پرانے حریفوں کے درمیان باہمی احترام کے جذبے کی دکالت کی اور ہندو اصلاحی تحریکوں کی روایتی فرہنگ میں جو انھیں دستیاب تھی 'اسے رام راج کا نام دیا۔

ترجمان القرآن میں آزاد کی سماجی فکر کا سارا زور جب وہ دینی نزاکتوں سے دور ہوتے ہیں، ہندوستان کے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان خصوصاً اور تمام مذہبی فرقوں کے مابین عموماً ایک تمدنی معاہدے پر ہے جسے 'دو قومی ملک Nation State اور سیاسی آزادی کی فضا میں گزرنے والی مذہبی زندگی کے لیے انتہائی اہم سمجھتے ہیں۔ ایک ایسے معاصر سیکولر عالم جو اسلام یا ہندو دھرم کی کسی بھی لفظیات کی طرف کوئی ترجیحی رویہ نہ رکھتا ہو بلکہ اسے گاندھی کے 'رام راجیہ' کے نظریے اور آزاد کے 'ربوبیت' اور وحدتِ ادیان' کے الفاظ میں مغربی نظریے میں اسلامی اخوت Islamic Humanism اور غیر فرقہ بندی زندگی میں اتحاد و غفلت کے امکان میں خصوصاً اس لیے کہ دونوں اپنے اپنے مذاہب میں دینی اصلاحات کی حمایت کرتے ہیں تاکہ وہ دورِ حاضر کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہو جائیں ایک پُر اسرار نظر آتی ہے۔ دونوں کا واسطہ بریک وقت مذہبی تقدس اور اس کے ساتھ ہی ایک ہم آہنگ کثیر مذاہب معاشرہ جو دونوں عقائد کو ماننے والوں کے نقطہ نظر سے قابلِ وادرس ہو۔ دونوں نظریات کو جو چیز باہم متحد کرتی ہے وہ ایسا نقطہ اتصال ہے جس پر دونوں ایک دوسرے کے اخراج یا ایک دوسرے کی تعلیل و تخفیف کے بغیر قائم رہنا چاہتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاتا ہے کہ گاندھی کی انہسا اور آزاد کے وحدتِ ادیان کے مابین ایک طرح کا عدم تشدد کا تصور کارفرما ہے۔

کشمکشیں اور اختلافات اگرچہ خاصے واضح ہیں۔ ایک تو بالکل صاف طریقے پر ایک دوسرے سے قریب مگر ایک دوسرے سے ممتاز تصوراتِ عالم کا وجود ہے جو ایک دوسرے کو برداشت نہ کرتے ہیں مگر سیکولرزم کی تشکیل نہیں کرتے کیوں کہ دونوں تصورات کا اظہار مخصوص مغربی لفظیات میں ہوا ہے۔ اسلامی دینیات اور ہندو دھرم کی لفظیات بہر حال اساسی اور ترکیبی لحاظ سے مختلف ہیں۔ اور یہ لفظیات بحیرہ کے طرز استعمال کے برعکس آزاد اور گاندھی کے یہاں ایک دوسرے پر منطبق ہوتی ہیں، دونوں ثقافتی اور مذہبی لحاظ سے مختلف زبان بولتے ہیں۔ اگرچہ دونوں عالمی بینات مشترک ہیں مگر یہ مختلف تاثر پیدا پسند کرتے ہیں اور مختلف احساسات بیدار کرتے ہیں۔ اسی لیے دونوں گروہ 'جب ان سے ان لفظیات

میں بات ہوتی ہے تو وہ مختلف اور باہمی طور پر الگ الگ ثقافتی جمیعتوں کے معاملے میں بڑی سہولت سے متنبہ ہو جاتے ہیں۔ اگر کوئی رام راج کی تلاش میں ہے تو پھر ایل۔ کے ایڈوانی کو اس دعوے سے واپس لوٹ سکتا ہے کہ ان کی رہت یا تراجم اسی کی تلاش میں تھی!

اس دشواری کو جانتے ہوئے ہمیں کرنے کا ایک طریقہ اور ہو سکتا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ گاندھی اور آزاد دونوں نے مذہبی حادوں سے کی بات کی جس نے ایک سیکولر سماج کے قیام میں کافی دشواریاں پیدا کر دیں۔ لیکن انھوں نے دو مذہبی حادوں میں بات کی جن کے بارے میں بہت سے لوگ سمجھتے تھے کہ وہ باہمی طور پر بے میل اور متضاد نہیں ہیں، اس خیال کا نتیجہ ایک دوسرے کی تسخیر تھا۔ اتنا زیادہ تذکرہ دونوں مذاہب کے مانتے والوں کی اس طرز زندگی سے مشکل سی میں کھانا تھا جو تقسیم ملک کے عواقب میں انھیں اپنانا تھا۔ جہاں تک آزاد کا تعلق ہے دشواری ان کی اسلامی روایات کے زبردستی اور ہمدقت موجودہ رواج اور ان کی زبان کی (بلند) سطح کی حقیقت کی وجہ سے زیادہ گہری تھی۔ اس مخصوص پہلو میں دشواری صرف یہی نہیں تھی کہ ان کے اہلکار کی نو اسلام یعنی ایک اقلیت کے مذہب سے جو رہی تھی اور دشواری یہ بھی نہیں تھی۔ انھوں نے اردو میں بات کی اور اردو ہی تھی جو نسبتاً کم ہندوستانیوں کی زبان تھی۔ اس لحاظ سے درحقیقت یہ تو ایک جھوٹا مسئلہ تھا، کیوں کہ اردو کا ہمیشہ ترجیح ہو سکتا تھا اور یہ کہ اسلام کی جو مخصوص قسمیں یا وحدت ادیان کی قسمیں جن کی انھوں نے نخل کے ساتھ توفیق کی اور اس کے مطابق زندگی بھی گزاری نہیں، وہ ان بہت سے لوگوں کے لیے کسی طرح بھی نامانوس نہیں تھیں جو خود مسلمان نہیں تھے۔ دشواری ان کی زندگی کی ابتدائی منازل کے مقابلے میں بہت کم، مگر آخر تک خاصی سنگین رہی وہ تھی مسلم اشرافیہ اور روایتی اشرافیہ کی تہذیب و تمدن کی جس کی حقیقتاً آزاد نے اپنی ذاتی زندگی میں پیردی کی تھی اور اپنی عوامی شخصیت میں جسے ظاہر کیا تھا اور جس حد تک عام مسلمانوں کے ایک بڑے طبقے کی رسائی مشکل تھی اور جس حد تک اشرافیہ سے تعلق نہ رکھنے والی غیر مسلم آبادی کی درست رس تو یقیناً ناممکن تھی۔ گاندھی جی کی زبان عوامی کلچر میں اتنی دلچسپی ہوئی تھی کہ مسلمان کاشت کار بھی جو اکثر اتحاد مذاہب کے ملے جلے رنگوں میں رنگے ہوتے تھے آسانی سے سمجھ لیتے تھے۔ دوسری طرف آزاد کی زبان کی بڑی اشرافیہ کی روایات میں کچھ اتنی پیوست تھیں کہ بہت سے مسلمان اور بہت سے ہندو دونوں ان کو پسند تو کر سکتے تھے مگر بہت کم خصوصاً صاحب املاک متوسط طبقے کے نیچے کوئی بھی نہیں تھا جو ان کو اور

اپنے کو ایک سمجھ سکتا۔

اس بات میں شبہ کی گنجائش ہے کہ رام گڑھ کے عبوری دورے گزرنے کے بعد کچھ نادرواحیات میں آزاد نے اسلام کی بعض مخصوص اقسام اور مسلمانوں کی زندگی میں پال جانے والی انحرافی بنیاداتی بلکہ لبرل کوشی کی روایات سے اپنی دلچسپی کے بارے میں بے جھجک بات کرنے کی ایک قسم کی صلاحیت پیدا کر لی تھی۔ وہ صلاحیت جسے اپنے مشہور مضمون 'سرمد' (۱۹۱۰ء) کی اشاعت کے بعد انھوں نے چھپانے کی بجائے کوشش کی تھی۔

یہاں پر گارہی کا تھوڑا سا حوالہ پھر کچھ اکثرت کر سکتا ہے۔ کیوں کہ گمانہی نے اپنی زندگی میں بھگوت گیت کو گیت گووند اور مہابھارت کو میرا بانی نے اپنی زندگی میں سونے کی کوشش کی اور یہ سب انھوں نے اپنے اس روزمرہ سے ہم آہنگ کیا جو عام مذہبی رسوم یعنی (دطرز، زندگی اور داسرائے) کا انکو امران سے مزین تھا۔ ان میں سے اکثر مساملات میں آزاد فحلت تھے۔ (آزاد اپنے لیے آخری جگہ جس کا تصور کر سکتے تھے وہ آشرم نہیں، کوئی گارڈن ہو سکتا تھا۔ ان کی دغا داریاں کم از کم ان کی پہلے زندگی میں ہمیشہ فقہ اور تصوف، شریعت اور طریقت میں تقسیم رہیں۔ اللہ کے دنوں میں انھوں نے وائس اپنے آپ کو کلام کی روایات میں شریعت اور متن قرآن کے ایک راسخ طرفدار کی حیثیت سے پیش کیا۔ اس کے برعکس غبارِ خاطر میں ان کا شاندار خط جس میں کلاسیکی موسیقی زیادہ تر ہندوستانی اور کچھ عربی سے ان کی زندگی بھر کے پنہاں ہیجان ذوق و شوق کا ذکر ہے، ان کی خود اپنی پیش کی ہوئی ایک دین دار کی شبہہ کو جس کی انھوں نے اپنے ابتدائی زمانے میں تشہیر کی تھی یکسر بدل دیتا ہے۔ اور ان کی عامیانا: لذتوں کی لٹک اور خواہشات کی تصدیق کرتا ہے۔ یہ بات اگرچہ قابل ذکر ہے کہ ان کا یہ پہلو ہمیشہ اوجھل رہا اور کبھی سامنے نہیں آیا، انھوں نے اپنی بلوغت کے زمانے میں اسے دنیا سے چھپائے رکھا جس طرح لڑکپن میں انھوں نے اپنے والد سے پوشیدہ رکھا تھا۔ غبارِ خاطر کو ضبطِ تحریر میں لانے کے وقت تک وہ بہت بدل چکے تھے۔ ایسی باتوں کو چھپے ہوئے الفاظ میں کم از کم ایک یا دو بار کہنا اگرچہ اس سے آگے وہ کبھی نہ نکل سکے، آزاد کی زندگی کے لحاظ سے بہت بڑی تبدیلی تھی۔ صوفی مسلک اور عامیانا موسیقی سے ان کو پنہاں محبت اور ایک عالم دین اور عادل کی ان کی ظاہری شبہہ کے درمیان حائل خلیج بھی اُن کے لیے دشواری کا باعث بنی۔ اس خلیج کو چاہنے کے باوجود اپنے سیاسی مستقبل بلکہ شاید اپنے داخلی توازن کو

بکا ذکر اپنی بعد کی زندگی میں پاٹ نہیں سکے ان کے غور و فکر نے لیے جلد بعض پنہاں طریقوں پر
 رخصت کرنے کے لیے عام مسلمان کی دینی روایات تھیں جیسا کہ لاتعداد مسلمانوں کی زندگی پر ہندو
 جگتکے موسیقی کے ممکنہ اثرات سے متعلق ان کے محبت آمیز ذکر سے ظاہر ہے۔ لیکن ان کی
 ظاہری احوال (شہرہ نے غیر روایاتی انجانی طرز عمل کے لیے کبھی کوئی جگہ عالی نہیں کی، کیونکہ ان کے
 پیش نظر اپنی شخصیت کا ایک غالب پہلو راجا جو فر کے ساتھ انھوں نے بادشاہی نظم انیم جس کے بارے
 میں خاصی شدت کے ساتھ سوچا۔ یہ غالب پہلو اس عقیدے کا تھا کہ میرا رشتہ ان مٹا دین
 کے سلسلے سے ملا ہوا ہے جو کبھی شہنشاہ جہانگیر کے لذت و انبساط سے سرتار دربار میں مذہبی روایات
 نے پابان رہے تھے۔ گاندھی کو یقیناً تو ایسا کوئی دعویٰ تھا اور انہی کوئی بچپن ہٹ۔

یہاں پر آزاد کی مذہبی ہر گیری، اس کی صحت اور اس کی حدود پر خصوصاً راجو بیت اور
 وحدت ادیان کے تمام تصورات کے حوالے سے جس کا انھوں نے اپنی زیادہ بوجھ اور پیشگی کے برسوں
 میں امتیاز کیا تھا مزید زور دینا شاید سودمند ہو سکتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کے مخصوص وصف کی حیثیت سے راجو بیت کا تصور ترجمان القرآن میں آزاد کی
 بنیادی اختراع ہے۔ لیکن اور شاید اسی وجہ سے کہ یہ ایک ایسی بنیادی اصطلاح ہے، یہ لفظ
 قطعی طور پر ناقابلِ ترجمہ ہے۔ آزاد عربی علوم صحت کا بڑا عالمانہ تذکرہ کرتے ہیں مگر ترجمے کا مسئلہ ایک
 تعمیلی مسئلہ ہے۔ محبت، رحم یا احسان دیکھنے کے سببی تصورات کا اس سے کوئی قرب بھی نہیں ہے
 مگر شاید خالق Creator باقی دائرہ رکھنے والا Preserver اور تباہ کرنے والا
 Destroyer کی تثلیث شاید مصادیق ہو۔ سادہ ڈھنگ سے کہا جائے تو روایتی اسلامی دینیات
 Theology نے ایک اصول کی حیثیت سے اللہ کے خالق ہونے کے وصف پر زور دیا ہے جب کہ
 آزاد انھیں دل کر تخلیق شدہ نظام کی زندگی سے سازگار حالات کے محفوظ کرنے والے Preserver
 فراہم کرنے والے Provider اور بقا بخشنے والے پر زور دیتے ہیں، اسی لیے اس تصور
 میں پرورش و برداشت کا مفہوم غالب ہے۔ ہندو علم کائنات کی اصطلاح میں دوسرے الفاظ میں
 انجرات ویشوئی سمت میں ہے۔ یہ انجرات اس وقت لور دلچسپ ہو جاتا ہے جب ہم انھیں آزاد کی بعد
 کی زندگی میں ان کی بعض خطبات گزشتگیوں میں دیکھتے ہیں کہ انھوں نے یقیناً ہندو اور مسلم اختلافی زمروں

کی طرح ایک دوسرے سے الگ کر دیا۔

اپنے ایک مکتوب میں 'ان کے اس اصرار کا حوالہ میں پہلے دے چکا ہوں کہ وحدۃ الوجود کا صوفی عقیدہ' اپنشد کے ہر دوست کے عقیدے جیسا ہی تھا۔ اسی خط میں یہ بھی کہتے ہیں کہ دنیا کے تمام مذاہب کے مقابلے میں 'ہندو مذہب میں وحدت کا نفیس ترین تصور ہے۔ ذاتوں کی تفریق سے پیدا ہونے والے بگاڑے قبل اس قسم کا بیان بظاہر ممکن اسی وقت معلوم ہوتا ہے جب ذہن میں لمنویت کا تصور نہ ہو۔ اسی لیے یہ بات حیرت انگیز نہیں ہے کہ انھوں نے دشوا بھارتی شانتی کمیٹی میں ۲۲ ستمبر ۱۹۵۱ء) اپنی تقریر میں یہ اعلان بھی کیا کہ Advaita کی اصطلاح کا عربی ترجمہ 'گر گیا جانے' تو وہ 'وحدۃ الوجود' ہو گا۔ اس طرح بیکہکتی کے مرکزی عقیدے کو اسلامی تقویٰ سے مائل کر دیا گیا۔ اس قسم کے انتخابی معرکہ جامع کے ساتھ دیے جانے والے بیانات 'ہندو ازم اور اسلام کے مابین ایک فلسفیانہ مصالحت کی آرزو ظاہر کرتے ہیں۔ اس کوشش کے چار پہلو بہر حال قابلِ توجہ ہیں۔ ایک یہ کہ اس لاپ یا مصالحت کی کوشش وحدتِ ادیان کی مقبول عام روایت کی سطح پر نہیں بلکہ اپنشد اور علم الکلام کے درمیان متن اور فلسفیانہ تجربہ کی سطح پر کی جا رہی ہے۔ دوسرے یہ ہندو ازم ہے جو یکمیت قائم کرنے کے ایک عمل کے وسیلے سے انتخاباً ہندو ازم کو اسلام میں شامل کرنے بلکہ دونوں کے ذیلیے بعض الگ الگ تصورات کے مابین مماثلت پیدا کی جا رہی ہے اور جبکہ چار طرف ڈھانچہ اسلامی رہتا ہے تب سے نہ تو کوئی مسئلہ دستور یا کیونٹی اس تصوراتی اعادے سے سامنے آتی ہے۔ نہ کوئی پتہ نہ کوئی طریقہ نہ کوئی ٹھکانہ زاویہ اور نہ ہی کوئی آئینہ۔ اگر کچھ ہے تو وہ ہے لاپ و مصالحت کا محض ذہنی جایا تاقی حسن۔ چوتھے ارادے اور نیت کا کوئی براہ راست بیان نہیں ہے۔ یہ محض چند منقشر بیانات کا مجموعہ ہے جس سے نیت کا قیاس کیا جاسکتا ہے۔ دستوری طور پر دراصل آزاد ایک عالم دین رہتے ہیں۔ اگرچہ اعلیٰ حلقے کے اکثر علماء کے لیے جو بنیادی طور پر ان کے مقابلے میں ناقابلِ اطمینان رہتے ہیں خصوصاً اپنی ہمہ گیری Ecumenism کی وجہ سے۔ سارا منصوبہ حیرت انگیز طور پر مجرّب و disembodied اور خدوش طور پر غیر منقسم رہتا ہے۔ اسی لیے اس بات پر کوئی تعجب نہیں ہر تا کہ اسے بس ترک کر دیا جائے۔

مولانا آزاد، حقائق اور قیاسات

مشیر الحق رجب، اختراع

(بیسویں صدی میں) ان لوگوں نے جو اصطلاحی طور پر عمل نہیں کئے جاتے تھے، سیاسی معاملات میں ہندوستان کی اُمتِ مسلمہ کے حق میں بولنا شروع کر دیا تھا۔ علماءِ بیسویں صدی کی پہلی دہائی تک سیاست سے بے اعتنائی برتتے تھے، علماء کی کوئی سیاسی جماعت نہ تھی لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہندوستان کے مسلمان سیاست سے بالکل غرض نہ رکھتے تھے۔ مسلمان انڈین نیشنل کانگریس میں بھی تھے اور وہ مسلمان بھی تھے جو سرسید کی سیاسی فکر کے پیرو تھے۔ تاہم مسلمانوں کی کوئی ملی سیاسی جماعت نہ تھی۔ بیسویں صدی کی ابتدا میں ایسا ہوا کہ بعض اونچے درجے کے مسلمانوں نے جن کا سیاسی انداز سرسید کے سیاسی افکار سے ملتا جلتا تھا، ایک سیاسی پارٹی ۱۹۰۶ء میں بنائی۔ یہ پارٹی آل انڈیا مسلم لیگ تھی۔ اس نام سے ظاہر ہوتا ہے کہ لیگ سارے ہندوستان کے مسلمانوں کی نمائندگی کے لیے وجود میں آئی تھی اور اس میں کوئی لحاظ ان کے معاشرتی اور معاشی درجات کے فرق کا نہ تھا۔ مگر کچھ بات یہ ہے کہ اپنی تائیس کے وقت ہی سے مسلم لیگ کو بنیادی طور پر اونچے طبقے کے مسلمانوں کے مفادات کے تحفظ سے دلچسپی تھی۔ دلفرڈ کینٹنویل اسمتھ کے الفاظ میں:

”پہلی اکتوبر کو اعلیٰ اور اونچے متوسط طبقات کے مسلمانوں کے ایک

دند کو اپنی رہنمائی میں لے کر وہ (مسلمانوں کے) مسلمہ مقام سے نحر

مگرذیشان فرمانروا آغا خاں وائسرائے لارڈ منٹو سے ملے۔ ہرماٹس

(آغا خان) نے ہزاریکیلینسی (وائسرائے) کو اُمراء، مختلف ریاستوں کے وزراء، بڑے بڑے جاگیرداروں، وکیلوں، تاجروں اور ہزاربیسٹی کی مسلمان رعایا میں سے بہت سے لوگوں کی طرف ایک عرضداشت پیش کی مسلمانوں کے اس گروہ اور حکومت نے مل کر ایک ساراچی پالیسی طے کر لی فرقہ پرست اور وفادار مسلمانوں کے سلسلے میں برطانیہ کی خصوصی طرزِ اندازی کی۔ ایسے مسلمانوں کو منظم کرنے اور حکومت کی عنایات سے مستفیض ہونے کے لیے مسلم لیگ فوراً وجود میں آگئی۔ ۱۹

مسلم لیگ کی تاسیس کے بارے میں اختلافات پائے جاتے ہیں۔ یہ الزام بھی لگایا جاتا ہے کہ مسلم لیگ لارڈ منٹو (برطانوی ہندوستان میں اس وقت کے گورنر جنرل) کی ترغیب پر وجود میں آئی تاکہ مسلمانوں میں کانگریس کے اثرات کو زائل کیا جاسکے۔ یہ الزام درست ہے کہ نہیں ہیں اس سے غور نہیں ہے۔ بہر حال مسلم لیگ کے قیام کے سلسلے میں بہترین توجیہ اس کے بانیوں میں سے ایک، محمد علی جوہر (۱۸۷۸ء - ۱۹۳۱ء) نے کی ہے۔ ہندوستانی مسلمانوں کی سیاسی بیداری کے مسئلے پر انھوں نے اپنے اردو جریڈے ہمدرد میں ۱۰ جنوری ۱۹۲۷ء کو لکھا تھا،

”میں بار بار کہہ چکا ہوں اور پھر کہتا ہوں کہ یہ ایک اتفاقی امر نہیں ہے کہ کلکتہ، مدراس اور بمبئی کی یونیورسٹیوں کے قیام کے ٹھیک تیس سال بعد کانگریس کی بنیاد رکھی گئی اور علی گڑھ کالج کے قیام کے ٹھیک تیس سال بعد مسلم لیگ کا آغاز ہوا۔۔۔۔۔ مسلم لیگ کے بانی تقریباً تمام کے تمام (مفتی احمد علی) کالج کے ہیوت تھے۔ اب مسلمان ہند کی سیاسی زندگی کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ چند ماہ قبل مسلمانوں کا ایک وفد لارڈ منٹو وائسرائے ہند کے پاس اس غرض سے شملہ جا چکا تھا کہ مجوزہ مارلے منٹو اسکیم کے متعلق اپنے مطالبات پیش کرے۔ اگر زائد جنگ کے برطانوی اخبار نویسوں کے نمیشن کی تقلید

کی جانے جو ہر بات کے متعلق بعد میں یہ کہا کرتے تھے کہ اب اس کے اظہار میں کوئی قیامت نہیں ہے تو ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ اب اس کے اظہار میں کوئی قیامت نہیں ہے کہ یہ دفعہ حسب الحکم شعلہ گیا تھا..... اس وقت تک مسلمانوں کی مثال اس آئرش قیدی کی سی تھی جس نے بچ کے اس سوال پر کہ اس کا کوئی دلیل بھی ہے جو اس کی طرف سے پیروی کرے صاف صاف کہہ دیا کہ نہیں، میں نے دلیل تو نہیں کیا لیکن جیوری میں میرے دوست ہیں۔ لیکن اب جیوری میں جو مسلمانوں کے دوست تھے انہوں نے آہستہ سے ان کے کان میں کہہ دیا کہ مجرم کو اور لوگوں کی طرح ہفتادہ مشیر قانونی کی ضرورت ہے۔“

مسلم لیگ کے قیام کے بعد ہندوستان کے مسلمانوں کے سامنے دو پارٹیاں تھیں جن میں انہیں انتخاب کی آزادی تھی۔ ایک انڈین نیشنل کانگریس تھی جو بلا لحاظ مذہب، ملت ہر ایک ہندوستانی سائینڈگی کا دعویٰ کرتی تھی، دوسری مسلم لیگ تھی جو جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، مسلمانوں کے ایک خاص گروہ کے خصوصی مفادات کی حمایت کرنے کے لیے آگے بڑھ رہی تھی۔

اس وقت تک دونوں پارٹیوں کی قیادت مغربی تعلیم یافتہ لوگوں کے ہاتھ میں تھی، علماء نے بحیثیت مجموعی خود کو الگ رکھا تھا۔ اس موقع پر ایک نوجوان ہندوستان کے مشرقی حصے کے اُفنی برہمنوار ہوا اور اس نے علماء کو سیاست میں گھسیٹ لیا۔ یہ ابوالکلام آزاد تھے جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ دارالعلوم دیوبند کے ایک مقتدر عالم شیخ الہند مولانا محمود حسن نے کہا تھا: ”ہم سب اصلی کام بھولے ہوئے تھے، الہلال نے یاد دلایا۔“ آزاد ۱۸۸۸ء میں پیدا ہوئے تھے۔ وہ کہتے ہیں :

”یہ غریب الدیارِ مہر و خا آشتائے صر و بے گانہ خویش و نمک پروردہ
ریش، سحرہ تمنا و خرابہ حسرت کہ موم بہ احمد مدد جوابی الکلام ہے،
۱۸۸۸ء مطابق ذوالحجہ ۱۳۰۵ھ میں ہستی عدم سے اس عدم ہستی نامیں

وارد ہوا اور تہت جات سے متہم..... والد مرحوم نے تاریخی نام
"غیر ذریت" رکھا تھا۔"

آزاد کے والد ہندوستانی تھے اور ان کی والدہ عرب تھیں۔ ان کے والد مولانا خیر الدین
(۱۸۳۱ء - ۱۹۰۸ء) دہلی سے ہجرت کر کے اپنے نانا مولانا منور الدین کے ساتھ قدر کے زمانے میں گئے
چلے گئے تھے خیر الدین نے اپنی تعلیم نئے میں مکمل کی اور وہیں اپنے استاد شیخ محمد ظہر دتھی نے
حنا زمان میں شادی کر لی۔ وہ ہندوستان واپس آکر کلکتے میں مقیم ہو گئے۔ اس وقت ابوالکلام کی
عمر دو یا تین سال کی تھی۔ آزاد نے اپنی تعلیم اپنے والد کی نگرانی میں مکمل کی۔ اٹھارہ سال کی عمر میں
انھوں نے مسلمانوں کے ذہین اور دانش ور طبقے میں اپنے اردو جرائد کی تحریروں کے ذریعے کافی
شہرت حاصل کر لی۔ ۱۹۱۲ء میں انھوں نے خود اپنا اردو جریدہ "الہلال" کلکتے سے جاری کیا۔ یہ ایک
"بہت ہی شان دار جریدہ تھا جس کے مضامین ایک نئے، پُر اثر اور حیرت انگیز طور پر زور دار انداز
میں لکھے جاتے۔ یہ مصور ہوتا اور ٹاپ کے حروف میں چھپتا۔ اس کا اثر حیرت انگیز تھا خصوصاً اونچے
طبقے کے اہل علم میں۔ آزاد سیاسی اور مذہبی طور پر انقلاب پسند تھے۔ اس جریدے نے قدامت
پسندوں کو بڑا دھچکا پہنچایا اور ایک جنون کی سی کیفیت پیدا کر دی۔ لیکن اس کے باوجود بہت سے
مسلمان ان کا ساتھ دینے پر آمادہ تھے۔ "الہلال" نے شروع ہی سے برطانوی حکومت کے ساتھ
ہندوستانی مسلمانوں کی وفاداری کو تنقید کا نشانہ بنایا۔ بنگال کی حکومت اس پالیسی سے ناخوش
تھی اور پریس ایجٹ کے تحت اخبار کے منتظیلین سے ۲۰۰۰ (دو ہزار) روپے کی رقم ضمانت کے
طور پر جمع کرائی گئی جو جلد ہی ضبط بھی ہو گئی۔ ۱۰۰۰۰ (دس ہزار) روپے کی مزید ضمانت کا بھی یہی
حشر ہوا۔ اس عرصے میں پہلی عالمی جنگ چھڑ گئی اور ۱۹۱۵ء میں "الہلال" کی املاک کو ضبط کر کے
اخبار کو بند کر دیا گیا۔ پانچ ماہ بعد ابوالکلام نے ایک نیا مطبعہ البلاغ کے نام سے شروع کیا اور
اسی نام کا ایک جریدہ نکالا۔ ۱۹۱۶ء میں البلاغ کو حکومت بنگال نے بند کر دیا اور ابوالکلام آزاد
کو ڈیفنس آف انڈیا کے ضابطوں کے تحت کلکتے سے چلے جانے کا حکم دیا۔ پنجاب، دہلی، یوپی اور بمبئی
کی حکومتیں پہلے ہی اپنے یہاں ان کا داخلہ مذکورہ بالا ضابطوں کے تحت ممنوع قرار دے چکی تھیں۔
بہار وہ تنہا صوبہ تھا جہاں وہ جاسکتے تھے اور وہ وہاں کے ایک پہاڑی مقام رانچی چلے گئے۔ مزید

بچہ ماہ بعد انھیں رانچی میں نظر بند کر دیا گیا اور ۱۹۱۹ء کے آخری دن تک وہاں روکے رکھا گیا۔ وہ
 نئے سال کے پہلے دن ۱۹۲۰ء کو رہا کیے گئے۔ ۱۹۲۰ء سے ۱۹۴۵ء تک وہ متعدد بار جیل جاتے اور
 پس آتے رہے۔ وہ انڈین نیشنل کانگریس کے دو بار صدر منتخب ہوئے۔ پہلی بار ۱۹۲۳ء میں جب کہ
 ان کی عمر صرف پینتیس (۳۵) سال تھی وہ ۱۹۴۰ء میں دوسری بار صدر منتخب ہوئے۔ ہندوستان
 نے آزاد ہونے کے بعد انھیں کابینہ میں لے لیا گیا اور وہ وزیر تعلیم بنادے گئے اور مرتے دم ۲۶ فروری
 ۱۹۵۸ء تک اس منصب پر فائز رہے۔

۲

آزاد کے خاندان کے بارے میں بہت کچھ کہا گیا ہے خصوصاً ان لوگوں نے جن کا دعویٰ ہے
 کہ انھوں نے اپنی زندگیوں کا خاص حصہ ان (آزاد) کے ساتھ گزارا ہے۔ لیکن اس کے باوجود آزاد
 کی ابتدائی زندگی اور ان کے اجداد کی زندگی گمنامی کے پردے میں چھپی ہوئی ہے۔ خود آزاد نے اپنے
 اور اپنے خاندان کے بارے میں بہت کم لکھا ہے۔ ۱۹۱۶ء میں جب انھیں رانچی میں نظر بند کر دیا گیا
 تو ان کے ایک پرستار مرزا فضل الدین احمد نے انھیں اپنی سوانح عمری لکھنے کی ترغیب دلائی مگر
 آزاد راضی نہ ہوئے فضل الدین اصرار کرتے رہے یہاں تک کہ ان سے وعدہ کر لیا گیا کہ ہر نئے انھیں
 کچھ نہ کچھ دیا جاتا رہے گا۔ وہ کچھ نہ کچھ وہ نہ تھا جس کی مرزا فضل الدین کو طلب تھی اس لیے وہ
 خود رانچی آئے اور اپنے ساتھ پندرہ (۱۵) سوالات کا ایک سیٹ لائے جس میں آزاد کی زندگی کا
 ہر پہلو آجاتا۔ لیکن مولانا آزاد نے خود کو شاعرانہ رمز و کنایے کے پردے میں چھپایا اور خود کو ایسا
 روحانی ہم جو بنا کر پیش کیا کہ ان کی طبیعت زندگی ایک غیر ضروری تفصیل بن کر رہ گئی۔ تاثر بہر حال
 اس طرح اس الجھن سے نکلنے میں کامیاب ہوئے کہ خود مولانا آزاد کے قلم سے کچھ نہ کچھ (تذکرہ کے
 عنوان سے چھپ گیا) تحریر کرانے میں کامیاب ہو گئے۔ اگر یہ سب کچھ تھا مگر سوانح عمری نہ تھی۔

انگریزی میں آزاد کی پہلی سوانح عمری کانگریس پارٹی میں ان کے ایک رفیق کار مہا دیو
 ڈیسیائی نے لکھی۔ انھوں نے اپنی کتاب مولانا ابوالکلام آزاد ۱۹۴۰ء میں مولانا کو مغربی ممالک کے
 لوگوں سے روشناس کرانے کے لیے لکھی جو مولانا کے بارے میں جاننا چاہتے تھے کیوں کہ وہ انڈین

نیشنل کانگریس کے صدر تھے۔ کتاب کے پہلے چار باب جو آزاد کی نجی اور خاندانی زندگی سے بحث کرتے ہیں ایسی کہانیوں پر مشتمل ہیں جن پر ایسے لوگوں کو یقین آنا دشوار ہے جو ان کا برہمنی کا شکار نہ ہیں۔ اس نام کی دوسری کتاب بھی 'جو اے۔ بی۔ راجپوت (۱۱ اگست ۱۹۴۶ء) میں لکھی گئی۔ کم و بیش اسی قسم کی ہے۔

مولانا آزاد پر کسی کتاب میں اردو میں بھی لکھی گئی ہیں جن کے مصنف دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ کسی وقت آزاد سے بہت قریب اور انھیں بہت عزیز رہے ہیں۔ لیکن ان میں سے کوئی بھی آزاد کی ابتدائی زندگی کی تصویر سوائے ایک مصنف عبدالرزاق ملیح آبادی کے، نہیں دیتا ہے۔ ملیح آبادی نے بقول خود 'مولانا کی رفاقت میں تقریباً تیس سال گزارے۔ انھوں نے مولانا پر دو کتابیں لکھی ہیں۔ پہلی کتاب آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی، ملیح آبادی کے قول کے مطابقت میں آزاد نے انھیں ۱۹۲۱ء میں اٹلا کر لائی تھی جب کہ دونوں کو برطانوی حکومت نے کلکتہ میں نظر بند کر رکھا تھا۔ ملیح آبادی کے قول کے مطابق اس کتاب کا ہر لفظ خود مولانا کا ہے اور اس میں مدبرانہ تھوڑا سا بالکل نہیں ہوا ہے کیونکہ یہ کام دانشورانہ دیانت سے مطابقت نہیں رکھتا۔ یہ کتاب ۱۹۲۱ء میں کرائی گئی اور چھپی مولانا آزاد کی وفات کے بعد ۱۹۵۸ء میں۔ وہ شخص جس نے اسے اٹلا کر لیا تھا ہمارے درمیان اس امر (اٹلا کر لے) کی تصدیق کرنے کے لیے موجود نہیں ہے۔ ہاں ہم اس کتاب کا کسی قدر تفصیل سے جائزہ لیں گے کیونکہ صرف یہی ایک کتاب ہے جو آزاد کی ابتدائی زندگی کے بارے میں بہت سی معلومات فراہم کرتی ہے۔

ملیح آبادی کی دوسری کتاب ذکر آزاد ہے۔ اس میں مولانا آزاد کی زندگی کے بارے میں ملیح آبادی کی ۱۹۲۰ء سے ۱۹۳۴ء تک کی یادداشتیں ہیں جس زمانے میں انھوں نے آزاد کے ساتھ کام کیا تھا۔ اس کتاب میں آزاد کی کچھ تحریریں اور خطوط بھی ہیں۔ پہلی کتاب کی طرح یہ کتاب بھی مولانا کے انتقال کے بعد شائع ہوئی۔

عبدالرزاق ملیح آبادی (۱۸۹۵ء-۱۹۵۹ء) دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ اور جامعہ الازہر قاہرہ کے فارغ نے مولانا آزاد کے ساتھ ۱۹۲۱ء میں ان کے نئے جریدے پیغامِ کلکتہ کے نائب مدیر حیثیت سے کام کرنا شروع کیا۔ یہ رفاقت تقریباً بیس سال تک رہی۔ اس کی ۱۹۴۹ء :

بھر ایک بار تجدید ہوئی جب مولانا آزاد نے ان سے حکومت ہند کی ملازمت اختیار کر کے سرکاری دہلی سرمایہ جریڈ سے ثقافت الہد کے مدیر کی حیثیت سے کام کرنے کے لیے کہا۔ یہ بریدہ آزاد کی سفارش پر عرب و دنیا کو ہندوستان کے باب میں معلومات دینا کرنے کے لیے جاری کیا گیا تھا۔ طبع آبادی نے اس ذمے داری کو قبول کر لیا مگر مولانا آزاد کی وفات کے بعد اس سے دستبردار ہو گئے۔ اس کے ایک سال بعد خود ان کا بھی انتقال ہو گیا۔

عبدالرزاق طبع آبادی کی ان دونوں کتابوں آزاد کی کہانی اور ذکر آزاد کا جائزہ لینے سے پہلے ہیں ایک اہم انگریزی تصنیف کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے جو مولانا آزاد کے انتقال کے بعد مرتب ہو کر شائع ہوئی۔ ان کے ایک دوسرے رفیق کار ہایوں کبیر کی تھی یہ کتاب انڈیا ونس فریڈم طبع آبادی کی آزاد کی کہانی کی طرح آزاد نے اردو میں اٹلا کرانی تھی اور ہایوں کبیر کے ذریعے انگریزی میں منتقل اور مرتب ہوئی۔ ہایوں کبیر کہتے ہیں:

”اس کا مطلب درحقیقت یہ ہو گا کہ ہندوستان کے لوگ ان کی سوانح عمری ان کے اپنے الفاظ میں پڑھنے سے محروم رہیں گے ہندوستانی ادب میں بالعموم اور اردو ادب میں بالخصوص اس طرح کی کمی رہ جانے لگی لیکن انگریزی میں لکھا جانے والا حال بھی خود ان کی نگرانی میں بہر حال اس سے بہتر ہو گا کہ ان کی زندگی کے سوانح کا کوئی ریکارڈ سرے سے نہ رہے۔“

یہ کتاب آزاد کی ابتدائی زندگی کی تفصیلات نہیں دیتی کیوں کہ جیسا کہ کبیر کہتے ہیں:

”وہ آزاد ذاتی معاملات کے بارے میں کچھ کہنے سے انکار پر ڈٹے رہے لیکن پبلک معاملات کے بارے میں سارے سوالات پر وہ بہت آزادی اور وضاحت کے ساتھ جواب دیتے رہے۔“

اس طرح دو سال کی محنت محنت کے بعد کبیر اس کتاب کو جو آزاد کی ۱۹۳۵ء سے ۱۹۴۷ء

تک کی عوامی زندگی سے بحث کرتی ہے اس شکل میں پیش کر سکے جسے آزاد نے آخری طور پر منظور کر لیا تھا۔ انڈیا ونس فریڈم میں آزاد کی نجی زندگی کے بارے میں کچھ بھی نہیں ملتا۔ مگر جیسا کہ کبیر

نیشنل کانگریس کے صدر تھے۔ کتاب کے پہلے چار باب جو آزاد کی نجی اور خانہ دانی زندگی سے بحث کرتے ہیں ایسی کہانیوں پر مشتمل ہیں جن پر ایسے لوگوں کو یقین آنا دشوار ہے جو اکابر پرستی کا شکار نہیں۔ اس نام کی دوسری کتاب بھی 'جو اے۔ بی۔ راجپوت (۱) اللہ بخش راجپوت' نے ۱۹۴۶ء میں لکھی ہے کم و بیش اسی قسم کی ہے۔

مولانا آزاد پر کئی کتابیں اردو میں بھی لکھی گئی ہیں جن کے مصنف دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ کسی نہ کسی وقت آزاد سے بہت قریب اور انھیں بہت عزیز رہے ہیں۔ لیکن ان میں سے کوئی بھی آزاد کی ابتدائی زندگی کی تصویر سوائے ایک مصنف عبدالرزاق ملیح آبادی کے، نہیں دیتا ہے۔

ملیح آبادی نے بقول خود مولانا کی وفات میں تقریباً تیس سال گزارے۔ انھوں نے مولانا پر دو کتابیں لکھی ہیں۔ پہلی کتاب آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی 'ملیح آبادی کے قول کے مطابق آزاد نے انھیں ۱۹۲۱ء میں اٹلا کرائی تھی جب کہ دونوں کو برطانوی حکومت نے کلکتہ میں نظر بند کر رکھا تھا۔ ملیح آبادی کے قول کے مطابق اس کتاب کا ہر لفظ خود مولانا کا ہے اور اس میں مدبرانہ تصرف بالکل نہیں ہوا ہے کیونکہ یہ کام دانشورانہ دیانت سے مطابقت نہیں رکھتا۔ یہ کتاب ۱۹۲۱ء میں اٹلا کرائی گئی اور چھپی مولانا آزاد کی وفات کے بعد ۱۹۵۸ء میں۔ وہ شخص جس نے اسے اٹلا کر لیا تھا اب ہمارے درمیان اس امر (اٹلا کرانے) کی تصدیق کرنے کے لیے موجود نہیں ہے۔ ہر اس بہرہ میں اس کتاب کا کسی قدر تفصیل سے جائزہ لیں گے کیونکہ صرف یہی ایک کتاب ہے جو آزاد کی ابتدائی زندگی کے بارے میں بہت سی معلومات فراہم کرتی ہے۔

ملیح آبادی کی دوسری کتاب 'ذکر آزاد' ہے۔ اس میں مولانا آزاد کی زندگی کے بارے میں ملیح آبادی کی ۱۹۲۰ء سے ۱۹۳۴ء تک کی یادداشتیں ہیں جس زمانے میں انھوں نے آزاد کے ساتھ کام کیا تھا۔ اس کتاب میں آزاد کی کچھ تحریریں اور خطوط بھی ہیں۔ پہلی کتاب کی طرح یہ کتاب بھی مولانا کے انتقال کے بعد شائع ہوئی۔

عبدالرزاق ملیح آبادی (۱۸۹۵ء-۱۹۵۹ء) دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ اور جامعہ الازہر قاہرہ کے فارغ نے مولانا آزاد کے ساتھ ۱۹۲۱ء میں ان کے نئے جریڈے پیغام کلکتہ کے نائب مدیر کی حیثیت سے کام کرنا شروع کیا۔ یہ رفاقت تقریباً بیس سال تک رہی۔ اس کی ۱۹۴۹ء میں

پھر ایک بار تجدید ہوئی جب مولانا آزاد نے ان سے حکومت ہند کی ملازمت اختیار کر کے سرکاری عوامی سرماہی جریسے ثقافتِ الہد کے مدیر کی حیثیت سے کام کرنے کے لیے کہا۔ یہ جریہ آزاد کی سخاوت پر عرب دنیا کو ہندوستان کے بارے میں معلومات دینا کرنے کے لیے جاری کیا گیا تھا۔ طبعِ آبادی نے اس ذمے داری کو قبول کر لیا مگر مولانا آزاد کی وفات کے بعد اس سے دستبردار ہو گئے۔ اس کے ایک سال بعد خود ان کا بھی انتقال ہو گیا۔

عبد الرزاق طبعِ آبادی کی ان دونوں کتابوں آزاد کی کہانی اور دفترِ آزاد کا جائزہ لینے سے پہلے ہیں ایک اہم انگریزی تصنیف کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے جو مولانا آزاد کے انتقال کے بعد مرتب ہو کر شائع ہوئی۔ ان کے ایک دوسرے رفیق کار ہایوں کبیر کی تھی۔ یہ کتاب انڈیا ونس فریڈم طبعِ آبادی کی آزاد کی کہانی کی طرح آزاد نے اردو میں اٹلکرائی تھی اور ہایوں کبیر کے ذریعے انگریزی میں منتقل اور مرتب ہوئی۔ ہایوں کبیر کہتے ہیں،

”اس کا مطلب و حقیقت یہ ہوگا کہ ہندوستان کے لوگ ان کی سوانح عمری ان کے اپنے الفاظ میں پڑھنے سے محروم رہیں گے۔ ہندوستانی ادب میں بالعموم اور اردو ادب میں بالخصوص اس طرح کی کمی رہ جائے گی لیکن انگریزی میں لکھا جانے والا حال بھی خود ان کی نگرانی میں بہر حال اس سے بہتر ہوگا کہ ان کی زندگی کے سوانح کا کوئی ریکارڈ سرے سے نہ رہے۔“

یہ کتاب آزاد کی ابتدائی زندگی کی تفصیلات نہیں دیتی کیوں کہ جیسا کہ کبیر کہتے ہیں:

”وہ (آزاد) ذاتی معاملات کے بارے میں کچھ کہنے سے انکار پر ڈٹے رہے لیکن پبلک معاملات کے بارے میں سارے سوالات پر وہ بہت آزادی اور وضاحت کے ساتھ جواب دیتے رہے۔“

اس طرح دو سال کی سخت محنت کے بعد کبیر اس کتاب کو جو آزاد کی ۱۹۳۵ء سے ۱۹۴۷ء تک کی عوامی زندگی سے بحث کرتی ہے، اس شکل میں پیش کر سکے جسے آزاد نے آخری طور پر منظور کر لیا تھا۔ انڈیا ونس فریڈم میں آزاد کی نجی زندگی کے بارے میں کچھ بھی نہیں ملتا۔ مگر جیسا کہ کبیر

کہتے ہیں :

”آخر میں انھوں (آزاد) نے ایک پہلی جلد لکھنے کی دہائی بھری تھی جو ان کی ابتدائی زندگی پر حاوی ہوتی اور اس کہانی کو ۱۹۲۷ء تک لے آئی۔ انھوں نے واقعتاً ایک خاکہ منظور بھی کر لیا تھا جو ان کی اپنی خواہش کے مطابق اس جلد میں اس کے پہلے باب کی حیثیت سے شامل ہے۔ ان کا ارادہ ایک تیسری جلد لکھنے کا بھی تھا جو ۱۹۴۸ء کے آگے کے واقعات سے بحث کرتا۔ یہ ہماری بد قسمتی ہے کہ یہ جلدیں اب کبھی نہیں لکھی جائیں گی۔“^{۱۵}

لیکن ہم اس حد تک محروم نہیں جیسا کہ عام طور پر خیال ہو سکتا ہے۔ اگر طبع آبادی کا یہ بیان ان لیا جائے کہ آزاد کی کہانی واقعی مولانا آزاد نے املا کرائی تھی تب یہ کتاب کبیر کی مرتب کردہ کتاب کی کمی کو پورا کرتی ہے کیوں کہ یہ اس دور پر حاوی ہے جس کے بارے میں مولانا نے انڈیا وٹس فریم کی پہلی جلد کے طور پر لکھنے کا ارادہ کیا تھا۔ کبیر اور طبع آبادی کی کتابوں میں نمایاں فرق یہ ہے: کبیر کی کتاب کو جیسا کہ ہمیں بتایا گیا ہے، مولانا نے آخری طور پر منظوری دے دی تھی اور مورخہ انکر کی کتاب کا وجود خود مولانا آزاد کے لیے بھی تقریباً چالیس سال تک راز ہی رہا۔ طبع آبادی کہتے ہیں کہ انھوں نے ہر ممکن تدبیر سے مولانا کو یہ یاد آنے نہ دیا کہ انھوں نے ۱۹۲۱ء میں کیا املا کرایا تھا۔ یہ اس لیے تھا کہ جیسا کہ طبع آبادی خود کہتے ہیں:

”اگر مولانا کو یاد آجاتا تو وہ سودے کو نظر ثانی کے لیے لے لیتے اور پھر وہ ہمیشہ کے لیے غائب ہو جاتا جیسے کہ ان کے بہت سے دوسرے سودے غائب ہو گئے۔“^{۱۶}

طبع آبادی کا یہ خون کہ اگر سودہ آزاد کو دے دیا گیا تو وہ ہاتھ سے جاتا رہے گا حقیقی تجربے پر مبنی تھا۔ طبع آبادی سے اس کتاب (آزاد کی کہانی) کا املا کراتے وقت انھوں نے کتاب کا ایک باب نظر ثانی کے لیے لے لیا تھا اور پھر کبھی واپس نہ کیا۔ اس باب کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ آزاد کے ایک ’معاشرے کے بارے میں تھا‘۔^{۱۷}

ظاہرات ہے کہ کوئی نہیں جانتا کہ آزاد کو کس سے عشق ہو گیا تھا لیکن ملیج آبادی کہتے ہیں کہ جب آزاد اپنی سوانح عمری انھیں اٹلا کر اسے تھے تو انھوں نے انھیں (آزاد کو) اپنی زندگی کے اس باب پر سے بھی پردہ اٹھانے پر آمادہ کر لیا تھا۔ شروع میں آزاد کو ہچکچاہٹ تھی مگر بالآخر وہ اس پر راضی ہو گئے اور ایک پورا باب اس معاملے سے متعلق اٹلا کر لیا۔ اگلے دن انھوں نے وہ باب نظر ثانی کے لیے لے لیا اور پھر کبھی واپس نہ کیا۔ محض اسی سبب سے ملیج آبادی کہتے ہیں کہ انھوں نے آزاد کی کہانی کو اُس وقت تک چھپائے رکھا جب تک کہ آزاد زندہ رہے۔

جہاں تک آزاد کے حسب نسب کا تعلق ہے، آزاد کی کہانی اس موضوع پر ساری دوسری کتابوں کی طرح آزاد کے تذکرہ کی پیروی کرتی نظر آتی ہے کہ مغل سلطنت کے ابتدائی دور کے ایک صوفی عالم شیخ جمال الدین جو بہلول دہلوی کے نام سے مشہور ہیں، آزاد کے اجداد میں سے تھے۔ بہلول کے بعد چند اور نام گنانے کے بعد ملیج آبادی ایک کسی مولانا منور الدین سے قاری کو متعارف کراتے ہیں اور انھیں آزاد کے پرانا بتاتے ہیں۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ وہ قاضی سراج الدین کے بیٹے تھے جو پنجاب کے قاضی القضاۃ تھے۔ منور الدین کہیں ۱۷۸۷ء کے لگ بھگ پیدا ہوئے۔ جب وہ سولہ سال کے ہوئے تو دہلی جا کر شاہ عبدالعزیز پسر شاہ ولی اللہؒ سے علم حاصل کرنا چاہتے تھے۔ ان کے والد قاضی سراج الدین نے انھیں تعلیم کی غرض سے اپنے وطن تھبہ قصور (جو اب پاکستان میں ہے) کو چھوڑ جانے کی اجازت نہ دی کیوں کہ وہ اپنے لڑکے کی گھر پر تعلیم کے لیے مشہور علماء کی خدمات بطور اساتذہ حاصل کر سکتے تھے۔ لیکن ایک دن لڑکا غائب ہو گیا، وہ دہلی روانہ ہو چکا تھا۔ بہت سی پریشانیوں سے گزر کر وہ ۱۸۰۳ء میں دہلی پہنچے مگر اپنے باپ کو اپنا پتہ نشان کچھ نہ دیا۔ ۱۸۰۹ء کے قریب انھوں نے اپنے والد کے انتقال کے بارے میں سنا۔ وہ گھر واپس ہوئے اور اپنے خاندان کو لے کر دہلی چلے آئے اور یہیں آباد ہو گئے۔

مولانا منور الدین نے اپنی تعلیم مکمل کرنے کے بعد اپنا ایک مدرسہ خود قائم کر لیا اور تدریس شروع کر دی۔ رفتہ رفتہ وہ اس قدر مشہور ہوئے کہ مغل سلطنت کے رکن المدرسین کے عہدے پر

فائز ہو گئے۔ اس سلسلے میں آزاد کہتے ہیں :

”وہ تعلیم دور کے آخری چند رکن المدرسین میں سے تھے۔ یہ منصب سب سے پہلے شاہجہاں کے دور میں وجود میں آیا تھا اور اس کا مقصد یہ تھا کہ سلطنت میں تعلیم و تعلم کی ترقی کے سلسلے کی سرگرمیوں کی نگرانی کی جائے۔ اس منصب کے فرائض میں تعلیمی اغراض کے لیے عطیات اور اوقاف کا نظم اور طلباء اور اساتذہ کو دیتے دینا شامل تھا۔ اور اس کا موازنہ موجودہ دور کے ڈائریکٹر تعلیمات کے عہدے سے کیا جاسکتا ہے۔ مغل سلطنت کا اس وقت زوال ہو چکا تھا مگر یہ بڑے بڑے عہدے برقرار رکھے گئے تھے۔“ ۱۹

آزاد نے خود کہیں بھی واضح طور پر بیان نہیں کیا کہ مولانا منور الدین کب کن المدرسین مقرر کیے گئے۔ بہر حال کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ملیح آبادی سے کہا تھا کہ وہ شاہ عالم ثانی کے دور حکومت کے خاتمے کے قریب تعینات کیے گئے تھے۔ یہ واضح طور پر غلط ہے کیونکہ شاہ عالم ثانی کی حکومت ۱۸۰۶ء میں ختم ہو گئی جب مولانا منور الدین ابھی طالب علم تھے۔

آزاد کے پرانا مولانا منور الدین کی تصویر کی جگہ جگہ تنصیب ان کو اٹھا کر اس دور کے نامور علماء کی سطح پر لے جانے کی ایک سوچی سمجھی کوشش معلوم ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر ملیح آبادی سے مولانا منور الدین کے ممتاز تلامذہ میں مندرجہ ذیل نام لکھے ہیں :

مولانا محبوب علی ندر سے قبل کی دہلی کے مشہور علماء میں سے ہیں۔ مولانا فضل امام خیر آبادی ، مولانا فضل رسول بدایونی اور گوبامو کے مولانا محمد علی صاحب کثافات الاصطلاحات الفنون۔ ۲۱ مگر درحقیقت ان علماء میں سے کوئی بھی کسی طرح مولانا منور الدین کے شاگرد نہیں ہو سکتے تھے۔ مولانا محبوب علی (۱۲۰۰ھ/۱۷۸۵ء۔ ۱۲۸۰ھ/۱۸۶۳ء) مولانا منور الدین (۱۷۸۵ء۔ ۱۸۵۷ء) سے دو سال بڑے تھے اور انھوں نے اپنی تعلیم شاہ عبدالعزیزؒ کے خاندان کے نامور علماء کی نگرانی میں مکمل کی تھی۔ ۲۲ اسی طرح مولانا فضل امام بھی ان کے شاگرد نہیں ہو سکتے تھے کیونکہ جس وقت کہ مولانا منور الدین دہلی میں ایک طالب علم کی حیثیت سے داخل ہوئے ، وہ مفتی ۱ اور بعد میں

ایسٹ انڈیا کمپنی کے مقرر کردہ دہلی کے صدر الصدور یعنی چیف جج تھے۔ مولانا فضل امام کا ۱۸۲۹ء میں پختہ عمر میں انتقال ہوا جب کہ اس وقت مولانا نور الدین کی عمر بمشکل بیالیس سال رہی ہوگی۔ تیسرے شاگرد مولانا فضل رسول با الہی (۱۸۸۹ء - ۱۸۷۲ء) کی تعلیم دہلی میں ہوئی ہی نہیں۔ وہ مدرسہ نزل علی الخٹو کے فارغ التحصیل تھے۔^{۲۳} اس فہرست کا آخری نام، یعنی صاحب کثات - کو مولانا نور الدین کے تلامذہ کی فہرست میں شامل نہیں کیا جاسکتا۔ (مصنف صاحب کثات...) کا نام محمد علاء ہے۔ ذکر محمد علی حبیب کہ ملیح آبادی نے لکھا ہے۔ یہ تھانہ بھون کے رہنے والے تھے جو دہلی کے ترقی پسند مفسر مہاجر کا ایک قصبہ ہے، لکھنؤ کے قریب کے قصبہ گرباٹو کے نہیں) ان کی چار جلدوں پر مشتمل دائرۃ المعارف کے انداز کی تصنیف کثات... ۱۱۵۸ھ / ۱۸۴۵ء میں بھی لکھی تھی۔ مولانا نور الدین کی پیدائش سے بیالیس سال پہلے) اور پہلی بار ۱۸۴۸ء میں کلکتہ سے شائع ہوئی۔^{۲۵}

مولانا آزاد کے والد مولانا خیر الدین (۱۸۳۱ء - ۱۸۰۸ء) سے متعلق سوانحی حالات جو مرفوضہ کے مطابق ہیں مولانا آزاد نے ہٹا دیے ہیں، فرق اور غلطیوں سے پاک نہیں ہیں۔ خیر الدین اپنے والد شیخ محمد اوی کی وفات کے وقت بہت کم عمر تھے۔ اس کے بعد انھیں ان کے نانا مولانا نور الدین نے پالا۔ ملیح آبادی کے بیان کے مطابق آزاد کے والد کی تعلیم وقت کے نامور ترین علماء کے ذریعے مکمل ہوئی۔ مثال کے طور پر مولانا فضل امام (فلسفے اور منطق میں) دہلی کے مولانا رشید الدین جو فن منطق پر ایک کتاب رشیدیہ کے مصنف ہیں اور مولانا (محمد) یعقوب (حدیث میں)۔^{۲۶}

یہ تینوں حضرات اپنے اپنے مضامین میں سند کا درجہ رکھتے تھے مگر یہ نامکن ہے کہ مولانا خیر الدین کو ان کی شاگردی کا شرف حاصل رہا ہو۔ مولانا فضل امام ۱۸۲۹ء میں مولانا خیر الدین کے پیدا ہونے سے دو سال پہلے وفات پا چکے تھے۔ مولانا رشید الدین ۱۸۴۳ء ہی میں انتقال کر چکے تھے جبہ مولانا خیر الدین دو سال کے بچے رہے ہوں گے (یہاں یہ ابھی قابل تذکرہ ہے کہ کتاب رشیدیہ ان عالم کی تصنیف نہیں ہے۔ اس کے مصنف ایک دوسرے عالم عبدالرشید جونپوری (متوفی: ۱۲۶۷ھ) تھے۔^{۲۷} مولانا محمد یعقوب ۱۸۴۰ء میں ہجرت کر کے مکہ چلے گئے تھے) اس وقت مولانا خیر الدین کی عمر دس سال بھی نہ ہوگی) اور وہاں ۱۸۶۷ء میں ان کا انتقال ہو گیا۔ مولانا خیر الدین بھی ۱۸۵۷ء میں مکہ ہجرت کر گئے۔ اس طرح صرف انہی موزر الذکر عالم سے مولانا خیر الدین نے مکہ کے قیام کے

دوران استفادہ کیا ہو، اس کا امکان ہو سکتا ہے۔

لگ بھگ عہد کے زمانے میں مولانا منور الدین نے ہندوستان سے ہجرت کر کے کرناٹک گیا۔ مولانا خیر الدین ان کے ساتھ گئے۔ دہلی سے کئی سالوں کے سفر کے حالات جو طبع آبادی نے بیان کیے ہیں وہ ہمایوں کبیر کے بیان کردہ انڈیا وٹس فریم کے بیانات سے بالکل مختلف ہیں۔ طبع آبادی کے بیان کے مطابق مولانا منور الدین ۱۸۴۹ء میں دہلی سے روانہ ہوئے اور بھوپال اور بمبئی جیسے مقامات پر ٹھہرتے ہوئے ۱۸۵۲ء میں مکہ پہنچ گئے۔ جہاں ۱۸۵۷ء میں ان کا انتقال ہو گیا۔^{۲۸} جب کہ انڈیا وٹس فریم کے مطابق آزاد نے کہا تھا:

”عہد کے دو سال پہلے مولانا منور الدین نے ہندوستان کے حالات سے دل برداشتہ ہو کر مکہ کی طرف ہجرت کرناٹک کیا۔ جب بھوپال پہنچے تو نواب سکندر جہاں بیگم نے انھیں وہاں روک لیا۔ ابھی وہ بھوپال ہی میں تھے کہ عہد شروع ہو گیا اور دو سال تک وہ وہاں سے روانہ نہ ہو سکے۔ وہ بمبئی پہنچے مگر مکہ نہ جاسکے اور موت نے ان کو وہیں آلیا۔“^{۲۹}

بہر حال اس کی کوئی زیادہ اہمیت نہیں ہے کہ مولانا نور الدین کاکب اور کہاں انتقال ہوا۔ بہر صورت یہ خاندان ہجرت کر کے مکہ گیا اور وہیں آباد ہو گیا۔ مولانا خیر الدین نے جیسا کہ اوپر بیان ہوا اپنی تعلیم وہیں مکمل کی اور وہیں وتری خاندان میں شادی کر لی۔ تھوڑے دنوں بعد وہ مملکت عثمانیہ کے شہری بن گئے کیونکہ وہ مکے میں اپنا مکان بنانا چاہتے تھے اور سلطنت عثمانیہ کا شہری نہ ہونے کی صورت میں اس کی اجازت نہیں ملتی تھی۔^{۳۰} اپنے قیام حجاز کے دوران وہ قسطنطنیہ گئے اور وہاں دو سال قیام کیا۔ سلطان ترکی نے انھیں فشن عطا کی (جو علماء کو دی جاتی تھی)۔ وہ جلد ہی قسطنطنیہ کے علماء کے حلقے میں معروف ہو گئے اور انھوں نے مذہبی مباحث میں حصہ لینا شروع کیا۔ انھوں نے ترکی کے شیخ الاسلام کے مشورے پر ایک کتاب بھی لکھی (جس کا نام آزاد کی کہانی..... میں نہیں دیا گیا ہے) یہ ثابت کرنے کے لیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین موحّد تھے۔ اس کتاب میں انھوں نے بڑی محنت سے یہ ثابت کیا تھا کہ ابوطالب، نبی اکرم صلیم کے چچا مسلمان تھے۔^{۳۱}

اپنے قیام قسطنطنیہ اور شام، مصر اور عراق کی زیارت کر کے مولانا خیر الدین مکے لوٹ آئے۔

مکہ واپسی کے بعد علماء مکہ نے ان سے ہندوستان کے (نام نہاد) علماء یوں کے بارے میں ایک کتاب لکھنے کو کہا۔ انھوں نے ایک ضخیم کتاب مرتب کی جو دس جلدوں میں شائع ہوئی تھی۔ کتاب کا پرانا نام معلوم نہ ہو سکا۔ یہ طبع آبادی نے ایک نامکمل نام دیا ہے: 'انجم... الرحیم الشیاطین' آزاد کی انڈیا دس فریڈم میں اس کتاب کا ایک حوالہ ہے، لیکن وہاں بھی کتاب کا نام نہیں دیا گیا ہے۔ حوالہ صرف اتنا بتاتا ہے: 'میرے والد اپنی عربی زبان کی ایک تصنیف کی بدولت جو دس جلدوں میں مصر میں شائع ہوئی، سارے عالم اسلام میں معروف ہو گئے' ۳۲

راقم السطور کو مولانا خیر الدین کے سلسلے میں کوئی حوالہ تاجم المولفین مرتبہ: کمار یا الف لم مرتبہ: زرکلی، یا تاجم المطبوعات العربیہ والمغربیہ مرتبہ: سرکسیا، میں سے کسی کتاب میں نہیں ملا، اگرچہ ان میں کوشش کی گئی ہے کہ عرب اور مغرب سارے ہی مصنفین کے بارے میں معلومات فراہم کی جائیں، جن کی تصنیفات اور تالیفات عربی زبان میں شائع ہوئیں۔ صرف ایک فہرست میں ایک کتاب کے بارے میں کچھ حوالہ ملتا ہے جو وہی کتاب معلوم ہوتی ہے جو مولانا خیر الدین کی تصنیف بتائی جاتی ہے اور پیغمبر اسلام محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اجداد کے مذہبی عقائد کے بارے میں ہے۔ ۳۳

ہم نے آزاد کے خاندانی پس منظر کی تحقیق میں بہت وقت صرف کر دیا، لیکن اس سلسلے میں سب سے اہم سوال یہ ہے کہ آزاد کے خاندان کے بارے میں ان لوگوں کے بیانات میں اس قدر اختلافات کیوں ہیں جن کا دعویٰ ہے کہ وہ ایک طویل عرصے تک آزاد کی میت سے بہرہ ور رہے۔ یہ سچ ہے کہ جو کچھ طبع آبادی نے آزاد کے خاندان کے بارے میں اپنی کتاب میں لکھا ہے آزاد کی زندگی میں شائع نہیں ہو سکا۔ لیکن محض اس سبب سے ہم اس کتاب سے صرف نظر نہیں کر سکتے۔ اس کے برعکس طبع آبادی کی کتاب آزاد کی کہانی... کافی اہم ہے کیوں کہ یہ آزاد کے خاندان کے بارے میں اس فیصلے کی بنی تصویر میں رنگ بھرنے کی ایک کوشش معلوم ہوتی ہے جس کی عکاسی آزاد نے خود اپنے تذکرہ میں کی ہے۔ وہ جسے انڈیا دس فریڈم میں انھوں نے اٹلا کر اکر بعد میں خود منظوری دی تھی۔ آزاد نے ہمایوں کبیر کو بتایا تھا کہ ان کے والد ساری اسلامی دنیا میں معروف تھے اور ان کے پروادا مولانا منور الدین ہندوستان کے ایسے ممتاز اور سربراہ آورہ عالم تھے کہ انھیں منل حکمران نے معافی کی اراضیات، اوقاف اور طلباء اور اساتذہ کو پنشن دینے کے انتظام پر مامور کیا تھا۔ اگر بات اس طرح ہوتی تو پھر یہ بات ناقابل تصوہ ہے

ہے کہ ان کے نام ان تذکروں میں نہ آتے جو ان کے ہم عصروں کے مرتب کردہ تھے اور مشہور علماء ہند کے نام محفوظ رکھنے کے لیے لکھے گئے تھے۔ مثال کے طور پر مولانا منور الدین کا نام تراجم الفضلاء مرتبہ مولانا فضل امام (متوفی ۱۸۲۹ء) کے ہاں ملتا ہے نہ وقائع عبدالقادر خانی مرتبہ مولوی عبدالقادر خاں (امپوریا ۱۸۸۰ء-۱۸۴۹ء) میں۔ نہ سید احمد خاں (۱۸۱۶ء-۱۸۹۸ء) کی کتاب آثار الصفا وید کے ایک باب 'تذکرہ اہل دہلی' میں۔ اسی طرح آزاد کے والد مولانا خیر الدین کا ذکر نہ تو تذکرہ علماء ہند مرتبہ: رحمان علی (۱۸۳۸ء-۱۹۰۶ء) جیسے ہندوستانی ذرائع تحقیق میں ملتا ہے نہ عربی کے حوالہ حسابی کاخذ میں۔^{۲۴}

ابوالکلام وہ انسان ہیں جنہوں نے کبھی پہلے ان لوگوں پر تنقید کی تھی جو عادتاً اپنے نسب کے معاملے میں لات زنی کرتے تھے۔ اپنی شہور کتاب 'تذکرہ' کے ابتدائی صفحات میں انہوں نے کہا تھا:

"تین مختلف سلسلے ہیں جو میرے خاندان میں جمع ہوئے ہیں؛ اور ان میں سے ہر سلسلہ، سلسلہ علم و ارشاد ہے؛ اگر خاندان کوئی فخر و شرف کی چیز ہے، تو یہ واقعات کچھ نہ کچھ ذوق ضرور رکھتے ہیں اور اگر چاہوں تو اس قسم کے الفاظ بول سکتا ہوں جو غرور و نسب و خاندان کے استخوان فروشنوں نے اختیار کر رکھے ہیں۔ لیکن میں نے شرط جملہ استعمال کیا۔ اس لیے کہ حقیقت اس کے خلاف ہے اور الحمد للہ اس تمام مدت عمر میں جو گزر چکی ہے، ایک لمحے کے لیے بھی طبیعت نے گوارا نہ کیا کہ نسب فروشی کی دکان آراستہ کر کے قلعہ عزت و شرف کی جستجو کی جائے۔"^{۲۵}

یہ ان کا دعویٰ ہے لیکن ہم چو کچھ اوپر دیکھ چکے ہیں وہ اس دعوے کی توثیق نہیں کرتا۔ نہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ آزاد ان سب باتوں سے بے خبر تھے جو ان کے ابتدائی سوانح نگار ان کے حنا ندان کے بارے میں لکھ رہے تھے۔ ان کتابوں کی اشاعت کے بعد آزاد پندرہ سال تک زندہ رہے۔ لیکن انہوں نے لوگوں کو ان سب باتوں پر یقین کرنے دیا جو ان کے سوانح نگار لکھ رہے تھے۔ یہ سچ ہے کہ ان کے ابتدائی سوانح نگار جیسے ہادیو دیسائی یا اے۔ بی۔ راجپوت میں سے کسی نے بھی ان کے بزرگوں کے بارے میں اتنی تفصیلات نہیں دی ہیں جتنی عبدالرزاق طلیح آبادی نے دیں، تاہم انہوں نے ان

کے حانہ ان کی بہت تعریف کی ہے۔

اس سلسلے میں آزاد کی ابتدائی تعلیم کے بارے میں ایک بہت سی دلچسپ بات ہے۔ بسا اوردہانی نے اپنی کتاب مولانا ابوالکلام آزاد میں لکھا ہے کہ ۱۹۰۵ء میں آزاد کے والد نے جامعہ الازہر میں تعلیم کی دین سے انھیں اپنے خرچ پر مصروف بھیجا تھا۔ اس وقت سے اس بیان کو آزاد کے باپ نے اپنے والدین کے ہر شخص نے دہرایا ہے۔ دوسری طرف اس بیان کی بعض دوسری لوگوں نے تردید کی اور یہ دعویٰ کیا کہ آزاد کبھی الازہر نہیں گئے۔ یہ اختلاف آزاد کی زندگی میں جاری رہا لیکن انھوں نے کبھی دہانی کے اس بیان کی رتوثیت کی تردید نہ کی۔ ان کی خاموشی کی بدولت یہ بات مان لی گئی کہ انھوں نے الازہر میں تعلیم حاصل کی ہے مگر آزاد اچھی طرح جانتے تھے کہ یہ غلط بیانی ہے۔ ان کی موت کے بعد شائع ہونے والی کتاب انڈیا ونس فریڈم میں یہ بات پہلی بار ظاہر ہوئی کہ دہانی کو آزاد کے اس بیان کے سلسلے میں کہ وہ ایک دفعہ الازہر گئے تھے غلط فہمی ہوئی تھی۔ اس وقت تک ان کے قریب ترین احباب اس خیال پر رہے تھے کہ آزاد نے الازہر میں تعلیم پائی ہے۔ یہ بات اس حد تک مشہور ہوئی تھی کہ ایک بار ایک سرکاری قرارداد میں جو ہندوستانی پارلیمنٹ میں آزاد کی وفات کے بعد ان کی یاد میں پاس ہوئی یہ غلطی دوبارائی گئی تھی۔ اگلے روز جب جواہر لال نہرو نے پارلیمنٹ کے سامنے تقریر کی تو انھوں نے اس غلطی کا اعتراف کیا اور کہا :

”ایک بات جس کا ذکر یہاں مناسب ہوگا مولانا آزاد کی زندگی اور تعلیم کے بارے میں ایک عجیب غلطی ہے جس کا میں خود بھی مجرم رہا ہوں۔ آج صبح بھی مولانا آزاد کے بارے میں ایک تجویز اخباروں میں تھی۔ وہ غلطی یہ ہے کہ یہ بیان کیا گیا ہے جیسا کہ میں نے کبھی کبھی کہا ہے۔ کہ وہ تعلیم کی غرض سے جامعہ الازہر گئے تھے۔ انھوں نے کبھی ایسا نہیں کیا۔ یہ ایک عام طور پر پھیلی ہوئی غلطی کے عرصہ دراز تک چلتے رہنے کا غیر معمولی واقعہ ہے اور جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں 'میرا اپنا بھی یہی خیال تھا۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو میں نے آج صبح اخباروں میں شائع ہونے والی تجویز کی تصحیح کر دی ہوتی۔ امر واقعہ یہ ہے کہ انھوں نے کبھی بھی جامعہ الازہر

۳۵۔ میں تسلیم حاصل نہیں کی۔

یہ بالکل واضح بات ہے کہ آزاد نے خاموشی اختیار کر کے لوگوں کے اس بات پر یقین کر لینے میں مدد کی کہ ان کی تعلیم جامدہ الاہر میں ہوئی تھی جس کے فارغ التحصیل علماء لکھ جاتے ہیں۔ مزدبڑاں وہ براہ راست یہ تاثر دینے کے لیے ذمے دار تھے کہ ان کا تعلق ایک ایسے خاندان سے تھا جس کے افراد اپنے وقت کے مشہور و معروف علماء تھے۔ آزاد نے ایسا کیوں کیا؟ یہ ایک اہم سوال ہے جس کا جواب دینا ہی ہوگا۔ مگر ہم اس سوال کو اس وقت تک التوا میں رکھیں گے جب تک کہ ہمیں آزاد کے بارے میں مزید معلومات حاصل نہ ہو جائیں۔

۴

یہ کہنا مشکل ہے کہ آزاد کا بچپن کب ختم ہوا اور وہ بلوغ کو کب پہنچے۔ درحقیقت ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اٹھارہ سال کی عمر میں اپنے دور کے کئی آزاد و برائے میں اپنے مضامین کے ذریعے ہندوستان کے مسلم دانشور طبقے سے متعارف ہو چکے تھے۔ وہ کبھی مدرے نہیں گئے نہ کسی کالج یا یونیورسٹی میں وقت گزارا۔ ان کی تہذیبی تعلیم گھر پر ہوئی تھی۔ ان کے اپنے الفاظ میں :

’میرے والد عظیم طریقوں کو پسند کرنے والے انسان تھے۔ انھیں مغربی طرز کی تعلیم پر بالکل اعتماد نہ تھا اور انھوں نے مجھے کبھی جدید تعلیم دلانے کا خیال بھی نہ کیا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ جدید تعلیم غارت گرا بان ثوابت ہوگی اور میری تعلیم کا انتظام قدیم روایتی طریقے پر کیا.... بلاشبہ کلکتہ کا مدرے موجود تھا لیکن میرے والد کی رائے اس کے بارے میں کچھ اچھی نہ تھی۔ ابتدا میں انھوں نے مجھے خود تعلیم دی۔ بعد میں انھوں نے مختلف اساتذہ مختلف مضامین پڑھانے کے لیے متعین کر دیے۔ ان کی خواہش تھی کہ میں ہر میدان علم کے اعلیٰ ترین اساتذہ سے تحصیل علم کروں۔‘ ۳۹

اس طرح آزاد نے اعلیٰ تعلیم کا روایتی نصاب جو عام طور پر بیس یا پچیس سال کی عمر میں تکمیل کو پہنچتا تھا، سولہ سال کی عمر میں مکمل کر لیا۔ اپنے والد کے علم کے بغیر آزاد نے سید احمد خاں کی تصانیف

کا مطالعہ بھی شروع کر دیا۔ سید احمد کے خیالات نے انھیں اس حد تک متاثر کیا کہ انھوں نے جوید سائنس فلسفے اور ادب کے تکمیل علم کے بغیر اپنی تعلیم کو نامکمل سمجھا۔ یہ بات ان کے والد کی نظر میں انتہائی قابل اعتراض تھی اس لیے انھوں نے انگریزی بھی ان کے علم کے بغیر ہی یکجہتی شروع کر دی۔ کسی شخص عمود دست جعفری نے انھیں انگریزی حروف تہجی سے آشنا کر دیا اور انھیں انگریزی زبان کے قواعد کی ایک ابتدائی کتاب دے دی۔ آزاد کہتے ہیں،

”جیسے ہی مجھے اس زبان کا تھوڑا سا علم ہو گیا میں نے انجیل پڑھنے شروع کر دی۔ میں نے انجیل کے عربی، فارسی اور اردو تراجم اپنے سامنے رکھے اور انھیں اصل کے ساتھ ساتھ پڑھتا گیا۔ اس سے مجھے متن کی تفہیم میں کافی مدد ملی۔ میں نے لغت کی مدد سے انگریزی انجیل بھی پڑھنے شروع کر دیے۔ اس طرح میں نے انگریزی کی کتا میں پڑھنے کے لیے کافی معلومات حاصل کر لیں اور خاص طور پر خود کو تاریخ اور فلسفے کے مطالعے کے لیے وقف کر دیا۔“

اس غیر نصیابی مطالعے اور خصوصاً سید احمد کی کتابوں کے مطالعے کے نتیجے میں آزاد ایک نئی بحران میں مبتلا ہو گئے۔ وہ ایک بہت ہی کٹر مذہبی روایات کے حامل خاندان میں پیدا ہوئے اور بڑے بڑے تھے جہاں روایتی زندگی کی ساری مروجہ رسوم بغیر چون دھڑکے تسلیم کی جاتی تھیں اور اہل خاندان کو دین داری اور شریعت کے طریقوں سے انحراف مطلق پسند نہ تھا۔^{۹۱}

ان کی بے چینی اُس وقت اور زیادہ ظاہر ہونے لگی جب انھوں نے مسلمانوں کے مختلف فرقوں کے اختلافات کے مظاہرے دیکھے۔ اس سے ان کے سامنے نتیجے کے طور پر یہ سوال ابھر کر سامنے آیا: اگر مذہب کسی عالمی صداقت کا مظہر ہے تو پھر مختلف مذاہب پر ایسا ن رکھنے والے لوگوں میں آپس میں اس قدر اختلافات اور تنازعات کیوں ہیں؟ کیوں ایسا ہے کہ ہر مذہب صحت اپنی صداقت اور حقانیت پر اصرار کرے اور دوسرے تمام مذاہب کو باطل سمجھ کر انھیں مردود قرار دے؟^{۹۲} اُن ساکھ سوالات نے آزاد کو بالآخر ایسے مقام پر پہنچا دیا جہاں انھوں نے گھر والوں کی عائد کردہ ساری حدود اور پابندیاں توڑ دیں۔ وہ کہتے ہیں: ”میں نے سائے رسی ملائی

خود کو آزاد کیا اور طے کر لیا کہ میں خود اپنی راہ متعین کروں گا۔ یہ اسی وقت کی بات ہے جب میں نے
 قطعی نام آزاد اختیار کیا یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ میں اب ورثے میں ملے ہوئے عقائد کا پابند نہیں رہا۔
 لیکن اس سب سے وہ لوگ بے خبر تھے جو انھیں روز دیکھتے، کیوں کہ یہ ایک اندرونی کش مکش تھی۔
 ان کے اپنے اعتقاد میں :

”میرا ظاہری روپ ایک ایسے مذہبی آدمی کا تھا جو مذہب کو عقل و علم
 کے ساتھ ساتھ چلانا چاہتا ہے۔ لیکن میرے اندر اعتقاد میں قطعی
 الحاد تھا اور عمل میں قطعی فتنہ! یہی منزل میری آخری مایوسی کی منزل
 تھی، اور اسی کے بعد اچانک امید کی روشنی میرے سامنے چلی۔ میں
 جس طرح اس بات کو نہیں بتلا سکتا، جس نے مجھے اندھیری میں ڈھکیلا۔
 اسی طرح میں اس بات کو کہ بھی کچھ نہیں کہہ سکتا، جس نے اچانک
 مجھے اُجالے میں پہنچا دیا، تاہم یہ حقیقت ہے کہ روشنی نمودار ہوئی، اور
 نو برس خاک چھاننے کے بعد میں نے اپنی منزل مقصود خود اپنے ہی
 پاس موجود پانی، تمام مشکوک دور جو گئے۔ تمام دھوکے مٹ گئے۔ جس
 یقین اور اطمینان کی تلاش تھی، وہ مجھے حاصل ہو گیا۔“

آزاد روحانی کش مکش میں بائیس سال کی عمر تک مبتلا رہے لیکن اس بحرانی دور میں بھی مشہور
 مسلمان اہل علم اور علماء ان کی تعریف کرتے رہے۔ آزاد اپنے ہم عصر مسلمان اہل علم اور علماء میں
 سب سے کم عمر تھے۔ ان کی عمر اور کلمات ذہنی کی عدم مطابقت ہمیشہ بحیر العقول حائل بنی رہی۔ مسز
 سروجنی ٹائیڈو، انگریزی زبان کی ایک مشہور شاعرہ اور کاتھولک میں آزاد کی ایک رفیق کار نے جب
 یہ بات کہی تھی تو وہ بہت صدمہ تھی۔ ’مولانا کی عمر کی بات نہ کیجیے وہ پیدا ہوئے ہیں تو ان کی عمر پچاس
 کی تھی۔‘

اس وقت جب کہ آزادی کے سلسلے میں ایک ذہنی بحران میں مبتلا تھے، ان کی سیاسی فکر
 بھی ایک ہلچل اور اضطراب کا شکار تھی۔ وہ اپنے ملک کو غیر ملکیوں سے آزاد دیکھنا چاہتے تھے۔ ان کا
 ’سیاسی قلب‘ کانگریس کی تحریک سے مطمئن نہ تھا جو برطانیہ سے نجات حاصل کرنے کی ایک سست

بقار تدبیر تھی۔ نہ وہ مسلم لیگ میں شریک ہو سکتے تھے جس کا مقصد غیر یقینی تھا۔ اس طرح آزاد حوالیک ایسے خاندان میں پیدا ہوئے تھے جہاں ہر روایت کو بے چوں و چرا قبول کیا جانا ضروری تھا سیاست میں اس قدر انقلابی ہو گئے کہ انھوں نے خود کو جنگال کے انقلابی (ہندو) قائدین میں سے ایک سے وابستہ کر لیا۔ رفتہ رفتہ آزاد انقلابیوں کی سرگرمیوں سے اس قدر متاثر ہو گئے کہ انھوں نے واقعی اس جماعت کی رکنیت اختیار کر لی۔ یہ ان کے لیے ایک مشکل کام تھا اس لیے کہ انقلابی بلا استثناء سب ہندو تھے اور بڑے سرگرم مسلم مخالفت بھی کیوں کہ مسلمان عموماً عملی سیاست سے بے اعتنائی برتتے تھے، انقلابی ہندو انھیں اپنی راہ کی رکاوٹ کا خیال کرتے تھے۔ آزاد کے لیے یہ ثابت کرنا بہت مشکل تھا کہ سارے مسلمان رحمت پسند نہیں ہوتے۔ بہر حال وہ انھیں یہ احساس دلانے میں کامیاب ہو گئے کہ:

”ہندوستان کے مسلمان بھی سیاسی جدوجہد میں شریک ہو جائیں گے اگر ہم ان کے درمیان کام کریں اور انھیں اپنا دوست بنالیں۔ میں نے یہ بات بھی ان کو سمجھائی کہ مسلمانوں کی سرگرم مخالفت یا بے اعتنائی بھی سیاسی آزادی کی راہ میں بہت دشواری پیدا کر دے گی۔ اس لیے ہمیں اس گروہ کی حمایت اور دوستی حاصل کرنی چاہیے۔“

یہ انہی دنوں کی بات ہے کہ آزاد کو ملک سے باہر جانے کا موقع ملا۔ انھوں نے عراق، مصر، شام اور ترکی کا دورہ کیا۔ وہ یورپ کا دورہ کرنا چاہتے تھے اور انگلینڈ کو بھی دیکھنے کے خواہش مند تھے مگر انھیں فرانس سے واپس آنا پڑا جہاں پہنچنے پر انھیں اپنے والد کی عزالت کی خبر ملی۔ بیرون ملک اپنے قیام کے دوران انھیں ترکی، ایران اور مصر کے بہت سے انقلابی نوجوانوں سے ملنے کا اتفاق ہوا۔ انھوں نے ان سے قریبی ربط پیدا کر لیا اور ہندوستان آنے کے بعد بھی اسے بذریعہ مراسلت برقرار رکھا۔ ان سے ملاقاتوں کے ذریعے آزاد کو اپنے سیاسی عقائد کی صحت کی توثیق ہوئی۔ اپنے دورے کے دوران وہ کہتے ہیں:

”مجھے ہمیشہ سے زیادہ اطمینان ہوا کہ ہندوستانی مسلمانوں کو ملک کی سیاسی آزادی میں تعاون کرنا چاہیے۔ ایسی تدابیر اختیار کرنی

چاہئیں جن سے اس کا اطمینان ہو کہ حکومت برطانیہ ان کا استحصال نہ کرے۔ مجھے ہندوستانی مسلمانوں میں ایک نئی تحریک پیدا کرنے کی ضرورت کا احساس پیدا ہوا اور میں نے تہیہ کر لیا کہ ہندوستان واپس ہو کر سیاسی کام زیادہ شغف اور سنجیدگی سے ہاتھ میں لوں گا۔ ۴۵

یہ خیال ذہن میں لے کر ابوالکلام اپنے سفر سے لوٹے اور تقریباً ۱۹۱۲ء کے وسط میں انھوں نے اپنا اردو ہفتہ وار اہلالِ کلکتہ سے جاری کیا۔ اہلالِ اردو داں مسلمانوں میں اس قدر پسند کیا گیا کہ آزاد بہت تھوڑے سے حصے میں ملک کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک معروف ہو گئے۔ آزاد اور اہلال کے بارے میں یہ کہنا دشوار ہے کہ کس نے کس کو بنایا، لیکن یہ واقعہ ہے کہ اہلال نے آزاد کی شہرت میں بہت اضافہ کیا۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ تخلیق نے اپنے خالق کی ایک نئی شبیہ تیار کر دی۔

اس طرح ابوالکلام آزاد نے تدبیر سے کام لے کر اپنے گرد تقدس اور نور کا ایک ہال قائم کر لیا جس نے ان کے گروہِ علماء میں شامل ہونے کی راہ ہموار کی اگرچہ وہ اس گروہ سے تسلسل نہ رکھتے تھے۔ انھیں یہ کام مجبوراً کرنا پڑتا درجہ مسلمانوں کو باعموم اور علماء کو باخصوص ان کی سیاسی نیند سے بیدار کرنے کی اپنی کوششوں میں اس قدر کامیاب کبھی نہ ہوتے لیکن کیوں کہ مذہب سیاسی تعمیر کا سنگ بنیاد تھا آزاد کو مذہب اور سیاست کو ایک سطح پر لانا پڑا۔ ۴۶

حواشی

- ۱۔ ڈبلیو بی۔ اسمتھ : مآثرن اسلام ان انڈیا (لاہور : ۱۹۶۳ء) ص ۲۷۷
- ۲۔ محمد علی جوہر : ہمدرد (۱۰ جون ۱۹۲۷ء) مضامین محمد علی میں شامل کیا گیا (دو جلدیں) مرتبہ : محمود زور (دہلی : ۱۹۳۸ء) جلد اول، صفحات ۲۹۲-۲۹۱
- ۳۔ مرزا فضل الدین احمد : مولانا ابوالکلام آزاد کے تذکرہ یعنی مولانا ابوالکلام آزاد اور ان کے خاندان کے بعض اکابر و شیوخ کے سوانح اور حالات ... (پیش لفظ میں) اشاعت اول ۱۹۱۹ء، طبع دوم (لاہور : تالیخ فاؤنڈیشن) ص ۱۳۔ مولانا محمود حسن کے ساتھ اس جیلے کو منسوب کرنا مولانا آزاد

کی سند پر ہے۔

- ۴۔ آزاد، تذکرہ ص ۲۹۷ (انگریزی ترجمہ) ایم عجیب: وہی تذکرہ ۱۰ اسے باؤگرافی ان سہل، مشہور مولانا ابوالکلام آزاد، اسے میگزین والیوم (ترجمہ) ہایوں کیر: لندن: ۱۹۵۹ء) صفحہ ۱۳۷-۱۳۶
- ۵۔ مولانا آزاد کے سلسلے میں سارے ذرائع معلومات اس پر متفق ہیں کہ ان کی والدہ ایک مشہور وب عالم شیخ محمد ظاہر دہری کے خاندان سے تعلق رکھتی تھیں۔ لیکن اس معاش میں اختلاف ہے کہ وہ ان کی بیٹی تھیں یا بھتیجی۔ آزاد نے خود دو مختلف بیانات دیے ہیں۔ ۱۹۱۵ء میں انھوں نے اپنے تذکرہ (صفحہ ۲۳) پر لکھا کہ ان کی والدہ شیخ محمد ظاہر دہری، ختی مدینہ کی بھتیجی تھیں۔ ۱۹۵۷ء میں جب انھوں نے اپنی سوانح عمری اپنے ایک رفیق کار ہایوں کیر کو "ملا کرانی" تو انھوں نے کہا "میرے والد.... نے شیخ محمد ظاہر دہری کی بیٹی سے شادی کر لی" موازنہ کیجیے، انڈیا ونس فرڈیم: این آڈیو گرافیکل نریٹو، بمبئی: ۱۹۵۷ء، ص ۱۱۔ اسی طرح کے اختلافات اور تضادات کتابوں میں پائے جاتے ہیں جو آزاد پر دوسرے لوگوں نے لکھی ہیں مثلاً کے طور پر انگریزی زبان میں ان کے پہلے سوانح نگار مہادیو دیاسی، مولانا ابوالکلام آزاد، اسے باؤگرافیکل میوزر (اگرچہ طبع دوم، ۱۹۴۶ء) ص ۱۰ پر لکھتے ہیں: "وہ شیخ دہری کی بیٹی تھیں۔" ایک دوسرے اردو زبان کے سوانح نگار عبدالرزاق طبع آبادی اپنی "آزاد کی کہانی خود ان کی زبانی" (دہلی: ۱۹۵۸ء) ص ۷۱ پر لکھتے ہیں کہ وہ شیخ دہری کی بھتیجی تھیں۔ بہر حال ایک بات جس پر وہ سب متفق ہیں یہ ہے کہ وہ شیخ دہری کے خاندان سے تعلق رکھتی تھیں۔

۶۔ استخارہ: حوالہ بالا، ص ۶۱۸

۷۔ سوانح عمری کے واقعات بیشتر آزاد کی انڈیا ونس فرڈیم باب اول سے لیے گئے ہیں۔

۸۔ ایم عجیب: وہی تذکرہ: اسے باؤگرافی ان سہل: ہایوں کیر کے مرتبہ مولانا ابوالکلام آزاد

میں ص ۱۳۵

۹۔ مہادیو دیاسی: مولانا ابوالکلام آزاد (اگرچہ، دوسری اشاعت، ۱۹۴۶ء) ص ۲

۱۰۔ راجپوت کی کتاب ان جیلوں سے شروع ہوتی ہے، قیصر لٹریچر اہمیت کا آدمی تھا اور پال مستقبل کا انسان، کیونکہ قیصر اپنے دور کی طاقت تھا اور پال ان پینیرانہ اوصاف کا مجسمہ جو مستقبل کے

کسی دوز کی خالق ہوتی ہیں لیکن مولانا آزاد میں خوش قسمتی سے قیصر اور پال دونوں نے اوصاف جمع تھے کیوں کہ ان کے اعمال اور کارنامے اگرچہ موجودہ دور کی علامت ہیں تاہم ان کو سمجھنے اور پہچاننے کے لیے ایک اور دور درکار ہوگا۔“ (۱-۷۱- بی۔ راجپوت، مولانا ابوالکلام آزاد (لاہور: ۱۹۴۶ء) تحارث ص ۹)

۱۱۔ مثال کے طور پر دیکھیے ’ابوسعید زہری: مولانا ابوالکلام آزاد (تنقید و تبصرے کی نگاہ میں)‘ (لاہور: ’میلنگ نندرا‘) نیز قاضی محمد عبدالغفار: آثار ابوالکلام آزاد، ایک نفسیاتی مطالعہ: (بی۔

طبع دوم، ۱۹۵۸ء)

۱۲۔ طبع آبادی: آزاد کی کہانی، ص ۲۲

۱۳۔ آزاد: انڈیا ونس فریڈم، ص ۷

۱۴۔ ایضاً

۱۵۔ ایضاً، ص ۸

۱۶۔ آزاد کی کہانی، ص ۲۲۔ مرزا فضل الدین احمد بھی آزاد کی اس عادت کی شکایت کرتے ہیں دیکھیے تذکرہ، ص ۱۷

۱۷۔ آزاد: تذکرہ، ص ۳۴ سے آگے ۱ انگریزی ترجمہ: مجیب حوالہ بالا، صفحات ۱۴۵-۱۴۲

اپنے راجی کے زمانہ نظر بندی میں جب آزاد اپنا تذکرہ لکھ رہے تھے، تو انھوں نے عشق، ہوس اور حقیقت کے موضوعات پر لکھے ہوئے اپنی نجی زندگی کے بارے میں بھی قاری کو ایک جھلک دکھائی تھی۔ ان کے اپنے الفاظ میں: ”آنکھیں کھلیں تو عہد شباب کی صبح ہو چکی تھی اور خواہشوں اور دلولوں کی شبنم سے خارستان ہستی کا ایک ایک کانٹا پھولوں کی طرح شاداب تھا۔ اپنی طرف دیکھا تو پہلو میں دل کی جگہ سیلاب کو پایا... بغلت و مدہوشی نے افسوں پھونکا، سرستی و سرگرمی نے جام بھرے، جنون شباب نے ہاتھ پکڑا اور دلولوں اور ہوسوں نے جو راہ دکھائی، دل کی خود فراموشیوں نے اسی کو منزل تصور سمجھا.... اصل میں منزلیں تین ہی ہیں۔ ہوس، عشق، حقیقت.... یہاں عشق سے مراد عشق محدود و ناقص یعنی مجاز ہے، ذکر علی الاطلاق، کیوں کہ اس اعتبار سے تو اول و آخر جو کچھ ہے، عشق ہی ہے۔ تمام کائنات

سسی میں بجز اس کے ہے اور کوئی بلاشبہ یہ بھی لغزش تھی لیکن بس لغزش تو کیا کہو؟
جو بھوک کے قہمون پر گرا دے جو قصہ و تو ساری باتوں سے اس تک پہنچتا ہے۔ اگر لغزش ہستی
ہی رہنا بن جائے تو پھر کیوں نہ ہمارا استغاثہ اس پر قربان ہوں! لاکھوں ہتھیاریاں
اس پر بچاؤ رہے

۱. طبع آبادی: حوالہ بالا ص ۲۱ ۱۹۔ انڈیا وئس فریڈم ص ۱
 ۲. طبع آبادی: حوالہ بالا ص ۴۵ ۲۱۔ ایضاً
 ۳. تپا احمد خاں: تذکرہ اہل دہلی ان کی تصنیف آثار الصنادید طبع اول ۱۸۴۰ء کا ایک
باب (نیا ایڈیشن مرتبہ قاضی احمد میاں اختر جونا گڑھی کراچی ۱۹۵۵ء) ص ۴۲
 ۴. مثال کے طور پر دیجیے: سید احمد خاں حوالہ بالا ص ۸۶-۸۵ نیز رحمان علی تذکرہ علماء ہند
فارسی میں طبع اول ۱۸۹۴ء اردو ترجمہ: نوریوب قادری کراچی ص ۳۰۹
 ۵. طبع آبادی کے دناغ میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ جو کچھ کہنا چاہتے تھے وہ یہ تھا کہ مولانا فضل حق
پسر مولانا فضل امام مولانا منور الدین کے شاگرد تھے۔ لیکن یہ بھی غلط معلوم ہوتا ہے۔ مولانا فضل حق
۱۷۹۷ء میں پیدا ہوئے اور تذکرہ کے لکھنے والوں کی سند کے مطابق انھوں نے اپنی تسلیم تیرہ سال کی
میں اپنے والد اور مولانا عبدالقادر پسر شاہ ولی اللہ کی رہنمائی میں ۱۸۱۰ء میں مکمل کر لی تھی۔
مثال کے لیے دیکھیے رحمان علی حوالہ بالا ص ۳۸۰
 ۶. رحمان علی حوالہ بالا ص ۳۸۰ ۲۵۔ ایضاً ص ۵۸۸
 ۷. طبع آبادی: آزاد کی کہانی ... ص ۶۷ ۲۷۔ رحمان علی حوالہ بالا ص ۲۹۷
 ۸. طبع آبادی حوالہ بالا ص ۶۳-۶۲ ۲۵۔ انڈیا وئس فریڈم ص ۱
 ۹. طبع آبادی: حوالہ بالا ص ۷۱ ۳۱۔ ایضاً ص ۲۰
۱۰. جس وقت طبع آبادی اپنی کتاب کا مسودہ طباعت کے لیے بھیج رہے تھے تو انھیں یہ جگہ خالی ملی۔ کیونکہ
اب مولانا آزاد حیات نہیں تھے اس لیے ان سے اس کا عنوان نہیں معلوم ہو سکتا تھا اس لیے اسے
یوں ہی رکھا گیا۔
۱۱. انڈیا وئس فریڈم ص ۱

۳۳۔ سبلیئمیری کیٹلاگ آف موبک پرنٹڈ بکس ان دی برٹش میوزیم (آکسفورڈ: ۱۹۲۶ء) ص ۲۷۲۔
 طبع آبادی کے بیان کے مطابق یہ کتاب ترکی کے شیخ الاسلام کے مشورے سے لکھی گئی تھی (گمان
 غالب ہے کہ ترکی کے باشندوں کے لیے جن کی زبان کبھی ہندوستانی نہیں رہی) لیکن مستزکرہ بالا
 کیٹلاگ کے مطابق اس کتاب میں عربی تصانیف سے اقتباسات جمع کیے گئے ہیں اور ہندوستانی
 میں ان کا ترجمہ اور تشریح بھی دی گئی ہے۔

محمد خیر الدین خاں (المعروف برنجوری) 'العقائد الخوریہ' اسلامی الہیات پر ایک رسالہ،
 جلد اول جس کا عنوان درج الدور الہیہ، جس میں عربی تصنیفات کے اقتباسات کا ایک سلسلہ ہے
 اور ہندوستانی زبان میں اس کا ترجمہ اور تشریح ہے، جس کا مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ پیغمبر
 محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پدری اور مادری اجداد آپ کے مسلمان تھے (مکتبہ: ۱۸۹۴ء)

۳۴۔ دیکھیے اوپر کے نوٹ۔

۳۵۔ آزاد، تذکرہ، ص ۲۴

۳۶۔ ڈیساں، مولانا ابوالکلام آزاد، ص ۱۳

۳۷۔ آزاد، انڈیا ونس فریم، ص ۶

۳۸۔ جواہر لال نہرو، دی پانگ آف 'اے گرینڈ مین مشمولہ مولانا ابوالکلام آزاد، (مترجم) ہمایوں کبیر، ص ۳

۳۹۔ انڈیا ونس فریم، ص ۲

۴۰۔ ایضاً، ص ۳

ہمایوں کبیر (بنگلہ اور انگریزی کے ایک مشہور لکھنے والے) جنہوں نے ۱۹۴۵ء میں شملہ
 کانفرنس کے دوران مولانا آزاد کے سکریٹری کی حیثیت سے ان کا ہاتھ بٹایا تھا (شملہ کانفرنس لارڈ
 دیول نے ہند برطانوی تعلقات کے مسئلے پر بحث و گفتگو کے لیے بلائی تھی) کہتے ہیں: "اگرچہ
 انھوں (آزاد) نے انگریزی میں اس قدر استعداد ہم پہنچائی تھی کہ (انگریزی میں) کسی بھی
 موضوع پر کتابیں پڑھ سکتے تھے، مگر انگریزی زبان کے معاملے میں انھوں نے کبھی اطمینان اور
 سہولت محسوس نہ کی۔ انھیں اس معاملے میں کوئی ادعا نہ تھا اور یہی وجہ ہے کہ انھوں نے لندن
 میں لارڈ ایٹلی کو صفائی سے بتا دیا تھا کہ اس وجہ سے وہ ان سے ترجمان کے ذریعے گفتگو کر رہے

تھے: کبیر: اسے پرسنل ٹیٹل منٹ، اپنی مرتبہ کتاب مولانا ابوالکلام آزاد، ص ۷۷

۴۱۔ انڈیا ونس فریڈم، ص ۳

۴۲۔ ایضاً

۴۳۔ ایضاً، ص ۴

طبع آبادی کے بقول، آزاد کی کہانی، ص ۲۳۹، ابوالکلام کو قلعہ آزاد کسی عہد زحید خان نامی شخص نے اس وقت تجویز کیا تھا جب دس گیارہ سال کی عمر میں انھوں نے پہلی نوبل بھی جیتی۔ طبع آبادی نے آزاد کے کچھ اشعار بھی اپنی کتاب کے صفحات ۲۴۶-۲۴۷ پر اپنے ہیں لیکن آزاد کو بھی شاعر کی حیثیت سے معروف نہ ہوں۔

۴۴۔ طبع آبادی: ذکر آزاد، کلکتہ: ۱۹۶۰ء، ص ۶۰ نیز آزاد کی کہانی، ص ۲۶

ان واقعات تک سال نہ ہونے کے باعث جو آزاد کو ایک بار پھر بے یقینی اور اضطراب سے یقین اور اطمینان کی طرف لانے کے لیے دئے دار تھے، قاری کو بڑی مایوسی ہوگی۔ ان واقعات کو اپنی سوانح عمری انڈیا ونس فریڈم کی جلد اول میں لانا چاہیے تھا لیکن وہ انھیں لکھنے سے پہلے ہی وفات پا گئے۔

۴۵۔ ہالیوڈ کبیر کا اقتباس، حوالہ بالا ص ۶۹

۴۶۔ انڈیا ونس فریڈم، ص ۵

۴۷۔ یہ ۱۹۰۸ء کی بات ہے، لونی میسینان کو آزاد سے پہلی بار ۸-۱۹۰۷ء میں بخاؤ میں طاریاد (ہے) دیکھے میسینان: مائی میٹنگس ود مولانا آزاد مشمول ابوالکلام آزاد، مرتبہ ہائیو کبیر، ص ۲

۴۸۔ انڈیا ونس فریڈم، ص ۷

۴۹۔ پہلا شمارہ ۱۳ جولائی ۱۹۱۲ء کو شائع ہوا، حفیظ ملک کی اپنی کتاب مسلم نیشنلزم ان انڈیا اینڈ پاکستان میں (ص ۲۶۹) پر یکم جون ۱۹۱۲ء کی درج تاریخ غلط ہے۔

مولانا آزاد، کچھ دستاویزی حقائق

آشاہ آنا اءءى ءاوشنى مىں

اآءراواىء

ہندوستان، باءفصوص اسلامىان ہندى ءارىخ مىں مولانا آزادى ءىءىء اىء پرءشءء اىء
ہوئے اور نا ءام ہىروءى ہىء۔ ان ءى سرءرمىوں پر نظر ءالى ءائے ءو اىء اىء ءصوىر اءھرقى ہىء
ءس نے اءنى زءءى ءا ہر لءء اءءامى مقاصء ءى ءصوىلانى ءے لىء ءروءا ءءا۔ لىءن ان ءے بارے مىں
ءام ءافءر ءا ءائزہ لىا ءائے ءو اىسا لءءء ہىء ءو مولانا اءنى زءءى ءے ءسى ءھى مقصء مىں ءامىب اءہىں
ہوئى ءے اىء ءءض مسءقوں ءى ءء سے ءہ ان مقاصء سے ءھى ءسءبر ءار ہوئى ءے ءھى ءى ءرىں ان ءے شعور
مىں پىرسء ءھىں۔ الءلال اور الءلاء ءے ءور نے مولانا ءى ءو ءصوىر مرءب ءى ہىء ءہ ءصوىر ان ءى زءءى
ءے آءرى ءور مىں مرءب ہونے ءالى ءصوىر سے ءىءر ءءء ہىء۔ اىء زمانہ ءءا ءو مولانا ہند۔ اسلامى
ءہءىء ءى ءىنىں یا ءقءء عروج ءى علامء ءے طوئر پر ءىءھ ءائے ءھ۔ ءھروہ زمانہ ءھى آءا ءب ان ءى ءءصىء
مسلمانوں ءے اءءامى زوال اور اىء ہارى ہوئى ءءصىء ءے انءرا ءى زوال ءا علامىہ بنى ءئى۔ ءاءء یہ ہىء
ءو مولانا نے سىاسء ءہءىء، ءہء اور معاشرہ ءسى ءھى ءائرس مىں اءءار سے ءالى ءصوئر ءو نہ ءو ءبول
ءىا اور نہ ہى اسے ءسى ءھى سءط پر ءر ءو ءء ءىءے ءى ءوشءش ءى۔

ہمارى ءءءءءء آزادى ءے ءاقء سالاروں مىں مولانا سب سے بڑے ءواب پرءء ءھى۔ انھوں نے
ءس ہندوستان ءا ءواب ءىءھا ءءا اس ءى ءئىءءءءء ءے ءلے مىں ءھو ءر ءئى۔ آزاد ہندوستان مىں مولانا

اپنے شخصی امتیازات کے باعث جو ہمیشہ رول اور کر سکتے تھے وہ بدل انھیں اور انہیں لڑنے دیا گیا۔ مولانا کی شخصیت کے سامنے سب سے بڑی رکاوٹ ان کے چاروں طرف پھیلی ہوئی اقدار سے روز بروز خالی ہوتی ہوئی سیاست تھی۔ مولانا نے آزاد ہندوستان کے دس بارہ برسوں میں زندگی کا جو اتر اقیانوس کیا اس کے بارے میں غلط فہمیوں کا سلسلہ ابھی جاری ہے۔ یہ بات آفریقا پر بشخص بھلا دیتا ہے کہ ہماری اجتماعی زندگی سے تعلق رکھنے والے ہر بڑے ادارے کی تشکیل میں کسی نہ کسی سطح پر مولانا کی بصیرت سرگرم دکھائی دیتی ہے۔ ساہتیہ اکیڈمی، قلم کلا اکیڈمی، سنگیت نامک اکیڈمی اور آئی سی آر کے قیام سے قطع نظر آزاد ہندوستان کے ابتدائی برسوں میں تعلیم و تحقیق کے جو بھی مراکز قائم ہوئے ان کے جواب تھے اور ان کے لائحہ عمل دونوں بر مولانا کے شعور کی مہر ثبت ہے۔ مولانا اس بسیط اور نہ نیم نظام اقدار کی روشنی میں ایسے تمام مراکز اور اداروں کو فروغ پذیر دیکھنا چاہتے تھے، ہمارے عہد کے سیاسی چہرے اس کے صردخال بڑی حد تک سنج کر دیے۔ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ مولانا نے عافیت کوئی کی خاطر اپنے حاحد کو قربان کر دیا اور اس راستے سے ہٹ گئے جو وہ اس ملک کی اجتماعی تہذیب اور تاریخ کی خاطر ہوا کرنا چاہتے تھے۔ یہ ایک پُرپیچ اور طویل موضوع ہے اور اس پر تفصیل سے گفتگو کی جانی چاہیے۔ لہذا سہر دست میں اپنے معروضات اس سلسلے کی صرف ایک کڑی تک محدود رکھنا چاہتا ہوں۔

مارچ ۱۹۵۰ء میں مشیل آرکائیوز آف انڈیا میں محفوظ مولانا کی کچھ اہم اور نادر تحریریں پر مشتمل ایک کتاب "آثار آزاد" کے نام سے شائع ہوئی۔ اس کتاب کے مرتب آرکائیوز کے ڈائریکٹر ڈاکٹر راجیش کمار پرتی تھے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ کتاب چھپتے ہی متنازع قرار دے دی گئی اور بعض معطلوں کے پیش نظر اس کی عام اشاعت پر پابندیاں عائد کر دی گئیں۔

اس کتاب میں مولانا کی دو سترہ (۲۱۷) تحریریں شامل ہیں۔ یہ تحریریں نوٹس، خطوط کی شکل میں ہیں۔ مولانا کی تحریریں جن لوگوں کی نظر سے گزری ہیں وہ ان خطوط اور نوٹس میں مولانا کا ایک الگ انداز دیکھیں گے۔ یہ تحریریں ان معاملات اور مسائل سے متعلق ہیں جو آزادی کے اوائل میں سامنے آئے۔ مولانا ان پر اپنی مخصوص بے باکی اور صاف گوئی سے رائے زنی ہیں۔ یہاں مولانا خوابوں کے بجائے ٹھوس حقائق سے نبرد آزما ہیں۔ اور ان کے انداز سے صاف ظاہر ہے کہ باوجود تقسیم کی ٹریجڈی کے انہوں نے احساسِ ناکامی اور مایوسی کو اپنی معاملہ فہمی اور بصیرت پر اثر انداز نہیں ہونے دیا جو اس بات کا ثبوت

ہے کہ انھوں نے نہ تو شکست قبول کی تھی اور نہ ملکی سیاست میں اپنی حیثیت میں کوئی کمی محسوس کی تھی۔ اگرچہ تھے محض وزیر تعلیم اور کابینہ کے ایک رکن لیکن ان کی نظر ملک کے انتظامی اور سیاسی پہلوؤں پر بھی تھی اور ان پر بلا کم و کاست اپنی رائے کا اظہار کرتے تھے اور ضرورت پڑنے پر سختی سے فہمائش و سرزنش سے بھی پہلو تہی نہیں کرتے تھے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے نہ تو گوشہ نشینی اختیار کی تھی اور نہ ہی اپنے مقاصد سے دست بردار ہوئے تھے

تقسیم ملک کے بعد مسلمانان ہند کو مختلف قسم کی مشغلات انفرادی اور اجتماعی سطح پر پیش آئیں۔ مولانا نے متعلقہ مرکزی اور ریاستی وزراء کی توجہ ان نا انصافیوں کی طرف دلائی اور اگر ہر وقت مناسب کارروائی میں تاخیر دیکھی تو فہمائش سے بھی گریز نہیں کیا۔ مثلاً اجیت پرساد جین جو وزیر بازار آباد کاری تھے، ان کی توجہ ان لوگوں کی جسامتوں بحال کرنے کی جانب دلائی جو غیر منصفانہ طور پر کسٹوڈین (Custodian) اپنی تحویل میں لے رہے تھے۔ ایک کیس میں لکھتے ہیں:

”اگر ایک شخص کے لڑکوں میں سے کچھ پاکستان چلے گئے ہیں اور کچھ انڈیا میں ہیں اور اس شخص کا انتقال ہو گیا ہے تو اس کی جائداد کا صرف وہ حصہ ایوکیجو جائداد قرار دیا جاسکتا ہے جو پاکستان جانے والوں کے حصے میں آنا چاہیے۔ نہ کہ تمام جائداد۔ مگر معلوم ہوتا ہے کہ اس کیس میں تمام جائداد پر کسٹوڈین نے قبضہ کر لیا ہے۔ مہربانی کر کے اس بارے میں تحقیقات کیجیے۔“

آئینہ آئینہ ۱۰ ص ۳۷

یہ کیس مولانا کے پاس کرنل زیدی نے بھیجا تھا۔ اسی طرح بہار کا ایک کیس ان کے علم میں آیا اور انھوں نے لکھا۔ اس میں ایک شخص محمد مجتبیٰ کے خاندان کے کچھ لوگ پاکستان چلے گئے تھے اور کچھ نہیں گئے۔ اس معاملے میں مولانا نے لکھا:

”جو پاکستان چلے گئے ہیں ان کا شیر کسٹوڈین نے لے کر جوٹنگ انڈیا میں رہے ان کا شیر انھیں ملنا چاہیے۔ دو تین برس سے یہ شخص خوش کر رہا ہے مگر کوئی قیہ نہیں نکلتا۔ اب اس نے پرائم منسٹر کو یہ

درخواست بھیجی ہے جس کی کاپی میں آپ کو بھیج رہا ہوں:

آتنا آزاد، ص ۹۰

اسی طرح کا ایک اور خط تابل فور ہے جس میں بمبئی کے کسٹوڈین کی شکایت کرتے ہیں۔

لکھتے ہیں:

”رہا بالی ویڈو آف غلام حسین ابراہیم پیمپس والا بمبئی، اس کے
لڑکے اور اس کی بہو کا کیس آپ کے علم میں آچکا ہے۔ آپ نے کہا تھا کہ
کسٹوڈین بمبئی کے فیصلے خلاف انھیں کسٹوڈین جنرل نے پاس نہیں دینی
چاہیے اگر وہ کسٹوڈین کے فیصلے کو انصاف کے خلاف سمجھتے ہیں چنانچہ اس
معاملہ کسٹوڈین جنرل نے پاس بھیج دیا ہے لیکن اس ضمن میں معلوم ہوا ہے
کہ کسٹوڈین بمبئی ان کی باؤد کو نیلام کرانا چاہتا ہے۔ انہوں نے جو درخواست
آپ کو بھیجی ہے اس میں اس کی کاپی آپ کو بھیجتا ہوں۔ میں آپ کو لکھ چکا ہوں
کہ کسٹوڈین بمبئی نے ان لوگوں کے کیس میں جو طریقہ اختیار کیا ہے وہ بے
مشتبہ معلوم ہوتا ہے۔“

آتنا آزاد، ص ۹۰

اسی خط کے ساتھ ہی ایک خط اس شخص کو بھیجا یا جس کی شکایت کا ازالہ مقصود تھا۔ اپنے سرکاری

کو نوٹ لکھا:

”اس شخص کو دیکھیے کہ آپ کی درخواست ری میبلیشن مسٹر کو بھیجی گئی ہے۔
آپ فوراً واپس جائیے اور شری اجیت پرشاد جین سے ملیے۔ مولانا نے
ان سے گفتگو کر لی ہے۔ پھر اس کے بعد یہ درخواست مسٹر اجیت پرشاد
جین کو اس نوٹ کے ساتھ بھیج دیجیے کہ اس درخواست کے بارے
میں آج مولانا نے آپ سے فون پر باتیں کی تھیں۔ درخواست جس آدمی
کی ہے وہ بھی آپ کے یہاں حاضر ہوگا۔“

آتنا آزاد، ص ۹۰

پنجاب میں شیخ احمد سرہندی کی درگاہ بھی تقسیم سے بُری طرح متاثر ہوئی۔ اس سے پہلے ریات پیار اس کی دیکھ بھال کرتی تھی اور مہاراجہ بیٹا کی جانب سے نذرانہ عطا تھا لیکن تقسیم کے بعد یہ پنجاب گورنمنٹ کی زیر نگرانی آگئی جس کی طرف سے درگاہ کے مصارف کے لیے محض سات ہزار روپے سالانہ گرانٹ مقرر کی گئی جو درگاہ کی ضروریات پوری کرنے کے لیے ناکافی تھی۔ درگاہ کے سبب وہ نشین کی کوششیں کارآمد نہیں ہو رہی تھیں تو غالباً انھوں نے مولانا سے رجوع کیا۔ اس پر مولانا نے ہوم منسٹر ڈاکٹر ہٹو کو درگاہ کی اہمیت سمجھاتے ہوئے ایک خط لکھا تاکہ وہ حکومت پنجاب سے مناسب رقم فراہم کرنے کی کارروائی کریں۔ درگاہ کے بارے میں لکھا:

”آپ کو معلوم ہے کہ سرہند میں شیخ احمد سرہندی کی درگاہ مسلمانوں کی ایک بہت بڑی تیرتھ کی جگہ ہے اور ہندوستان سے باہر افغانستان اور سنٹرل ایشیا کے مسلمان بھی اسے عزت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔“

آثارِ آباد، ص ۱۶۴

اسی طرح راجستھان کے وزیر اعلیٰ جے نارائن دیاس کو تاکیدی خط جامع مسجد بھرت پور کا ایک حصہ اور اس کی جائیداد مسجد کبھی کو واپس کرنے کے بارے میں لکھا۔ اسی خط میں الور کی مسجدوں کے معاملے پر بھی ان کی توجہ دلائی اور لکھا:

”یہ بات کہ ابھی تک مسجدوں کا قبضہ مسلمانوں کو نہیں مل سکا ہے بہت افسوسناک ہے اور اس سے انڈیا کے مخالفوں کو ہمیں بدنام کرنے کا موقع ملتا ہے۔“

آثارِ آباد، ص ۱۶۴

تقسیم کے فوراً بعد کے حالات میں اکثر مسلم رہنما احساسِ شکست، احساسِ کمتری اور بے بسی کا شکار ہو گئے۔ اگر مولانا کے ذہن میں بھی وہی احساسات کا درخشا ہوتا تو وہ اس انداز سے مسلم اداروں کے تحفظ میں پیش پیش نہ رہتے۔ ریاست حیدرآباد کے وزیر اعلیٰ کو ایک خط لکھ کر یاد دلاتے ہیں کہ مدوۃ العلماء لکھنؤ کے لیے ریاست کی طرف سے منظور شدہ گرانٹ بھیجنے کا انتظام کریں۔

حیدرآباد سے رسالہ اسلامک کلچر نکلتا تھا جس کی گرانٹ حیدرآباد گورنمنٹ نے کم کر دی تھی جس

سے رسالے کے بند ہونے کا اندیشہ تھا۔ اس پر مولانا نے چین منسٹر کو لکھا:

”اسلامک پبلیشرز کا سالانہ خربت صرف بارہ ہزار روپے تھا۔ بارہ ہزار روپے کو آپ کی گورنمنٹ نے کم کر کے دس ہزار کر دیا تھا لیکن اب مجھے معلوم ہوا ہے کہ نئے سال کے بجٹ میں اس کے لیے صرف تین ہزار روپے کی رقم رکھی گئی ہے جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ میگزین منکروا جائے۔ مجھے نہایت رنج کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ محض چند ہزار روپیوں کے لیے آپ لاکھوں روپے کی دولت ضائع کر رہے ہیں۔ بہر حال مجھے صرف حال سے اطلاع کرنی چاہیے۔“

آداب آئندہ ص ۱۰۷

صورت حال کی اطلاع تو صدارتی کی اصطلاح ہے ورنہ چین منسٹر کو گرانٹ بحال کرنے میں مامل کی بہت نہیں ہوسکتی تھی۔ اسی طرح شبلی اکیڈمی کو بھوپال سے ملنے والی گرانٹ کا معاملہ اسٹیٹ کی انٹی گریشن کے بعد سنٹرل گورنمنٹ کے پاس آگیا اور گرانٹ نہیں پہنچی۔ اس کے بارے میں مولانا نے درجہ داخلہ ڈاکٹر کاٹھ کو لکھا:

”شبلی اکیڈمی ملک کی ایک اہم اکیڈمی ہے اور نہایت قیمتی لٹریچر کی خدمت انجام دے رہی ہے۔ اگر بھوپال کی یہ گرانٹ بند ہوگئی تو اسے نقصان پہنچے گا۔ علاوہ ازیں یہ اس معاملے کے بھی حلان ہوگا جو بھوپال کے انٹی گریشن کے وقت ہم کر چکے ہیں۔“

آداب آئندہ ص ۷۷

معاملے میں یہ بات تسلیم کی گئی تھی کہ ”ملک کے علمی اور لٹریچر کاموں کے لیے اسٹیٹ جو گرانٹ دیتا رہتا ہے اسے بدستور جاری رکھا جائے گا۔“

میاؤس اور شکست خوردہ ذہن انفرادی نوعیت کی انصافی کا ازالہ کرنے کی کوشش سے گریزاں رہتا ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ مولانا ایسے معاملات میں بلاجھک رائے ہی نہیں دیتے بلکہ انصاف دلانے کی مثبت کوشش کرتے ہیں۔ ظاہر ہے اگر ایسی سفارشات یا کوشش کے ناکارہ ثابت ہونے کا احتمال بھی ہوتا تو مولانا کی خودداری ان کو ایسے سفارشی خطوط لکھنے سے باز رکھتی۔ مثلاً ریاست حیدرآباد کے

کچھ اہل کاروں کا معاملہ تھا جس پر انھوں نے وزیر اعلیٰ حیدر آباد کو لکھا :

"مائی ڈیر رام کرشنا راؤ۔ محمد عبدالحمید خاں سابق صدر المہام کو تو الی اور فوٹو فیصل نواز جنگ حیدر آباد میں مجھ سے ملے تھے اور اب پھر انھوں نے اپنے معاملہ پر توجہ دوائی ہے۔ یہ دونوں بھی بعض دوسرے مشنوں کے ساتھ پولیس ایکشن کے بعد نظر بند کیے گئے تھے لیکن بعد کو چھوڑ دیے گئے۔ ان کی رہائی پر پندرہ مہینے گزر چکے ہیں لیکن ابھی تک ان کے وظیفہ کا کوئی فیصلہ نہیں ہوا ہے اور وہ مالی مشکلوں میں مبتلا ہیں۔ ان کے ایک ساتھی شری راج موہن لال تھے۔ رہائی کے تین ماہ بعد ان کا وظیفہ مقرر ہو گیا لیکن ان دونوں صاحبوں کا معاملہ تاخیر میں ڈال دیا گیا ہے۔ حالانکہ یہ سب ایک ہی بوٹ میں سوار تھے۔ ذمہ داری سب کی یکساں تھی۔ مجھے اُمید ہے کہ مہربانی کر کے آپ ان دونوں کے معاملہ کا جلد تصفیہ کرادیں گے۔"

آٹا برآندا ، ص ۵

یہی طرح ایک شخص کرم اللہ کا کیس تھا۔ اس پر وہ رام کرشنا راؤ کو لکھتے ہیں :
"مجھے معلوم نہیں مسٹر کرم اللہ کا کیس آپ کے سامنے آیا ہے یا نہیں۔ میں ان کے کاغذات آپ کو بھیجتا ہوں۔ مجھے امید ہے کہ آپ ہمدردی کے ساتھ ان کے کیس پر غور کریں گے۔ سردست اور تو کچھ نہیں ہو سکتا لیکن کم از کم یہ تو کہا جاسکتا ہے کہ انھیں آئی۔ اے۔ ایس کی لسٹ ۲ سے نکال کر لسٹ ۱ میں داخل کر دیا جائے جو حالات میرے علم میں آئے ہیں ان کی بنا پر میں انھیں ہر طرح اس کا حق دار سمجھتا ہوں۔"

آٹا برآندا ، ص ۸۰

ایسا ہی ایک اور معاملہ لیٹینیٹ کرنل امیر الدین کا تھا۔ اس پر ایک نوٹ بھیج کر وزیر

اعلیٰ کو لکھا :

"مجھے اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ امیر الدین کے ساتھ سخت انصافی

ہوتی ہے اور ضروری ہے کہ اس نا انصافی کی طرف کی جائے۔

آثار آزاد، ص ۷۰

مولانا کی امداد صرف اہم اور بڑے آدمیوں تک محدود نہیں تھی۔ اس میں ایک خط ہے ریوے منسٹر
والا بہادر شاہ تری نے نام جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مولیٰ سے مولیٰ آدمی بھی ان کی طرف رجوع کرتے اور
فیضیاب ہوتے تھے لکھتے ہیں:

”عبدالرحمن نے آپ کو جو درخواست بھیجی ہے اس کی کاپی میں آپ کو بھیجا
ہوں۔ یہ ریوے میں خلاصی تھا۔ اس نے پاکستان کے لیے وپٹ کیا تھا
مگر اس شرط کے ساتھ کہ چھ بیٹے اندر آکر چاہے گا تو پھر انڈین رہیں
میں واپس آجائے گا۔ یہ وہاں سے واپس آگیا میں پانچ برس سے
بھوکا مر رہا ہے۔ اس کی درخواستوں کا کوئی نتیجہ نہیں نکلتا۔ کیا آپ اس کے
لیے کچھ نہیں کر سکتے؟ یہ کوئی ریوے افسر نہیں ہے محض انجن کاغذی
ہے کیا ایک غریب خلاصی کے لیے ریوے میں کوئی جگہ نہیں نکال سکتی؟“

آثار آزاد، ص ۷۷

اب آئیے ایک بنیادی معاملے کی طرف جو آج ہورہی کنورشن بحث کے بھی حسب حال ہے۔ ۲۱
معاملے میں اس وقت کے ہوم منسٹر ڈاکٹر لاجپت سنگھ کے ایک بیان پر کارڈینل گرینس نے تنقید کا اظہار کیا
تھا کہ انھوں نے اس بیان سے تاثر لیا تھا کہ حکومت مذہبی کنورشن کے خلاف ہے۔ اس پر مولانا
ابن ہادی مذہب کے جائز اور ناجائز طریقوں پر تفصیلی روشنی ڈالی اور کارڈینل گرینس کو لکھا کہ اگر کوئی
یا مذہب بنیاد پر ایسے لوگوں کو اجتماعی طور پر مذہب تبدیل کرنے پر آمادہ کیا جاتا ہے یا نابالغ بچوں
کو کورٹ لیا جاتا ہے تو اسے جائز طور پر تبدیلی مذہب نہیں کہا جاسکتا۔ جہاں تک کسی شخص کے فرد
جو اس کا سوال ہے۔ تو قابل اعتراض نہیں۔ اگر کوئی اپنی مرضی سے مذہب تبدیل کرنا چاہتا ہے اسے
حق حاصل ہے۔ مذہب نہ لکھا:

”انڈین نیشنل ڈیپنشن نے اس حق کا اعتراف کیا ہے اور ایک منٹ کے لیے

گورنمنٹ آف انڈیا کا یہ منشا نہیں ہے کہ اس حق میں انٹرفیر کرے:

آئینہ آواز، ص ۸۲

لیکن دوسری طرح کے معنی غیر مذہبی بنیادوں پر ماس کنورشن کے طریقے کو انھوں نے غیر مناسب قرار دیا۔
پالیسی کی اس تشریح کے ساتھ مولانا نے عیسائی مشنریوں کی خدمات کا کھلے دل سے اعتراف کیا اور لکھا:

”فادرن مشنریز نے گذشتہ ڈیڑھ سو برس کے اندر جو عظیم الشان ایجوکیشنل اور ہیوینٹیریج سروس انڈیا کی انجام دی ہے اس کا ہم سب کو پورا پورا اعتراف ہے۔ ایسٹ انڈیا کمپنی ایک عرصے تک اس کی غالت رہی تھی کہ ماڈرن ایجوکیشن کا ہندوستانیوں کے لیے انتظام کرے۔ یہ میرا پورا کی مشنری سوسائٹی تھی جس نے سب سے پہلے ماڈرن ایجوکیشن کا اسکول اور کالج کھولا اور ہندوستان کی انٹلیکچول لائف میں ایک نئے انقلاب کی بنیاد ڈالی۔ ہندوستان کی متعدد زبانیں اپنی ماڈرن لٹری لائف کے لیے انہی مشنری سوسائٹیوں کے زیر بار احسان ہیں جنہوں نے بائبل کا ترجمہ کرنے کے لیے ان زبانوں کی گرامر اور ڈکشنری تیار کی۔ پروگریس کے نئے نمونے پیدا کیے اور پھر ان کے اسکرپٹ کا ٹائپ ڈھال کر انھیں ڈیو پرنٹ اور پروگریس کی شاہ راہ پر لگادیا۔ انڈین لیڈرز ان واقعات سے بے خبر نہیں ہیں، انھوں نے ان خدمتوں کی قدر و قیمت کا ہمیشہ کھلے دل سے اعتراف کیا ہے۔ انڈین انڈپنڈنٹ کے بعد مشنری سوسائٹیوں نے ہم سے کہا تھا کہ اگر ہم آپ کی موجودگی انڈیا میں پسند نہیں کرتے تو وہ خدمات آئندہ جاری نہیں رکھیں گی لیکن ہم نے انھیں اطمینان دلایا کہ ہم ان کی خدمات کی قدر و قیمت کا اعتراف کرتے ہیں اور ہم چاہتے ہیں کہ وہ اپنا کام جاری رکھیں۔“

آئینہ آواز، ص ۸۳

ہوم منسٹر کے بیان کے بارے میں صفائی دیتے ہوئے انھوں نے لکھا کہ وہ بیان ایک مخصوص نکات

نے خلق تھا اور اس سے تشویش ناک نتائج اخذ کرنا مناسب نہیں۔ وہ دیکھتے ہیں:

۱۰۔ اصل سوال یہ ہے رعدان مشنریوں کے بارے میں اس وقت بہت گورنمنٹ آف انڈیا کی جو پالیسی رہی ہے کیا اس میں کوئی تبدیلی ہونی چاہیے؟ میں آپ کو یقین دلاؤں گا کہ اس طرح کی کوئی بات نہیں ہونی چاہیے اور جو اندیشے آپ کی طبیعت میں پیدا ہوئے ہیں وہ ایک قلم بے نقیب دہیں۔ آپ نے لکھا ہے کہ اگر ضرورت ہوئی تو آپ دئی آئیں گے اور پرائم منسٹر سے نہیں گئے۔ میں پرائم منسٹر کی جانب سے اور اپنی جانب سے آپ کو یقین دلاؤں گا کہ آپ جس کبھی ملنا چاہیں گے ہم نہایت خوشی کے ساتھ وقت نکالیں گے اور آپ کی ملاقات کی خوشی حاصل کریں گے۔

آفتاب آزاد، ص ۸۷

ان تمام دستاویزی حقائق کے آئینے میں آزاد ہندوستان میں مولانا آزاد کی جو تصویر ابھر کر آتی ہے وہ ان تمام مفروضات سے یکسر مختلف ہے جو مولانا کی شخصیت اور رول کے بارے میں اردو یقین کو پہنچا دیے گئے۔ ان دستاویزی حقائق سے پتہ چلتا ہے کہ مولانا ہندوستانی نہرو کی حیثیت سے کیا خود ہندوستانی حکومت میں بھی دوسرے درجے کی پوزیشن کو قبول کرنے کو کبھی تیار نہ ہوئے بلکہ انھوں نے اپنے آپ کو ہمیشہ ملک اور حکومت دونوں میں نمبر ایک ہی سمجھا۔ مولانا حکومت میں بھی 'اسیرِ آشیانہ' بن کر نہ رہا بلکہ ضمیر پر رشتہ دوریا کی حیثیت سے انھوں نے ہمیشہ اپنے رفقاء اور دیگر شہریوں کو ان کی غلطیوں پر نونکا اور ایک صبح و نصفانہ رویے پر چلنے کی ترغیب دی۔ ان اتنا ضرور ہے کہ ہم لوگ جو پُرسور اور کھوکھلے نعروں پر برہمنی سیاست کے عادی ہیں، وہ مولانا کی حکیمانہ خاموشی اور کمال دانائی سے جارت طرز عمل کو کبھی ہی نہیں سیکھ سکتے۔ یہی آزادی سے پہلے بھی ہوا اور بعد نصیبی سے یہی آزادی کے بعد بھی۔ اور یہی مولانا آزاد سے زیادہ ملک اور مسلمانوں کا المیہ رہا ہے۔

بیگم مولانا ابوالکلام آزاد

صادقہ ذکی

”تعمیر پسندی“ انسانی فطرت کا تقاضا ہے جو آزادی کی نفس میں بھلتا پھرتا ہے۔ شاہ اسی لیے اکثر خواتین نے انقلاب کی حمایت کی ہے۔ انقلابی ذہنوں کا ساتھ دینے کے دوران انھوں نے خاموش اشیاء کے کام لیا ہے یا پھر اجتماعی زندگی کے بیٹ فارم پر اگر ناساعد حالات کا رخ موڑ دینے میں بھی وہ کسی طرح پیچھے نہیں رہیں۔ ایسی شخصیات میں زلیخا بیگم کا نام بھی کسی کیسے بے سانسے آجاتا ہے۔

موجودہ زلیخا بیگم مولانا ابوالکلام آزاد کی رفیعہ شخصیات تھیں۔ مجموعی طور پر ان کی مختصر حیات کا اسلوب بھی وہی رہا جو اس وقت جنگ آزادی کے سہا پیوں کا تھا۔ آزادی کے مقصد کو گویا انھوں نے اپنی شغفیت میں بسا لیا تھا۔ اس دور میں انقلابی فوجانوں پر آزادی کا جنونی طاری تھا۔ لیکن مستقبل کے نام پر سب ہی ایک قسم کی غیر یقینی سے دوچار تھے۔ اس طوفانی دھارے میں خواتین کی ایک رو بھی اپنا کام کر رہی تھی۔ اردو نا آصف علی نے ٹھیک ہی کہا تھا:

”ہندوستان کی آزادی کے لیے ایک صبر آزما تحریک ان کے سامنے ہے
.... ہم نہیں جانتے کہ حصول آزادی کے لیے مصائب کی کیا نوعیت ہوگی۔
اب عورتوں کو آنے والی تحریک میں اپنا پُر دم وار منصب ادا کرنے کے
لیے تیار رہنا ہے۔“^{۱۹}

زلیخا بیگم کا ایک نشان امتیاز یہ ہے کہ وہ مولانا ابوالکلام آزاد جیسی جید علمی شخصیت اور سرگرم رہنما

کی آشنائے راز تھیں۔ اپنے گھر کی چار دیواری میں رہتے ہوئے بھی آزادی کی تحریک در انگریزوں سے استبداد کا شور رکھتی تھیں۔ اس کا اظہار ان کی زندگی کے بعض واقعات مولانا کے ایک خط اور خود ان کی اپنی تحریر سے ہوتا ہے۔ قہارِ خاطر میں مولانا اہم کلام آزاد نے اپنے ایک تفصیلی خط میں ان کے متعلق لکھا ہے: ”وہ دماغی حیثیت سے میرے انکار و عقائد میں شریک تھی اور عملی زندگی میں رفیق و مددگار۔“^۱ زینِ بانیگم تحریک کی خاموش تماشائی نہیں تھیں۔ جب مولانا گھر پر ہوتے تو وہ خاموشی سے ان کی دُسل بن جاتیں اور جیل میں ہوتے تو وہ مولانا کی بہت سی ذمے داریوں کو نمٹانے کی کوشش کرتیں۔ انھیں اس بات کا احساس رہا کہ وہ ان کی قائم مقام نہیں ہو سکتیں۔ اس خیال کے باوجود انھوں نے اپنے قلم کے وسیلے سے مولانا کے خیالات اس تحریک کے قارئین کو اکثر پہنچائے ہیں۔ انھوں نے ایک مرتبہ بنگال کی تقسیم سے متعلق مولانا کی مکتب علی کو گاندھی جی کے نام واضح کیا۔ تحریر اس طرح ہے:

”حکومت... اس وقت کسی قسم کی معاملات کے لیے تیار نہیں۔ ہمارا فرض ایہ ہے کہ اس وقت اپنے آپ کو پوری طرح تیار رکھیں۔ بنگال آئندہ بھی اس پیش قدمی کو باقی رکھے گا جو اس وقت اس نے قائم کی ہے... اگر کوئی موقع معاملات کا آتا بھی ہے تو برائے مہربانی ہماری رہائی کو کوئی اہمیت نہ دیجیے جو بد قسمتی سے اس کے ساتھ وابستہ ہو گئی ہے۔ قومی مفاد کو سامنے رکھتے ہوئے ہی صلح کی شرما واضح رکھیے جس کا ہماری رہائی سے قطعی کوئی تعلق نہ ہونا چاہیے۔“^۲

اس دور کے رہنماؤں میں حصولِ آزادی کے لیے خیالات کے اعتبار سے باریک اختلافات بھی کام کر رہے تھے۔ لیکن مولانا اور گاندھی جی کے درمیان خیالات کی مکمل ہم آہنگی تھی۔ اس لیے مولانا آزاد کے میل جانے پر زینِ بانیگم نے گاندھی جی سے رابطہ رکھنا ضروری سمجھا۔ اسی لیے انھوں نے ایک نامہ تحریر (برقیہ) میں واضح کیا:

”میں چار سال تک ان کی نظر بندی کے زمانے میں اپنی ابتدائی آزمائش پوری کر چکی ہوں اور میں کہہ سکتی ہوں کہ اس دوسری آزمائش میں بھی پوری اُمیدوں کی... میں آج سے بنگال پر اوشیل خلافت

کبیشی کے تمام کاموں کو اپنے بھائی کی اعانت سے انجام دوں گی۔^۵

تنہائی اور فکر مندی کا یہ عرصہ زینبا بیگم نے کلکتہ میں بانی گنج سرکار روڈ کے مکان ۷۱-۹ میں بسر کیا۔ مولانا آزاد کے ایک عزیز جناب فیروز بخت کے بیان کے مطابق ۳۲- برائٹ اسٹریٹ بھی ان کا اپنا مکان تھا۔ اس وقت زینبا بیگم کم عمر ہی تھیں۔ ایک روایت کے مطابق وہ اس مکان میں اپنے میکے کی جانب سے بعض عزیزوں کے ساتھ رہتی تھیں۔ جس اکوٹے بھائی کا زینبا صاحبہ نے ذکر کیا ہے، ان کا نام بدر الدین تھا۔ وہ ایک خوب رو و جوان تھے، شورش کاشمیری نے لکھا ہے کہ وہ غالباً اہلال میں پریس کے انچارج بھی تھے۔ کسی وجہ سے نو عمری ہی میں بیمار ہو گئے تھے۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے کئی برس شہر میں ان کا علاج کرایا۔ لیکن عمر نے دفا نہ کی۔

زینبا بیگم نے گاندھی جی کے نام اپنے برقعے میں جس آزمائش کا ذکر کیا ہے وہ ان کی شادی شدہ زندگی کے اوائل سے کچھ زیادہ دور کی بات نہیں ہے۔ اہلال اور ابلاغ اور دوسری سرگرمیوں کی وجہ سے حکومت نے مولانا آزاد کو کلکتہ سے جلا وطن کر دیا تھا۔ مولانا کی مصروفیات پر حکام کی گہری نظر تھی۔ جب وہ رانچی چلے آئے تو یہاں بھی نظر بند کر دیے گئے۔ جب پابندی اٹھائی گئی تو میرٹھ اور کلکتہ میں عدم تعاون تحریک کے جلسوں کی وجہ سے انھیں پھر گرفتار کر لیا گیا۔ اب انھیں علی پور سنٹرل جیل کے یورپین وارڈ میں دکھایا گیا تھا اور مولانا کے بیان کے مطابق انھیں ۱۹۴۳ء تک وہاں نہیں کیا گیا۔

زینبا بیگم اپنی کم عمری کے باوجود بڑی بردبار تھیں۔ تحریک کے بچ خیم کو اچھی طرح سمجھتی تھیں۔ وہ اس دور کی انوایوں کو بھی بے معنی نہیں جانتی تھیں۔ مولانا نے ان کے شور کی پختگی اور ذہانت کا ذکر کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

”یہ بات بھی کہی جاتی تھی کہ لڑائی کی غیر معمولی حالت نے حکومت کو غیر معمولی اختیارات دے دیے ہیں اور وہ ان سے ہر طرح کا کام لے سکتی ہے۔ اس طرح کے حالات پر مجھ سے زیادہ زینبا کی نظر رہا کرتی تھی اور اس نے وقت کی صورت حال کا پوری طرح اندازہ کر لیا تھا۔“^۶

ویسے بھی جفرانیا کی حالات کی بنا پر تاریخ میں بنگال کی سرزمین ذہنی بیداری اور انعتلابی شناخت رکھتی ہے۔ زینبا بیگم نے بھی گویا یہ درنہ پایا تھا۔ وہ خاموش طبع اور سادہ مزاج تھیں۔ علم سے

رفت اور شوہر سے غیر معمولی محبت تھی۔ اس سلسلے میں عبدالرزاق ملیح آبادی کے بیانات کو کئی جگہ نقل کیا گیا ہے۔ ان کے علاوہ حمیدہ سلطان کا ایک مضمون جو دراصل: 'یٹنا بیگم کا ایک قلمی خاکہ ہے' ان کی خانگی زندگی کے کئی پہلوؤں کو سامنے لاتا ہے۔ اس میں زینبا بیگم نے بے پردائی سے ساری پیٹنے اور لٹنے والے لیے بالوں کے کھلا ہونے کا ذکر آیا ہے۔ ہاتھوں کا چوڑیوں سے غالی ہونا بالوں کا پرگندہ ہونا، سازی کو بے پردائی سے لپیٹ لینا۔ یہ سب باتیں عیم الغرصی کی دلیل ہیں۔ خانگی حالات پر مشتمل یہ قلمی تصویر مولانا آزاد اور زینبا بیگم کی معرود زین زندگی سے پردہ اٹھاتی ہے۔ آرائش کا قلمی کس خاتون کے سلوک حاصر و رحمت سے قائم ہوتا ہے۔ جب یہ سقوط ہوں تو کیسی آرائش اور کہاں کی زیبائش۔ حمیدہ سلطان کی والدہ محترمہ نے جو سوالات بیگم صاحبہ ابوالکلام آزاد سے کیے وہ ان کے اپنے، روکو دیکھتے ہوئے صحیح ہیں۔ ہمیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ زینبا بیگم نے ایک بزرگ خاتون کی خواہشات کا کس طرح پاس کیا۔ ایک مرتبہ جب بیگم آزاد حمیدہ سلطان کی والدہ سے ملے گیئیں تو وہ دیکھتی ہیں کہ ایک نہایت حسین لڑکی خاتون، دھانی، رنگ کی عمدہ، سازی پہنے ہوئے ہے، ہاتھوں میں سونے کی چیریاں اور کالوں میں بندے ہیں اور کمر پر کالی بسن لہراتی ہوئی چوٹی دیکھ کر انھیں گلے سے لگالیتی ہیں۔ یہ حضار رکوں کا احترام اور اپنی شہر قی تہذیب کی پاسداری۔ اس خالے کا دوسرا پہلو بھی خانگی زندگی پر مشتمل ہے جس میں ہم اپنے فیصلے پر دسے پر رات کے دو بجے کے بعد مولانا کو تفسیر کا کام کرتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ قریب ہی زینبا بیگم ہلکا جھل رہی ہیں۔ ایک دن والدہ محترمہ بیگم حمیدہ سلطان نے مولانا کی بیگم صاحبہ کی شرح انھیں دیکھیں تو تھکن کی وجہ دریافت کی۔ ایسا اکثر ہوتا ہے کہ قریبی ملنے والے بے تکلف غیر وعافیت دریافت کر لیتے ہیں بہر حال جواب ملتا ہے: "آج کل مولانا دو بجے کے بعد تفسیر لکھ رہے ہیں۔" اس لیے یہ ان کو ہنکھا جھل رہی ہیں۔ استفسار کے مطابق یہ جواب کافی تھا۔ ہندوستانی خاتون کے لیے اپنے شوہر یا بچوں کا اس حد تک خیال رکھنا ایک قابل قدر عمل ہو سکتا ہے۔ لیکن رات کے گزرنے تک مولانا آزاد کے علمی کاموں کا ساتھ دینا ایک قدرے مختلف پہلو سامنے لاتا ہے۔ اس سے زینبا بیگم کے ذوق و ذہن کا اندازہ ہوتا ہے۔ مولانا نے اپنی شریک حیات کو خانگی معاملات ہی میں "رضیع نہیں پایا بلکہ عقائد و انکار میں بھی مددگار پایا ہے۔"

مولانا ابوالکلام نے بہت پہلے اپنے سیاسی اور علمی کاموں کی مختلف جہتوں، مسئلہ تقاضوں اور

وہ میں پیش آنے والے مراحل کے امکانات سے آشنا کر دیا تھا۔ لہذا اس سلسلے میں کسی بھی طمع صبر گریز یا پارنچ گراں نشیں کی تلخوں کو وہ ان کے چہرے پر دیکھنا گوارہ نہ فرماتے تھے۔ خاص طور سے اس وقت کہ جب وہ جیل جاتے ہوئے انھیں خدا حافظ کہہ رہے ہوں۔ اس نصیحت کو زلیخا بیگم نے گویا اپنی حیات کا ایک اسلوب بنالیا تھا۔ اپریل ۱۹۴۳ء میں بیگم کی رحلت پر قلم احمد نگر (جیل) سے جو خط مولانا نے فاب صدر بار جنگ کے نام تحریر کیا ہے اس میں ان کے تاثرات ان کے اور زلیخا بیگم کے باہمی تعلقات یا زندگی کو سمجھنے کا وسیلہ ہو سکتے ہیں۔ اس مفصل تحریر کے چند اقتباسات ذیل میں پیش ہیں :

”وہ میری طبیعت کی افتاد سے اچھی طرح واقف تھی۔ ۱۹۱۶ء میں جب پہلی مرتبہ گرفتاری پیش آئی تو وہ اپنا اضطراب خاطر نہیں روک سکی تھی اور میں عرصے تک اس سے ناخوش رہا تھا۔ اس واقعہ نے ہمیشہ کے لیے اس کی زندگی کا ڈھنگ بدل دیا۔“

”مجھے قید خانہ میں اس کے خطوط ملتے رہے۔ ان میں ساری باتیں ہوتی تھیں لیکن اپنی بیماری کا کوئی ذکر نہیں ہوتا تھا۔ چونکہ مجھے معلوم تھا کہ وہ اپنی بیماری کا حال لکھ کر مجھے پریشان خاطر کرنا پسند نہیں کرے گی۔“

”... لیکن ہم دونوں کی یہ خاموشی بھی گویائی سے خالی نہ تھی ہم دونوں خاموش رہ کر بھی ایک دوسرے کی باتیں سن رہے تھے۔ سہراگست کو جب میں بمبئی کے لیے روانہ ہونے لگا تو وہ حسب معمول دروازے تک خدا حافظ کہنے کے لیے آئی..... اس کی آنکھیں خشک تھیں مگر چہرہ اشکبار تھا۔ شاید وہ غموں کو رہی تھی یہ اس زندگی میں ہماری آخری ملاقات ہے۔“

حقیقت یہ ہے کہ زلیخا بیگم کی خواہش تھی کہ مولانا سکون خاطر کے ساتھ اپنے سنبیدہ مشاغل جاری رکھ سکیں۔ جیل جاتے ہوئے یا قید میں انھیں خانگی زندگی کی کم از کم کوئی فکر نہ ہو۔ جیل میں مجھے کئی خط ملا۔ میں وہ اپنی بیماری کا ذکر چھپ کر مولانا کو مزید پریشان نہ کرنا نہیں چاہتی تھیں۔ قید و بند کے دور میں مولانا کا وقت ذہنی اعتبار سے بڑا اگراں گزرتا تھا۔ اس سے ان کی صحت پر بھی بُرا اثر مرتب ہو رہا تھا۔ اس کا ذکر مولانا آزاد نے اپنی کتاب "ہماری آزادی میں کیا ہے" ان تمام اثرات سے زلیخا بیگم واقف تھیں۔ انھیں یہ بھی اخبارات سے معلوم ہوتا رہتا تھا کہ دوسرے پیدران کی صحت بھی ٹھیک نہیں چل رہی ہے جیسا کہ خود مولانا نے ہماری آزادی میں آصف علی کی خراب صحت کا ذکر کیا ہے۔

جب کبھی سیاسی حالات کا رخ موڑنے کے لیے اہم ترین ذمے داریاں انجام دینا ہوتی ہیں تو مولانا کٹھن میں خاموشی اختیار کر لیتے۔ زلیخا بیگم اس خاموشی کا فہم سمجھتی تھیں۔ مولانا آزاد لکھتے ہیں: "ہم دونوں کی یہ خاموشی بھی ترویجی سے جالی نہ تھی۔ ہم دونوں خاموشی رکھ کر بھی ایک دوسرے کی باتیں سن رہے تھے۔"

مختصراً یہ کہا جاسکتا ہے کہ زلیخا بیگم نے اپنے جذبات و احساسات پر باندھیاں مائد کر کے اپنی مختصہ حیات میں سپاہیانہ کردار ادا کیا۔ ان کی مختصاً رنگ و دو اور یہ "نیثار ہندوستان" کی سیاسی آزادی کے نام جاتا ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد کے والد مولانا خیر الدین کے فریادوں میں ایک شخص آفتاب الدین تھے۔ یہ زلیخا بیگم کے والد محترم تھے جو سرورے آفس کلکتہ میں ملازم تھے (ان کے بزرگ بھداد سے ہندوستان آئے تھے) ان کے ایک بیٹا اور پانچ بیٹیاں تھیں۔ سب سے چھوٹی زلیخا تھیں۔ وہ پیدا ہوئیں تو والد نے اپنے مرشد کی گود میں انھیں ڈال دیا۔ مولانا خیر الدین بچی کو دیکھ کر بہت خوش ہوئے اور زلیخا نام تجویز کیا۔

مولانا خیر الدین اس خاندان سے اس قدر خوش تھے کہ بعد میں انھوں نے اس خاندان کی دو بیٹیاں اپنے دو بیٹوں سے بیاہ لیں۔ ایک بہن کی شادی مولانا آزاد کے بڑے بھائی "ابو نصر" سے ہوئی اور سب سے چھوٹی یعنی زلیخا بیگم کی شادی مولانا ابوالکلام آزاد سے ہوئی۔

مولانا کی چھوٹی بہن آبرو بیگم کی اطلاع کے مطابق مولانا کی شادی بارہ تیرہ سال کی عمر میں نوسار زلیخا سے ہوئی۔ حمیدہ سلطان روایت کرتی ہیں کہ شادی کے وقت زلیخا بیگم کی عمر کل چھ سال اور مولانا کی بارہ سال تھی۔ بہر حال آبرو بیگم مولانا کی بڑی چھٹی بہن تھیں۔ مولانا نے ان کا قدرے تفصیل سے ذکر کیا ہے^۱۔

۸ اپریل ۱۹۴۳ء کو زلیخا بیگم اپنی ازدواجی زندگی کے تقریباً چھتیس سال پورے کر کے انتقال فرما گئیں۔ مولانا اس وقت احمد نگر جیل میں تھے۔ جنازے میں شریک نہ ہو سکے۔ تمام ملک میں اس سانحے پر اظہار غم کیا گیا۔ ۸ اپریل ۱۹۴۳ء کو صوبائی مسلم لیگ کا ایک تقریبی جلسہ منعقد ہوا۔ مولانا کی سوانحی کتابوں میں اس کا ذکر آیا ہے۔ ۱۱ اپریل کو مولانا نے اپنی رفیقہ حیات کی حلت پر اپنی حالت زار کی ترجمانی کی ہے۔ لہذا زلیخا بیگم کی تاریخ وفات میں کسی غلطی کے رام پانچنے کا امکان نہیں ہے۔ بعض جگہ یہ تاریخ غلط لکھی گئی ہے۔ ممکن ہے یہ کتابت کی غلطی ہو۔ مولانا کی ازدواجی زندگی چھتیس سال نہیں، چھتیس سال پر محیط ہے۔ مالک رام صاحب نے اس منقول غلطی کو درست کر دیا ہے۔

حواشی

Aruna Asif Ali

۱۔

Fragments from the past by Dhan,

The Heroine of 1942-P.35, Patriot Publishers, 1989

۲۔ غبارِ خاطر۔ مرتبہ: مالک رام، خط نمبر ۲۱، ص ۲۲۷

۳۔ ہندوستان کی جنگ آزادی میں مسلم خواتین کا حصہ۔ ڈاکٹر عابدہ سیّد الدین، ص ۱۶۶، بحوالہ

Collected works of Mahatama Gandhi :

Publication Division Govt. of India

۴۔ ہماری آزادی۔ مولانا ابوالکلام آزاد، مترجم: محمد مجیب، صفحات ۲۶، ۲۷

۵۔ ہندوستان کی جنگ آزادی میں مسلم خواتین کا حصہ۔ ص ۱۲۶، بحوالہ: مولانا آزاد، قولِ مفصل،

جمن بک ڈپو، ص ۱۳۶

- ۶ - خبر خاطر - مرتبه : هفتم ، خط نمبر ۲۱
- ۷ - ایو الکام آزاد ، پبلیکیشنز ڈویژن - نشری آت انعامیشن اینڈ براد کاسٹنگ گورنمنٹ آف انڈیا
صفحت ۲۰۱ ، ۲۰۲ ، ۲۰۳
- ۸ - خبر خاطر - مرتبه : هفتم ، خط نمبر ۲۱
- ۹ - ہاری آزادی - مترجم : محمد مجیب ، ص ۲۰۱
- ۱۰ - ایضاً
- ۱۱ - خبر خاطر - خط نمبر ۲۱
- ۱۲ - آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی - عبدالرزاق طبع آبادی - بار دوم - ۱۹۷۵ء
- ۱۳ - خبر خاطر - خط نمبر ۲۱

دورِ جدید کا داعی قرآن

اخلاقِ حسینِ تاسمی

مولانا ابوالکلام آزاد رحمۃ اللہ علیہ کی سیاسی شہرت مولانا کی زندگی پر اس قدر چھائی رہی کہ مولانا کو خدا تعالیٰ کی طرف سے جو قرآنی بصیرت عطا ہوئی تھی وہ لوگوں کی نظروں کے سامنے نہ آ سکی۔ اور اس دور کی سیاسی دُشمن مولانا کی دینی اور علمی عظمت کے لیے جوابِ اکبر بن گئی۔ حالانکہ اہللال و البلاغ کے صنمات پر مولانا آزاد نے دس سال (۱۹۰۶ء سے ۱۹۱۵ء تک) اپنے الہامی قلم سے قرآنی معارف کے جو موتی بکھرے وہ اسی سیاسی دور کا کارنامہ تھا جس دور میں وہ تحریکِ حریت کے سپہ سالار تھے۔

مولانا سید سلیمان ندوی نے مولانا آزاد کی تفسیر (ترجمان القرآن) کی خصوصیت کے بارے میں لکھا:

”میں نے قرآن کی جس قدر تفاسیر پڑھی ہیں ان میں ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم کی تفاسیر سے بہتر کوئی تفسیر نہیں۔
ترجمان القرآن کا مصنف قابلِ مبارک باد ہے کہ اس نے یورپی سامراج کے زمانے میں بڑی ہمت اور دلیری سے ابن تیمیہ اور ابن قیم کی اس صورت میں پیروی کی ہے جس طرح انھوں نے

مکمل ناتوں کی مزاحمت کے سلسلے میں کی تھی۔

(مولانا آزاد کی سوانح حیات، ص ۱۰۷)

سید صاحب کا اشارہ اس طرف ہے کہ جس طرح ابنِ نمیبہ اور ابنِ قیم نے تاریخی حکمرانوں کے خلاف مسلمانوں کے اندر قرآنِ کریم کی دعوت کے ذریعے بہادری، روت بھرتی اور ذہنی حمہ دلوڑنے کے لیے اجتہاد کی اسپرٹ پیدا کی، اسی طرح مولانا آزاد نے برطانوی مسادات کے خلاف مسلمانانِ ہند کے اندر قرآنِ حکیم کی براہِ راست دعوت کے ذریعے آزادی کی جدوجہد کا جذبہ پیدا کیا اور جدید مسائل کے لیے اجتہاد کی ضرورت کا احساس دلایا۔

مولانا آزاد نے زمزم یہ کام کیا جس کی طرف سب صاحب نے اشارہ کیا ہے بلکہ ایک عظیم کارنامہ یہ بھی انجام دیا کہ جدوجہد آزادی کے لیے جس قومی اتحاد کی ضرورت تھی اسے اخوتِ انسانی کے اسلامی پیغام کے ذریعے آگے بڑھایا۔

انگریزی اقتدار اور اس کے ہمنواؤں نے مذہب کے نام پر جو منافرت و افراتفری پھیلا رکھا تھا اسے ختم کرنے کے لیے مولانا آزاد نے ترجمان القرآن میں ان قرآنی حقائق کو نمایاں کیا جو انسانی احترام و آزادی کی تعلیمات پر مشتمل ہیں اور جنھیں بیرونی اقتدار پسند طبقے نے دبائے اور چھپانے کی کوشش کی تھی۔

مولانا آزاد ترجمان القرآن میں قرآنِ کریم کے ادبی اسلوب سے جو علمی لطائف و نکات اخذ کرتے ہیں یہ ذوق مولانا کو ہندوستان کے مشہور محقق مولانا حمید الدین فراہی کی چند درزہ صحبت سے حاصل ہوا۔

مولانا مددی لکھتے ہیں :

یہیں (مذہب میں) انھوں نے مولانا حمید الدین فراہی کے ساتھ کچھ دن بسر کیے جن کو قرآنِ پاک کے ساتھ عشقِ کامل تھا اور اسی عشق کا اثر صحبت کی تاثیر سے مولانا ابوالکلام میں بھی سراپت کر گیا۔
یہی رنگ تھا جو نکھر کر الہلال میں نظر آیا۔

(فقد ابوالکلام، ص ۹۱۷)

مولانا آزاد کے سیاسی مخالفین کی طرف سے مولانا کی تفسیر کی عظمت کو کم کرنے کے لیے طرح طرح کی بے بنیاد باتیں کہی گئیں — یہ الزام بھی لگایا گیا کہ مولانا نے سورۃ فتح کی تفسیر میں بعض اہم آیتوں کی تفسیر جھوٹی دی — اور اس مفروضے پر مولانا کو ہندوؤں کی خوشنودی حاصل کرنے کا طعنہ دیا گیا۔

اسی طرح وحدت دین کے اصولی مسئلے کو وحدتِ ادیان کی غلط تعبیر میں پیش کیا گیا اور مولانا پر اسلام کی صداقت کا مل کو چھپانے کا الزام لگایا گیا اور مولانا کو براہمت فی الدین کا طعنہ دیا گیا۔

ان بے بنیاد متعصبانہ الزامات کی اس وقت مکمل تردید ہوئی جب صاف ذہن اہل علم نے ترجمان القرآن کا بغور مطالعہ کیا — اس وقت یہ حقیقت سامنے آئی کہ مولانا آزاد کے سیاسی مخالفین نے مروج کی علمی عظمت کو کم کرنے کے لیے کیسے کیسے تھکنڈے اختیار کیے۔

ترجمان القرآن تفسیر و تاویل کے جس منفرد مقام و مرتبے پر قائم ہے اسے سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ قاری کے سامنے دوسری تفاسیر بھی موجود ہوں اور یہ تقابلی مطالعہ بتائے کہ مولانا نے متن قرآن کی ترجمانی اور تفسیری حواشی میں اپنے ادبِ جمیل کے پیرائے میں قرآن کریم کے گہرے لطائف و معارف کا کس نہکتہ سنجی کے ساتھ انکشاف کیا ہے۔

مولانا آزاد نے اپنی تفسیر ترجمان القرآن کی خصوصیات سے آگاہ ہونے کے لیے اہل علم سے اپیل کی تھی کہ وہ دوسری تفاسیر کو سامنے رکھ کر ترجمان القرآن سے موازنہ کریں اور پوری تہقِیقی سنجی کے ساتھ دیکھیں کہ ترجمان القرآن کیا کہہ رہا ہے اور اب تک علمائے تفسیر نے کیا لکھا ہے۔

اس کے بعد بڑی ناامیدی کے انداز میں لکھتے ہیں :

لیکن ظاہر ہے کہ ایسے اہل نظر کہاں سے آئیں؟ — اگر کوئی ہو بھی

تو اتنی زحمت کیوں برداشت کرنے لگا؟

ترجمان القرآن، جلد دوم، ص ۴

اس ناچیز نے مولانا کی اُمید آرزو کے مطابق اہل علم میں پہلی بار تقابلی مطالعے کے طور پر ترجمان القرآن پر غور کیا اور ترجمان القرآن کی علمی تاریخی اور ادبی انفرادیت پر قرآنی بعیرت کے نام

سے ایک کتاب لکھی۔

مرحوم پرغنیہ ضیاء الحسن فاروقی کو مولانا آزاد سے جو دعویٰ تعلق تھا وہ اہل علم سے پوشیدہ نہیں۔ مرحوم نے اس ناچیز کی کاوش کی تحقیق کرتے ہوئے یہ فرمایا تھا کہ ترجمان القرآن پر اس قسم کا تحقیقی کام مزید جاری رہے تو اچھا ہے۔ مگر اس راہ میں وسائل کی کمی آڑے آگئی۔

مولانا ندوی نے ترجمان القرآن کی علمی عظمت کے تعلق سے علامہ ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد علامہ ابن تیم کا حوالہ دیا ہے لیکن اہل علم جانتے ہیں کہ امام ابن تیمیہ ایک خاص مسلک کے عالم تھے اور ان کے دینی افکار پر توجہ کا غلبہ تھا۔

مولانا آزاد کے افکار میں غلبہ توحید کے ساتھ تصون واحسان کا رنگ بھی موجود ہے اور قرآن کریم کے روحانی لطافت کی تشریح میں ترجمان القرآن کا رنگ امام العارضین شیخ ابن عربی کے رنگ سے مل جاتا ہے اور مولانا کے قلم پر محبت و روحانیت کی طبی کیفیات اور الہانہ احوالات طاری ہو جاتی ہیں۔

مولانا مرحوم عقیدت و محبت کی بے روح رسموں پر سخت تنقید کرتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ مولانا کی تحریریں خشک مزاجی اور روکھے پھینکے رنگ سے محفوظ ہیں اور مولانا کا قلم سلیم لذت روحانی اور کیفیت باطنی کی سرشاری سے محروم نظر نہیں آتا۔ یہ جامعیت اور اعتدال مولانا کی وہ خصوصیت ہے جو موجودہ صدی کے علماء میں مولانا کو منفرد مقام پر رکھ کر دیتی ہے اور اسی ذہنی اور باطنی خصوصیت نے مولانا کے اندر سیاسی دور اندیشی کا جوہر پیدا کیا۔

ترجمان القرآن کی علمی اور ادبی خصوصیات کے تمام پہلوؤں کا اس مختصر تحریر میں اب احاطہ کرنا ممکن نہیں البتہ بعض پہلوؤں پر اختصار کے ساتھ کچھ عرض کیا جا رہا ہے۔ ترجمان القرآن کی پہلی جلد سورہ فاتحہ کی معرکتہ الآراء تفسیر ہے۔ اس حصے میں مولانا نے علوم توحید کا بے مثال ذخیرہ ترتیب دیا ہے۔

اس حصے کو دیکھ کر بعض کوتاہ فہم یہ اعتراض کرتے ہیں کہ مولانا کے دل میں نبوت محمدیؐ کی عظمت کے لیے وہ جگہ نہیں ہے جو ہونی چاہیے حالانکہ مولانا اپنی ہر تحریر میں اس کا لحاظ کرتے ہیں

جو جس موضوع پر گفتگو کی جائے اس میں دوسرے موضوع کی بات نہ چھیڑی جائے جیسا کہ دوسرے علماء کی واعظانہ تحریروں کا رنگ ہے لیکن ترجمان القرآن میں جہاں جہاں نبوت نبویؐ کی بحث ہے اس بحث میں مولانا نے نبوت محمدیؐ کی ضرورت و اہمیت پر پورے عقلی استدلال اور دلہانہ عقیدت کے ساتھ کلام کیا ہے :

سہل ہے میر کا سمجھنا کیا

ہر سخن اس کا اک مقام سے ہے

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی واجب الاطاعت آخری نبوت، جدید کا نذر، حیات النبیؐ اور مقام محمدیؐ کی عالمگیر عظمت پر مولانا آزاد کا کلام عقل و عقیدے کی طمانیت کے لیے بھرپور اثر رکھتا ہے۔ خاص طور پر مقام محمدیؐ کی تشریح میں مولانا نے جو کچھ لکھا ہے، اکبر الابدائی کے اس شعر کو اس کا خلاصہ کہا جاسکتا ہے :

انہی کے رنگ سے رنگ بگلی ہستی کی زینت ہے

انہی کی بو سے عطر آگئیں بنی آدم کی زینت ہے

عصر حاضر کے علماء و تفسیر میں مولانا ابو الاعلیٰ مودودی نے مولانا آزاد کی اس تحقیق کو تسلیم کر کے اپنی تفسیر (تفہیم القرآن) میں مولانا کے دلہانہ اور حقیقہ کلام کا خلاصہ نقل کیا ہے۔

کیا اچھا ہوتا کہ مودودی صاحب جیسا صاحب علم انسان مولانا آزاد کے ساتھ سیاسی اختلاف رائے رکھنے کے باوجود ان کا حوالہ دے کر حقیقی و وسیع النظری کی مثال قائم کرتا۔

تمام متقدمین و متاخرین علماء (اہل توحید ہوں یا اہل محبت ہوں) مقام محمدیؐ کا عقلی آخرت کے مقام شفاعت کبریٰ سے قائم کرتے ہیں کیوں کہ ایک صحیح روایت میں رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے مقام محمدیؐ کی تفسیر شفاعت کبریٰ سے کی ہے لیکن مولانا آزاد نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اہل خاص مرتبہ تلاش و تعریف کو عام رکھا ہے یعنی یہ تحمین و تعریف کا مقام اعلیٰ حضور کو دنیا میں بھی عطا کیا گیا اور آخرت میں بھی عطا کیا جائے گا۔

مولانا علیہ الرحمہ نے حدیث شفاءؐ کا انکار نہیں کیا بلکہ آخرت کی عمودیت کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آخری منزل قرار دیا۔

مولانا آزاد کا مسلک احادیث کے بارے میں بہت محنت مانتا تھا۔ سرسید احمد اور مولانا فراہی کی طرح مولانا آزاد انکار حدیث کی طرت مائل نہیں تھے۔

سجرات قرآنی کی تائیل میں بھی مولانا نے بڑی احتیاط سے کام لیا ہے جب کہ سرسید مرحوم اور مولانا فراہی اور ان کے شاگرد مولانا امین احسن اصلاحی (تدبر قرآن) نے لاضرہ و عقل تاویلات کر کے علماء سلف کی راہ سے گریز کیا ہے۔

مولانا آزاد عقل و فکر کے امام تھے مگر مولانا نے سلف صالحین کے مسلک (عمل بالحدیث) کا پورا پورا احترام قائم رکھا ہے۔ اور جہاں جہاں اہل عقل (مشکلیں) اور اہل حدیث (محمدین کرام) کے درمیان مقابلے کی نوبت آئی ہے مولانا نے محمدین کرام کی راہ کو ایمان سے زیادہ قریب کہا ہے۔

چنانچہ فقہی مسائل میں مولانا تقلید ائمہ کی پابندی کے قائل نہیں تھے بلکہ محمدین کے مسلک کو ترجیح دیتے تھے۔

آیات جہاد کی تفسیر

مولانا آزاد نے جنگ و جہاد کے قرآنی مقامات کی تشریح میں اسلام کی دعوت امن کا جس موثر پیرائے میں تعارف کرایا ہے وہ جذباتی جلتے کی نظر میں بہت کمشکتا ہے، لیکن وہ اسلام کی بنیادی قیلمات سے تعلق رکھنے والی ایک ایسی حقیقت ہے جسے اہل جذبات نے وقتی تحریکات سے بالاتر ہو کر سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔

مولانا سورہ توبہ آیات (۹۱-۹۲) کی تفسیر میں لکھتے ہیں،
 ”آیت ۹۱-۹۲ نے کیسے قطعی لفظوں میں قرآن کی دعوت امن کا اعلان کر دیا ہے؟۔ یہ آیت اُس وقت نازل ہوئی جب جنگ بد کے فیصلے نے مسلمانوں کی محنت مندی آشکارا کر دی تھی اور تمام جزیرہ عرب ان کی طاقت سے متاثر ہونے لگا تھا۔ تاہم حکم ہوا کہ جب کبھی دشمن صلح و امن کی طرف ٹھکیں، چاہیے کہ تم بھی بلا تامل جھک جاؤ، اگر ان

کی نیت میں فتور ہوگا تو ہوا کرے، اس کی وجہ سے صلح و امن کے
قیام میں ایک لمحے کے لیے بھی دیر نہیں کرنی چاہیے۔“

(جلد دوم ۶۸)

ترجمان القرآن جلد دوم کے صفحہ ۴۶ پر لکھتے ہیں:

”جہاں تک ایک انسان کا دوسرے انسان کے ساتھ معاملہ کرنے
کا تعلق ہے قرآن کہتا ہے کہ اصل اس باب میں محبت و شفقت، ہمدردی
و سلوک، تعاون و سازگاری ہے۔ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی
دعاؤں میں سب سے زیادہ اقراء اس حقیقت کا ہوتا تھا۔

اللہم اشھد ان الناس کلہم اخوة

(ابوداؤد و مسلم)

اے خدا! میں گواہی دیتا ہوں کہ تمام انسان آپس میں بھائی
بھائی ہیں۔“

علامہ اقبال مرحوم نے اہل جذبات کو اس شعر میں اسی حقیقت کی طرف متوجہ کیا ہے:

ہو چکا گو قوم کی شانِ جلالی کا ظہور
ہے مگر باقی ابھی شانِ جمالی کا ظہور

احیاء اسلامی اور حکومت الہیہ کی تحریک سے قطع رکھنے والے مولانا آزاد کے امن پسندانہ
اور انسانی اخوت اور وطن پروری کے تصورات کو کمزوری اور تحریک آزادی کے اثرات کا نتیجہ
قرار دیتے تھے لیکن آج تحریک اسلامی کی پچاس سالہ جدوجہد کی ناکامی اور پسپائی کے بعد اس
تحریک کے دانش ورین کو یہ تسلیم کرنا پڑا ہے کہ اس تحریک نے اسلام کو ایک سیاسی مذہب بنا کر
پیش کرنے میں اتنا غلو و افراط اختیار کیا کہ اسلام کی دعوتی اور ایمانی روح دب کر رہ گئی اور
اب اس تحریک والوں کے لیے پیچھے ہٹنے کے سوا کوئی چارہ نہیں رہا کیونکہ جہاد پسندی، مسلم معاشرے
کی اخلاقی تربیت اور دعوتی اسپرٹ کے بغیر، حرب معاند اور مذہبی خاہ جنگی کی صورت میں تبدیلی
ہوگئی اور سیاسی اقتدار پر قبضہ کرنا جہاد اسلامی کا مقصد بن گیا، جس نے بڑے بڑے مذہبی ملکوں

کو مجبور کر دیا کہ وہ اس جہاد پسند طبقے کو طاقت سے کچل دیں۔
یہ نتیجہ تھا اس بے اعتدالی کا جو ان احیاء پسندوں کے نزدیک دینی محبت اور اسلامی
غیرت بن گئی تھی۔

”ادیل بڑھ کے تسرب الکفر ہو گئی
کچھ بھی نہیں ہے شیخ ترے علم میں سے دور“

دعوتی تفسیر

شاہ ولی اللہ علیہ الرحمہ نے رجوع الی القرآن کی تحریک سے اپنی اصلاحی جدوجہد کا
آغاز کیا۔ کیوں کہ عہدِ اشدہ کے بعد سے علوم اسلامی میں جاگیردار طبقوں کا غلبہ شروع ہو گیا
تھا اور ان اصحابِ اہل سنت و ثروت طبقوں نے قرآن کریم سے براہِ راست قطعی ہدایت قائم کرنے کے
بجائے احادیثِ فقہ اور تصوف کو دینی رہنمائی کا ماخذ قرار دینے پر اکتفا کرنے کی کوشش شروع
کر دی تھی۔

کیوں کہ قرآن کریم نے مختلف پیراؤں سے دولت پرستی اور قییش پسندی کی سخت ترین
مذمت کی ہے اور دولت کے قارونی نظریے کو قوموں کی ہلاکت کا سامان قرار دیا ہے۔

شاہ ولی اللہ نے اپنی اصلاحی کتابوں میں دولت پرستی اور دولت کے ارتکاز اور
احتکار کو امت کے زوال کا سبب قرار دیا ہے اور مثل حکمرانوں کی میث پرستی پر سخت نکتہ چینی کر کے
مسلمانوں کو مسلم حکومت کی بربادی سے خبردار کیا ہے۔

مولانا آزاد کی تفسیرِ ہویا ان کے اصلاحی مضامین ہوں ’سب میں شاہ ولی اللہ کی
اصلاحی روح اور شاہ محمد اسماعیل شہید کا جذبہ حریت کا فرمانظر آتا ہے۔

مولانا آزاد نے اپنی تفسیر کو ایک مقصدی تفسیر بنا کر پیش کیا ہے اور تفسیر کے دوسرے
اعتقادی اور علمی مباحث کے لیے تفسیرِ البیان کا حوالہ دیا ہے۔

جمہوری نظام میں شخصیت کی اہمیت

اسلام ایک شرابی اور جدید اصطلاح میں ایک جمہوری سیاست کا مذہب ہے اور جمہوریت میں شخصیت پرستی کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے لیکن اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ اصول و مقاصد کے دائرے میں افراد کی اہمیت بھی ہر اجتماعی نظام میں اپنی جگہ اہمیت کی حامل ہے۔

مولانا نے غزوہٴ احد کے بعد قرآنی تبصرہ آل عمران (۱۱۴) کی تشریح میں شخصیت پرستی کی نفی پر بڑی نوثر بحث کی اور اسلام کے جمہوری مزاج و مذاق کی واضح تصویر پیش کی، مگر اسی کے ساتھ اپنے ایک مضمون میں دوسرے پہلو کے متعلق لکھا:

”قوموں میں جب زندگی آتی ہے تو ہزاروں افراد کے ذریعے نہیں بلکہ ہمیشہ سرشتیہ حیات ایک یا ایک سے زیادہ چند نفوس قلیلہ و مدیدہ ہی ہوتا ہے، اس عالم کی زندگی قوموں سے ہے مگر قوموں کی زندگی مرثیہ اشخاص کے دم سے وابستہ ہے۔“

(صبحِ امید ۲۸۱)

ہندو مسلم تعلقات مذہب کی روشنی میں

مولانا آزاد کو اس بات کی بڑی فکر تھی کہ ہندوستان کے غیر مسلم باشندوں (ہندوؤں) کی مذہبی اور فقہی حیثیت کے بارے میں بڑی غلط فہمیاں پھیلی ہوئی ہیں اور یہ غلط فہمیاں ہندو مسلم تعلقات پر اثر انداز ہو رہی ہیں۔

چنانچہ مولانا نے مہارتِ اعظم گڑھ کے مدیر مولانا شاہ مین الدین احمد مرحوم کو اس پر توجہ دلائی کہ وہ مہارت میں اس مسئلے کی وضاحت کریں۔

شاہ صاحب نے ۱۹۶۵ء کے مہارت کی کئی قسطوں میں یہ مسئلہ صاف کیا اور یہ ثابت کیا کہ عرب فاتحین اور ان کے ہمراہ آنے والے علماء اسلام (بھری) ہندوستان کے ہندوؤں کو مشابہ

اہل کتاب قرار دیتے تھے اور ان کے ساتھ مذہبی آزادی اور سماجی تعلقات میں رد و ابی کی تسلیم دیتے تھے۔ البتہ ذبیحہ کی صلت اور ازدواجی تعلق قائم کرنے میں قرآنی اہل کتاب یہود و نصارا نے ساتھ بندوں کو شامل نہیں کرتے تھے۔
مولانا آزاد اس اہم مسئلے پر خود قلم اٹھاتے مگر حکومتی ذمے داریوں نے دلائل کو اس فرصت سے محروم کر رکھا تھا۔

ملی معاہدے کا نظریہ

مولانا آزاد موجودہ بین الاقوامی دور کے تعاضل کو سمجھ رہے تھے اور اس دور میں اسلام کی عبادت کو تسلیم کرانے کی ضرورت کو محسوس کر رہے تھے، اور فقہ کی قدیم اصطلاحوں میں اہل ذمی و اہل الحرب اور دارالسلام کو اسلام کی عالمی اور عالمگیر ہدایت کے پیش نظر بے ضرورت سمجھتے تھے۔
چنانچہ یہ کام خداوند عالم نے مولانا اشرف علی صاحب تھانوی سے لیا، مولانا مرحوم مدظلہ صاحبیں مذہبی پیشگی اور قدامت پسندی میں مشغور تھے۔

یہی وہ عالم تھے جنہوں نے مولانا آزاد کے اس فعل پر تنقید کی تھی کہ مولانا نے ترجمان القرآن میں دو تقریریں کی تصویر چھاپ دی تھی، اس پر مولانا تھانوی نے اعتراض کیا اور مولانا آزاد نے ان کے اعتراض کو تسلیم کر کے وہ تصویر نکلوادی۔

مولانا تھانوی مشترک تحریک آزادی سے اختلاف کرنے والوں میں سرفہرست تھے۔ مولانا سے اللہ تعالیٰ نے یہ اجتہاد کرایا کہ جن ملکوں یا جن مقامات میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان سماجی لین دین اور معاملات میں اعتماد قائم ہے اور مسلم اور غیر مسلم لوگ آپسی اعتماد کے سبب امن و آرام سے رہتے ہیں تو یہ عملی صورت حال فقہی اصطلاح میں علی معاہدہ ہے اور مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ دوسرے مقامات پر ہونے والے حوادث کا اپنے پڑوسی غیر مسلموں سے بدلہ لینے کی کوشش نہ کریں، یہ معاہدہ شکنی ہوگی جو اسلام میں جائز نہیں۔

مولانا کے اس اجتہاد کی بنیاد قرآن کریم اور حدیث صحیح ہے جس کی وضاحت مولانا کے خلیفہ ارشد مفتی اعظم پاکستان مولانا محمد شفیع صاحب نے مجالس حکیم الامت کتاب میں کی اور

وضاحت کرتے ہوئے لکھا:

پھر میں نے بھی اس اجتہاد کی دلیل صحیح بخاری کی ایک حدیث برداشت فرمادی
ابن شعبہ میں پالی اور مطلقاً تشریح بخاری میں اس کی تشریح نکل آئی وہ
حدیث قدسی یہ ہے: لَا تَنْظُرُوا إِلَى ذُنُوبِ الْعِبَادِ كَمَا تَنْظُرُ إِلَى ذُنُوبِ اللَّهِ

لوگو! تم بندوں کے گناہوں کو اس طرح نہ دیکھو جیسے تم خود ان کے پروردگار کو
مفتی صاحب نے اس کے بعد نابھ کا یہ شعر لکھا:

گناہ آئینہ عفو و رحمت است لے شیخ مبین چشم حقارت گناہ گاراں را
اے شیخ! گناہ خدا کے عفو و کرم کا آئینہ ہے، اس کے گناہ نگاروں
کو حقارت کی نظر سے نہ دیکھا کر۔

(محسن حکیم الامت، ص ۸۵، مطبوعہ کراچی)

مولانا آزاد کی رجائیت پسندی اور خدیہ اخوت انسانی آخر اس کے سوا کیا ہے؟

معاشی انصاف اور ترجمان القرآن

قرآن کریم میں سیاسی عدل اور معاشی انصاف کی جو تعلیمات موجود ہیں اور رسول پاک صلی اللہ
علیہ وسلم نے جن تعلیمات پر عمل کر کے اسلامی حکومت کو ایک دنیا ہی حکومت اور ہر قسم کی اونچ نیچ سے
اقتصادی فرق سے سماجی بے انصافی سے پاک صاف نظام حق کا نقشہ بنا کر پیش کیا تھا، مولانا آزاد
نے متعلقہ آیات قرآنی کی تفسیر میں اس پر مکمل روشنی ڈالی ہے۔ چنانچہ سورہ توبہ آیت کنز ۱۰۱ کی تفسیر
دیکھنے کے قابل ہے، جس میں مولانا نے معاشی انصاف پر مکمل کڑی کی ہے۔

مولانا آزاد نے سورہ نمل ۱۱ کی تفسیر میں مفسرین کا وہ قول اختیار کیا جس سے قرآن کریم
کے معاشی انصاف کے منظر پر روشنی پڑتی ہے اور بعض علماء کو اس تشریح میں کیونرم کی تائید
نظر آئی ہے، حالانکہ مولانا نے علماء سلف ہی کے ایک تاویلی قول پر آیت کی تفسیر کی ہے۔ ♦♦

ابوالکلام آزاد کا تصورِ دین

رشیہ شاداب خاں

مفکرِ دو وطن کے ہوتے ہیں، ایک وہ جو اپنے ماضی کے علمیں اور تہذیبیں سرانے کو دریافت کرتے اور مناسب ترتیب کے ساتھ اپنے عہد کے لوگوں کے سامنے پیش کر دیتے ہیں۔ دوسرے وہ جو اس سرانے کی محض دریافت و ترتیب پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اسے اپنے عہد کی ضروریات کے لیے استعمال بھی کرنا چاہتے ہیں۔ دونوں قسم کے مفکرِ بلندہ نوعیت کی اہمیت رکھتے ہیں۔ مولانا ابوالکلام آزاد کا تعلق دوسری قسم کے مفکروں اور مفکروں سے ہے۔ مولوی عبدالرزاق بلخ آبادی سے اس سوال پر کہ ان کے مذہبی خیالات میں انقلاب کیونکر ہو گیا۔ مولانا آزاد نے جواب دیا:

”آپ کا یہ سوال میرے لیے سب سے زیادہ اہم ہے۔ میں پیدائشی طور پر

مسلمان ہوں، لیکن آپ یہ سن کر تعجب کریں گے کہ پیدائشی اور حسنائی

دورے میں مجھے جو مذہب ملا تھا اس پر قانع نہیں رہا اور جو بھی مجھ میں

اتنی لطافت پیدا ہوئی کہ کسی چیز کو اپنے سے الگ کر دوں، میں نے اُسے

الگ کر دیا اور پھر ایک خالی دل و دماغ نے کہ طلبِ جستجو میں نکلا“^۱

آزاد کے اسلام کا روپ کیسا تھا اس کا اندازہ کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم ان کی ”طلبِ جستجو“

کے دور پر ایک نظر ڈالیں۔ مولانا آزاد کے بیان کے مطابق یہ دور چودہ سال کی عمر ۱۹۰۲ء سے بائیس

سال کی عمر ۱۹۱۰ء تک رہا۔ یعنی الہلال کے آغاز سے پہلے تک۔^۲

مولانا آزاد کا کہنا ہے کہ دو دستوں میں دو تین سوالات پر غور کر رہے تھے :

(۱) کیا خدا کا کوئی وجود ہے؟

(۲) اگر خدا ہے تو مذاہب میں اختلاف کیوں ہے۔ حقیقت ایک ہی ہو سکتی ہے۔ اگر مذاہب ہدایت اور امن کے لیے ہے تو پھر یہی مذاہب جھگڑوں اور خون ریزیوں کا سبب

کیوں ہیں؟

(۳) خود کسی ایک مذاہب کے ماننے والے بھی مختلف باہم مخالف گروہوں میں کیوں بٹے

ہوئے ہیں؟ ایک کیوں حق پر ہے، دوسرا کیوں نہیں؟

یہاں یہ نکتہ یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس دور طلب جستجو ہی میں مولانا اویان کے جواز اور اُن کے قابل کو اپنی مذہبی فکر کا نقطہ آغاز قرار دے چکے تھے اور یہ فیصلہ الہامی دور سے پہلے ہی کر چکے تھے۔ ان سوالوں کا جواب انھوں نے مختلف مذاہب کی مقدس کتابوں میں تلاش کیا۔ ان مذاہب کے عاملوں اور دانشوروں سے بھی بحثیں کیں۔ جدید فلسفے اور سائنسی نظریات سے واقفیت حاصل کی۔ دراصل مولانا آزاد ایک نہایت قدامت پرست، پرگھرانے سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے والد اور بڑے بھائی دونوں عقائد کے معاملے میں انتہائی روایت پرست اور سخت گیر تھے۔ مولانا آزاد آزاد مزاج تھے اور انھوں نے ان پابندیوں کو قبول کرنے سے انکار کر دیا اور روایتی تقلید کے بجائے اپنے مطالبے اپنی فہم اور اپنے وجدان کے مطابق قرآن کو سمجھنے کی کوشش کی۔ کہتے ہیں :

”در اصل میں خود اپنے باپ کا باغی تھا، والد مرحوم بہت بڑے پرست تھے۔

جمود و تقلید پر مبنی اور متعلقہ رسوم و عوائد میں اس قدر متشدد تھے

کہ دنیسا بھر کے مسلمانوں کی تعداد صرف دھان عدد بتایا کرتے تھے۔ میرے

ذہن بچپن کے لیے یہ ماحول ناقابل برداشت تھا اور جب والد سے ذہنی

کشم کش آخری حد تک پہنچ گئی تو میں نے ملائی اختیار کر لی۔“

درنہ میں ملی ہوئی عقائد کی تعبیرات سے خود کو الگ کرنا شاید ذہنی اور جذباتی اذیت سے

گزرنا ہے۔ مولانا اس اذیت سے گزرے اور کایا ب گزرے۔ انھیں اسلام ط۔ ایک بگڑتا ہے،

”بلاشبہ یہ اسلام ہے۔ لیکن وہ اسلام نہیں ہے جو محض رسوم و تقلید

کا مجموعہ تھا اور مجھے پیدائشی ورثے میں ملا تھا۔ میں اب اس لیے مسلمان نہیں ہوں کہ مجھے خاندانی طور پر ایسا ہی ہونا چاہیے بلکہ اس لیے ہوں کہ میں نے اپنی طلب جستجو سے اس کا سراغ پایا ہے۔^۲

طلب جستجو کے دور میں خود ہی کے بیان کے مطابق انھوں نے جو کچھ لکھا اس کے موضوعات

بند یہ ہیں :

غزالی 'حقیقت معجزات' رسالہ اسلامی توحید اور مذہب عالم، محمد عبدہ
قانون نسودنا اور قرآن 'القول الثابت' موضوع مذہب 'اور عقل'
اتحاد الثلاث (موضوع مذہب و عقل کے حدود) 'ابو ہان' موضوع اسلام
شک، یقین، 'الدین الخاص' (اسلام) 'الحرب فی الاسلام' سیرۃ بن تمیمہ
جدید علم کلام کی ضرورت، العلوم الجدیدہ والا سلام وغیرہ۔^۳

یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس دور میں انھوں نے مذہب پر جو مضامین لکھے کی خبر دی ہے وہ مضامین اسلام کی صداقت ثابت کرنے کے لیے لکھے گئے ہیں۔ سائنس یا فلسفے کی نہیں۔ بہ حال اتنی بات تو واضح ہو کر سامنے آئی ہے کہ مولانا آزاد اپنے ابتدائی دور ہی میں تعلیم کی زنجیروں سے آزاد ہو گئے تھے۔ انھوں نے طے کر لیا تھا کہ وہ خود مشاہدہ کریں گے، تجربہ کریں گے اور اپنے نتائج خود اخذ کریں گے اور مولانا نے اس کا ثبوت دو طلب جستجو کے مضامین 'الہلال'، 'ابلاغ'، 'مسئلہ خلافت' اسلام کا نظریہ جنگ، 'دعوت حق'، قرآن کا قانون عروج و زوال اور ترجمان القرآن وغیرہ میں دیا۔

"ہجرو وصال" میں شامل مضمون کے آغاز میں الہلال کے متعلق لکھے ہیں:

"الہلال بھی ایک دعوت ہے، جس کے تمام اغراض و مقاصد اور اصول و
فردغ کا نقطہ جدید مرت اس دین الہی کی دعوت کی تجدید اور اس کے
اصول بنیادی "الامر بالمعروف والنہی عن المنکر کو زندہ کرنا ہے۔"

اسی مضمون میں آگے چل کر مولانا کا ارشاد ہے:

"یہی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے جس کو قرآن کریم "جہاد فی
بسیل اللہ کے جامع و مانع لقب سے یاد کرتا ہے اور اس کو قیام

اسلام کا مقصد اصل اور مسلمانوں کے تمام اعمال و عبادت کا مبدا
حقیقی قرار دیتا ہے۔^۷

مضامین ابوالکلام آزاد میں اس جہاد کی تشریح کچھ اسی طرح دیکھنے کو ملتی ہے :
”مسلمانوں کا سرمایہ زندگی کا یہی فرض ہے، وہ دین میں اس
پے کھڑے کیے گئے ہیں کہ خیر کی طرف داعی ہوتے ہیں، نیکی کا حکم
دیتے ہیں اور بُرائی کو جہاں کہیں دیکھتے ہیں اپنے تئیں اس کا ذمہ دار
سمجھ کر دے سکتے ہیں۔“^۸

مولانا آزاد نے ”امر بالمعروف اور نہی عن المنکر“ کا وسیع، واضح اور موثر طریقہ تجویز کیا۔
اس طریقے کے الفاظ و معانی قرآنی آیتوں سے ماخوذ ہیں اور اس موضوع پر اسی عنوان سے لکھا ہوا
مولانا کا مضمون متعدد مجموعوں میں موجود ہے۔ مولانا کے اس خیال کے متعلق پروفیسر عبدالمغنی کا
کہنا ہے :

”امر بالمعروف اور نہی عن المنکر“ فلسفۂ احتساب پر مبنی ہے جسے
اقبال نے ”احتسابِ کائنات“ کہا ہے اور اسے مومن کا دین قرار
دیا ہے۔ یہ تصویر مصلحتوں کی ایک تبلیغی ملت Missionary
Community ہونے کی دلیل ہے اور اپنے اسی تبلیغی کردار کی
بدولت امت مسلمہ دنیا کی قیادت کے منصب پر فائز کی گئی، قرآن سے
اسے ”امتِ وسط“ کا لقب دیا اور ”شہدار علی الناس“ بتایا یعنی
کائنات میں مرد مومن حیات کے توازن کا جیسا ہی عنصر اور عامل ہے۔^۹

الہلال کی مقبولیت بڑھی تو ایک صاحب نے مولانا آزاد کو خط لکھا کہ سیاسی جہاد مذہبی
تعلیم سے الگ ہونے چاہئیں۔ مولانا نے اس کے جواب میں لکھا :

”جناب اس بنیادی اصول کو چھڑ دیا، جس پر ہم الہلال کی پوری
عمارت کھڑی کرنا چاہتے ہیں۔ آپ کہیں کہ عراب خوش نما نہیں تو ممکن
ہے کہ ہم برل دیں، لیکن اگر آپ کی خواہش ہے کہ بنیاد کا پتھر بدل دیا

ہائے تو حان فرمائیے اس کی تعمیل سے مجبور ہیں۔ ساقی اعمال کی خواہ کوئی شاخ جو ہم تو اسے مذہب کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ ہم اسے پاس اگر کچھ ہے تو قرآن ہی ہے اس کے سوا ہم اسے کچھ نہیں جانتے۔ ساری دنیا کی طرف سے ہماری آنکھیں بند ہیں اور تمام آوازیں سے کان بہرہ ہیں۔ اگر دیکھنے کے لیے روشنی کی ضرورت ہے تو یقین کیجئے کہ ہمارے پاس تو سرانِ منبر کی فحش جہلی ایسا ہی روشنی ہے اس سے بنا دیکھنے کا تو ماحصل اندھے ہو جائیں گے۔

قرآن خود کہتا ہے :

کتاب انزلنا ایک بتخريج الداس من الظلمات
الى النور۔ ۱۰۱

قرآن ایک کتاب ہے جو تم پر نازل کی گئی ہے اس لیے براہِ راست کو
ما رہی سے نکالے اور روشنی میں لائے

قرآن کے علاوہ کسی اور تعلیم گاہ سے حاصل کیے گئے خیال کو مولانا کفر صریح مانتے تھے اور
انہوں نے ہر کرتے تھے کہ ہندوستانی مسلمان قرآن اور اسلام کی اصلی عظمت سے نگاہ نہیں ہیں۔
ماقدس والہ حق قدرہ

پھر اسی خیال کو ایک مضمون میں تفصیل کے ساتھ کچھ یوں واضح کیا :

"ہم نے تو اپنے پولیٹیکل خیالات بھی مذہب ہی سے سیکھے ہیں وہ مذہبی
رنگ ہی میں نہیں بلکہ مذہب کے پیدا کیے ہوئے ہیں۔ اسلام انسان
کے لیے ایک جامع اور اکل قانون لے کر آیا اور انسانی اعمال کا
کوئی ناقض ایسا نہیں جس کے لیے وہ حکم نہ ہو وہ اپنی توحید کی تعلیم
میں نہایت عبور ہے اور کبھی پسند نہیں کرتا کہ اس کی چوکت پر بھٹکنے
والے کسی دوسرے دروازے کے سائل بنیں، مسلمانوں کی اخلاقی زندگی
ہو یا علمی، سیاسی ہو یا معاشرتی دینی ہو یا دنیاوی حاکمانہ ہو

حکوانہ وہ زندگی کے لیے ایک اکل ترین قانون اپنے اندر رکھتا ہے۔

مولانا کے اس خیال کی صداقت کا اندازہ اسلام کی مانگیر حیثیت سے لگایا جاسکتا ہے۔ وہ خدا کی آواز اور اس کی تعلیم گاہ خدا کا محلہ درس ہے جس نے خدا کے ہاتھ پر اتھ رکھ دیا وہ پھر کسی انسانی دستگیری کا محتاج نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن نے ہر جگہ اپنے تئیں امام ہمیں، حق الیقین، نور کتاب ہمیں، جیانا کل شی، بصائر الناس، ہادی وادی الی السبیل، جاسع اضراب و اشال، بلاغ الناس، ہادی بحر و بر اور اسی طرح کے ناموں سے یاد کیا ہے۔ انزوتوں پر کہا کہ وہ ایک روشنی ہے۔ روشنی جب غلطی ہے تو ہر طرح کی تاریکی دور ہو جاتی ہے، خواہ مذہبی گمراہیوں کی ہو، خواہ سیاسی۔ قرآن نے خود اپنی زبان سے اپنی نسبت ایسا دعویٰ کیا ہے :

"قد جاءكم من الله نور وكتب مبين يهدي به الله
من اتبع رضوانه سبيل السلام ويخرجهم من الظلمات
الى النور باذنه وليهديهم الى صراط مستقيم (۱۵۰:۵)

اس آیت میں قرآن کو سبیل اسلام کے لیے ہادی بتلایا کہ وہ سلامتی کی تمام راہوں کی طرف راہنما کرتا ہے اور اگر آپ کے سامنے پولیٹیکل اعمال کی بھی کوئی راہ ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کی سلامتی آپ کو قرآن سے نہ ملے۔ پھر کہا کہ وہ انسان کو تمام گمراہیوں کی تاریکی سے نکال کر ہدایت کی روشنی میں لاتی ہے اور ہم دیکھ رہے ہیں کہ ہادی پولیٹیکل گمراہیاں صرف اس لیے ہیں کہ ہم نے قرآنی کے دست رہنما کو اپنا ہاتھ سپرد نہیں کیا، ورنہ تاریکی کی جگہ آج ہمارے چاروں طرف روشنی ہوتی۔ آخر میں کہہ دیا کہ وہ "صراط مستقیم" پر لے جانے والی ہے اور صراط مستقیم کی اصطلاح قرآن کی زبان میں ایسی جامع ہے کہ ساری دنیا اسی کے اندر گھبے۔

اسی طرح سورہ یوسف کے آخری رکوع میں فرمایا :

ما كان حديثاً يفترى ولكن تصديق الذي بين يدي
وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يوقنون ط (۱۲: ۱۱۱)
قرآن کوئی بنائی ہوئی بات نہیں ہے بلکہ جو صدائیں اس سے پہلے
کی موجود ہیں ان کی تصدیق کرتا ہے اور اس میں ارباب ایمان کے لیے

ہر چیز کا تفصیلی بیان اور ہدایت و رحمت ہے۔

اس آیت اور اس طرح کی دیگر آیات کا دعویٰ باطل صاف ہے کہ وہ ہر طرح کی تعلیمات کے لیے اپنے تئیں ایک کامل مکتب ظاہر کرتا ہے۔ پھر اس کی تعلیم صاف اور غیر پیچیدہ ہے، شرط یہ ہے کہ سمجھ پر تدبیر اور تفکر کیا جائے قرآن خود فرماتا ہے:

الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب ولم يجعل

له عوجا ۝ (۱۰۱۸)

اتمام تشریفیں اس خطا کے لیے ہیں جس نے اپنے بندے پر قرآن اتارا

اور اس میں کسی طرح کی پیچیدگی نہ رکھی۔

پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ اس کے پیرو اپنی زندگی کے ایک فردی نتیجے یعنی سیاست بلکہ سیاسی اعمال کے لیے دوسروں کے دروازوں کے مسائل بنیں۔ حالانکہ خود قرآن ان کے پاس ایک حکم اور ایک امام ہیں ہے۔

وكل شئ احصيناه في امام مبين (۱۳:۲)

(اور ہر شے کو ہم نے کتاب واضح (قرآن) میں جمع کر دیا ہے۔)

دوسری جگہ اس کو تمام امور کے لیے قول فیصل بیان کیا:

انه قول فيصل وما هو بالهزل (۱۳:۸۶)

(بے شک یہ قرآن ایک قول فیصل ہے، تمام اختلافات و اعمال کے

لیے اور کوئی بے سنی و فضول بات نہیں۔)

مسلمانوں کی ساری مصیبتیں مرن غفلت کا نتیجہ ہیں کہ انھوں نے اس فہم تعلیم گاہ کو چھوڑ دیا اور سمجھنے لگے کہ مرن روزہ و نماز کے مسائل کے لیے اس کی طرہ نظر اٹھانے کی ضرورت ہے ورنہ اپنے تعلیمی تمدنی اور سیاسی اعمال سے اسے کیا سروکار؟ مولانا ابوالکلام کے اعراض و مقاصد بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”ہم بالا اختصار عرض کر دیتے ہیں کہ ابوالکلام کا مقصد اصلی اس کے سوا کچھ

نہیں کہ وہ مسلمانوں کو ان کے تمام اعمال و مستغذات میں مرن کتاب اللہ

اور سنت رسول پر عمل کرنے کی دعوت دیتا ہے اور نواہ تعلیمی مسائل ہوں
خواہ تمدنی، خواہ سیاسی ہوں خواہ اور۔“

انھوں نے قرآن کریم ہی کی روشنی میں اہللال میں مسلسل مذہبی مضامین لکھے اور مسلمانوں کو
انتہائی موثر اور دلچسپ انداز میں تلقین کی کرنیکی کے سامنے جس قدر عاجز ہوتا ہی ہدی کے آگے
مغرور و منت ہو۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ خدا نے جہاں امر بالمعروف کا ذکر کیا ہے وہاں ساتھ ہی ایسان
باللہ کا بھی نام لیا ہے :

کنتم سیوا مة اخرجت للناس تا مدون بالمعروف و
تکون عن المنکر و تؤمنون باللہ۔
(تم تمام امتوں میں بہتر امت ہو کہ نیک کاموں کا حکم دیتے ہو اور بُرائی
سے روکتے ہو اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔)

یہ اس لیے کہ امر بالمعروف کا فرض بغیر کامل ایمان باللہ کے ادا نہیں ہو سکتا، ایک انسان جو ہائے نفس
میں گرفت و درہم و دینار کو پوجتا ہے۔ لذتِ نفس اور عیشِ دنیوی کو اپنا قبلہ بنالیتا ہے اور دنیوی روم
و عزت کو اپنا معمول سمجھتا ہے، ممکن نہیں کہ اپنے اندر نیکی کے حکم اور بدی کی روک کی حالت پائے، وہ
شرک ہے، گو زبان سے دعویٰ ایمان کرتا ہو مگر ایمان کی حلاوت کبھی اس کو چکنا بھی نصیب نہیں ہوتی۔

و ما یومن اکثرہم باللہ الا وہم مشرکون ۱۲
اُن میں اکثر ایسے ہیں گو ایمان کا دعویٰ کرتے ہیں مگر فی الحقیقت
مبتلائے شرک ہیں۔

اسی طرح مولانا نے مسلمانوں کو ان کی غفلت و رفعت اور بلندی و امتیاز کا اندازہ قرآن
کی روشنی میں کرایا۔ اہللال کے منہات قرآن کریم کے زوین خیالات سے بھرے پڑے ہیں۔

یا ایہا الذین آمنوا ان تقوا اللہ یجعل لکم فرقانا ۱۳
(مسلمانو! اگر تم خدا سے ڈرتے رہے اور اس کے احکام سے سرزنی
نہیں کی تو وہ تمام عالم میں تمھارے لیے ایک امتیاز پیدا کر دے گا۔)

اور اب ماتم ہے تو اسی قرآن کی اس پیشین گوئی کے ظہور کا :

جہاد سے محروم ہوگا۔ ایک مضمون "البصائر" مسلمانوں کو خواب غفلت سے بیدار کرنے کے لیے لکھا جس کے نیچے یہ آیت تھی:

هَذَا ابْصَاثُ لِلنَّاسِ وَهَدًى لِّقَوْمٍ يَعْتَبِرُونَ (۱۹: ۴۵)

اس میں قرآنی آیتوں کے حوالے دے کر آخر میں لکھا کہ اگر سمجھنا چاہتے ہو تو ایک ہی ہاتھ ہے جو تمہیں سنبھال سکتا ہے، محض انجمن کا قائم کرنا، مہری کے نام سے ایک گروہ جمع کر لینا اور صرف روپیہ کی کسی بڑی مقدار کی فراہمی پر مجبور کر لینا غفلت کے بعد دوسری غفلت ہے جو تمہیں بہتر ضلالت پر ڈال دے گی اور آخری وقت عمل ہاتھ سے نکل جائے گا۔ ایک ہی وسیلہ، فوز و فتح، اسے دنیا میں تبدیلی چاہنے والو یہ ہے کہ اپنے اندر تبدیلی پیدا کرو اور احکام الہی کے اعتقاد و عمل کا عہد وائن کر کے اٹھ کھڑے ہو، توبہ کرو، توبہ کرو کہ تمہارے تمام دکھ کی دوا صرف توبہ ہی ہے، خدا کے آگے جھکو اور اس کو پیار کرو.....!

۱۹۱۳ء کے وسطیہ الہلال کے دائرہ تحریر میں ہندوستان کے مشہور و معروف اہلِ مسلم شامل ہو گئے اور الہلال ہی کے خاص اسلوب میں مضامین لکھنے لگے لیکن ان کے نام مضامین کے ساتھ نہ ہوتے، اس لیے الہلال کے ان پرچوں سے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ کون سا مضمون کس کا ہے۔ پھر بھی مولانا آزاد کا خاص طرزِ تحریر اور اندازِ نگارش ان کے مضامین کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے۔ ایک مضمون لا تلتقوا بایہدیکم الی المنہکھ کے عنوان سے ہے جس میں قرآنی آیتوں اور ان کی تفسیر سے یہ بتایا گیا ہے کہ مسلمانوں میں اسلام کی برواقی ہے تو خدا ان کی مدد کرے گا۔ یہ ادا و فرشتوں کی صورت میں بھی نازل ہو سکتی ہے خواہ یہ فرشتے عام مفسرین کی رائے کے مطابق پچ کے فرشتے یا مشہور مفسر ابو بحرہم کے انکار کو تسلیم کرنے ہوئے ان کو روحانی تسلی و اطمینان قلب کا مترادف سمجھا جائے۔ ان کا ایک مضمون مسجدِ اسلامیہ اور خطباتِ سیاسیہ کے عنوان سے ہے جو انجمنِ اسلامیہ لاہور کے ایک ریزولوشن (Resolution) کے سلسلے میں لکھا گیا ہے۔ یہ مضمون الہلال کی پانچ اشاعتوں میں ختم ہوا۔ اس میں اسلام میں مساجد کی دینی حقیقت پر بڑا عالمانہ اور نہایت بصیرت افروز تبصرہ ہے۔

الہلال کی اور اشاعتوں اور اسی طرح ابلاغ میں ان کے مذہبی مضامین شائع ہوئے

بن کو پڑھ کر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن کی آیتوں کے ذریعے شے چکا سکتے تھے۔ دراصل مولانا کو قوت فریہ، ہی طور پر حاصل تھی، اس لیے قرآنی آیتوں کو اپنے قلم نے ایمانی حرارت کی چنگاریاں بھی بنا سکتے تھے۔ پھر ضرورت ہوئی تو انہی آیتوں سے اپنے خیالات کے پائندہ چاندنی کی ٹھنڈک بھی پہنچا سکتے تھے۔ اُن کی تحریر کا یہ اعجاز تھا کہ وہ صلوٰۃ، صوم اور حج پر مضامین لکھتے تو انہی قرآنی آیتوں کا دار کرتے جن کا دوسرے علماء برابر استعمال کرتے رہے ہیں لیکن اُن کا امتیاز یہ ہے کہ انہی آیتوں کو اپنی تحریروں میں اس خوش سیلنگی سے بکھادیتے کہ مضمون جو تیار کرنا چاہتے تھے ان کے ہی مضمون کے لیے نازل ہوئی ہیں اور یہ صدائے ربانی بن کر گونج رہی ہیں۔ وہ جس مسئلے پر لکھتے خواہ جزئی اذیت کا سطر ہو، بقائے اور طرابلس کی جنگ کی تفصیل ہو، کنز الدین کے جہم رول کا مسئلہ ہو، الہلال کے شذرات ہوں یا اس کا مقالہ اقتصاد ہو، اس کے افکار و حوادث ہوں، اس کے احکامات ہوں، اس کا مذکرہ علیہ ہو، اس کے دقائق و دقائق ہوں، اس کے شوق و اخیلہ یا المراسلات و المناظر ہوں، فتویٰ خانیہ یا معرود بصائر ہوں، یا سیاسی مضامین ہی کیوں نہ ہوں، ان میں قرآنی کلمہ چھپتا ہے اور سنہبستان آباد کر دیتے۔ کبھی تو قرآنی آیتوں کی شریفی ہی قائم کر دیتے، کبھی قرآنی اضافہ ہی کو عنوان بنا دیتے، کبھی مضمون کے شروع میں قرآن کی کوئی لمبی سورت نقل کر کے ناظرین کے ذہن کو آمادہ کرتے کہ جو کچھ وہ لکھیں گے اس کو صحیح اس لیے مان لیا جائے کہ وہ سب قرآنی احکام کے مطابق ہیں، ان کی بڑی آواز تھی کہ وہ "حزب اللہ" قائم کریں۔ اس لیے "الدار والدور" کے عنوان سے کئی قسطوں میں ایک مضمون لکھا جس میں وہ لکھتے ہیں :

"میں کہتا ہوں اور فرقہ تاہم ایک صدائے ربانی بن کر کہتا ہوں
 ... مگر ایک ہی تحریک حق و صداقت جو مسلمانوں کو اُن کی حیات
 انفرادی و ملی کی ہر شاخ میں مسلمان بننے کی دعوت دے اور اپنی
 اس آواز کو ان کے تمام مناد و کبار، رجال و امثال اعلیٰ و ادنیٰ،
 شہرہ و دیہاتی، حرام و حلال، غرض کہ ہر فرد ملت کے دل و جگر میں
 اتار دے کہ اسے وہ لوگوں کو ایمان اور اسلام کے مدعی ہو، صرف
 دعویٰ کافی نہیں، اگر زندگی چاہتے ہو تو اسلام میں پورے پورے

آجاؤ اور شیطان کے قدم بہ قدم نہ چلو، وہ انسانی ہدایت اور ارتقاء،
وعدہ ج کا ایک بالکل گھلا دشمن ہے۔“ (۲: ۲۶) ۱۴

پھر ”الا ان حزب اللہ هم الغالبون“ کے عزمان سے ایک مضمون لکھا جس کی ابتدا انھوں
نے قرآنی آیتوں سے کی اور اس کو سمجھانے کے لیے اس کا ترجمہ اس طرح کیا :

”اے مسلمانو! تمہارا دوست اللہ ہے، اس کا رسول اور وہ لوگ
جو اللہ اور رسول پر ایمان لائے ہیں جو صلوٰۃ الہی کو دنیا میں قائم
کرتے، اس کی راہ میں اپنے مال کو صرت کرتے اور سب سے زیادہ
یہ کہ ہر وقت اللہ اور اس کے حکموں کے آگے جھکے رہتے ہیں۔ پس جو
شخص اللہ اللہ کے رسول اور صاحبانِ ایمان کا ساتھی ہو کر رہے گا تو
یقین کرو کہ وہ حزب اللہ میں ہے اور حزب الشیاطین کے متاثر
میں حزب اللہ کا بول بالا ہونے والا ہے۔“ ۱۵

مولانا کی آواز تھی کہ وہ حزب اللہ بنا کر اس میں ایسے لوگوں کو شامل کریں جو ہر جگہ پہنچ
کر قرآن کریم کا درس دیں، حدیث نبویؐ کی تعلیمات بیان کریں، عام دینی مسائل سے لوگوں کو باخبر
کریں، تعلیم یافتہ طبقے کے مذہبی شکوک اور مغلذات خیالات کی اصلاح کریں۔ عام مجلسوں، انجمنوں
اور مسجدوں میں ایک واعظ کی طرح جائیں، ذکر، میلاد کی مجلسوں میں مولود پڑھیں اور موقع پر لوگوں کو
اللہ کی طرف بلائیں۔ مساجد کی جماعت و جمعہ کا صحیح و سہیح انتظام کرنا اور اسلام سے ہر طرح کے
فوائد و نتائج حاصل کرنا ان کا بہت بڑا کام ہوگا۔ یاد رہے کہ ہندوستان کی مذہبی اور تہذیبی
تکثیر نے مولانا آزاد کو مائل کیا کہ وہ مسلم اور غیر مسلم دونوں کے امتیازات سے بالاتر ہو کر انسانی
سطح پر قرآن کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کریں۔ لہذا ان کی فکر نے ایک نیا راستہ اختیار کیا اور
’تبدیلی‘ کے تصور کے تحت وہ فکر اسلامی میں تاسیس نہیں بلکہ تجدید چاہتے ہیں۔ یعنی صحیح اسلامی اصول
(جو موجود ہیں) دوبارہ اختیار کیے جائیں اور اہللال میں کیے گئے اس تجزیے میں وہ مجوزہ ’حزب اللہ‘
’نا مقصد بھی یہی قرار دیتے ہیں۔ تاسیس اور تجدید کے امتیاز کی مزید وضاحت ہوگی جب ہم مولانا
آزاد کے ’وحدت دین‘ کے تصور کو سمجھنے کی کوشش کریں کیونکہ مولانا کے تمام تصورات میں غالباً

وحدت دین' سب سے زامی تصور ہے۔

ہر چند کہ آؤاؤنے 'وحدت دین' کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ 'وحدت ادیان' کی نہیں۔ اس بات کی وضاحت اس لیے ضروری ہے کیونکہ عام طور پر ان دونوں اصطلاحوں کو ہم معنی سمجھا جاتا ہے۔ حالانکہ دونوں اصطلاحوں سے برآمد نتائج ایک دوسرے سے زمرت مختلف ہیں بلکہ باہم متصادم بھی ہیں۔ 'وحدت دین' کا مطلب یہ ہے کہ موجود تمام مذاہب اپنا طبعی وجود رکھتے ہیں۔ اس کے باوجود سب کا بنیادی پیغام ایک ہی ہے 'وحدت ادیان' سے۔ اور تمام مذاہب کا ایک مزا ہے اس تصور سے انھوں نے تفسیر کو روڈ ناکھ میں 'البدی' کے عنوان سے تحت بحث لی ہے۔

رہنمائی کا خلاصہ۔ یہ ہے:

(۱) ہر مذہبی نظام کے دو حصے ہیں۔ 'دین' اور 'شرع' یہاں مولانا اصطلاحات 'مذہب' اور 'مذہب' میں استعمال کر رہے ہیں۔

(۲) دین ہر مذہب میں ایک رہتا ہے جب کہ شرع زمانہ مکان کے تغیر کے ساتھ بدلتی جاتی ہے۔ یہاں مولانا حضرت شاہ ولی اللہ کے نظریے سے متاثر ہیں۔

(۳) دین کی حریت عالمگیر ہے اور ایک ہی ہے۔ تمام مذاہب نے اسی دین کی تفسیر دی ہے۔ دین دو عناصر پر مبنی ہے۔ توحید اور عمل صالح۔

(۴) خدا نے ہر جگہ ہر کردہ انسانی میں اپنے رسول بھیجے۔ ان سب نے ہی 'دین' کو رکھ دیا۔ پہنچایا یعنی یہ کہ نوع انسانی کے لیے دین الہی ایک ہی ہے، البتہ ہر زمانہ مذاہب نے دین کی وحدت اور عالمگیر حقیقت کو ضائع کر کے بہت سے متصادم مخالف جتنے بنائے ہیں۔

(۵) چونکہ تمام مذاہب کا دین ایک ہی ہے اور تمام مذاہب کے پیرو سچائی سے منحرف ہو گئے ہیں اس لیے ضروری ہے کہ سب کو ان کی گم شدہ سچائی پر اس سرفرو جمع کیا جائے۔

(۶) قرآن کسی نئی مذہبی گروہ بندی کی دعوت نہیں دیتا بلکہ چاہتا ہے کہ تمام مذہبی گروہ بندیوں کی جنگ و نزاع سے دنیا کو نجات دلائے۔۔۔۔ اور سب کو اسی ایک

راہ پر جمع کرنے جو سب کی مشترک اور متفقہ راہ ہے۔ جہاں تک اختلاف مذاہب کا مسئلہ ہے یہ احوال کے سبب قدرتاً ایک دوسرے سے ظواہر میں مختلف ہوتے کیسے ہیں جو اصل میں کبھی ایک دوسرے سے الگ نہ ہوئے اور ایک تعلیم پر متفق رہے یعنی "ان عند اللہ سببی در یکم فاعیدوہ۔ ہذا اصولاً مستقیم۔"

اصل اسلام بھی صرف یہی ہے کہ سچائی جہاں اور جس شکل میں آئی ہو اسے تسلیم کرو خدا کی فرماں برداری اور نیک کام کرو۔ یہ خدا پرستی بھی کچھ خدا کے فائدے کے لیے نہیں۔ اسے اور اس کی صفات کو ماننے میں تم خود اپنے آپ کو بلند تر کرتے رہتے ہو۔ "تخلقوا باخلاق اللہ" کا فلسفہ بھی یہی ہے اور یہ امر کرم مرنے کے بعد ہمیشہ کے لیے ختم نہیں ہو جاتے یہ بھی تمہاری شخصیت کی پاسبانی اور تمہاری عظمت کی امانت کا ایک عقیدہ ہے جس سے تم محض کھلونے کی حیثیت سے بڑھ کے ایک فعال شخصیت اور دنیا کے اوقام میں ایک عامل عنصر بن جاتے ہو۔ اس دنیا کا پیدا کرنے والا جو تمہارا اور ساری کائنات کا رب ہے اس کے وجود کے لیے خود اس کو ربوبیت اور اس ربوبیت کے ساتھ ملی ہوئی اس کی رحمت بے پایاں سب سے بڑی برہان ہے دعویٰ بھی اور ثبوت بھی! قرآن کریم نے باور اور واضح طور پر فرمایا ہے:

ولکل قوم ہاد (۹:۱۳)

ولکل امة رسول (۲۸:۱۰)

وما لنا معذبین حتی تبعث رسولاً (۱۶:۱۴)

وما کان ربک مہلک القری حتی یبعث فیہا رسلاً

رسولاً (۵۹:۲۸)

ولقد ارسلنا رسلاً من قبک من تصفنا علیک ومنہم

من لم نقص علیک (۷۸:۴۰)

ولقد بعثنا فی کل امة رسلاً ان عبد اللہ واجتنبوا

الطاغوت (۲۸:۱۶)

وما ارسلنا من قبک من رسول الا نوحي الیہ انہ

لا الہ الا انفا عبدون

قرآن کہتا ہے کہ خدا کے جتنے پیغامبر پیدا ہوئے خواہ وہ کسی زمانے اور گوشے میں ہوئے ہوں، سب کی راہ ایک ہی تھی اور سب خدا کے ایک ہی مالگیر قانونِ سعادت کی تعلیم دینے والے تھے۔ یہ عالمگیر قانونِ سعادت کیا ہے؟ ایمان و عملِ صالح کا قانون! یعنی ایک پروردگارِ عالم کی پرستش کرنی اور نیک عمل کی زندگی بسر کرنی، اس کے علاوہ اس کے خلاف جو کچھ بھی دین کے نام سے کہا جاتا ہے دینِ حقیقی کی تعلیم نہیں ہے۔ اس نقطہ نظر کے بارے میں ایک بحث یہ پیدا ہوئی کہ مولانا آزاد جہات کے لیے ایمان باللہ اور ایمان بالآخرت کو کافی سمجھتے ہیں۔ اصل دینِ توحید ہے اور دوسرے عقائد مثلاً ایمان بالرسول ضروری نہیں۔ مولانا کے متعلق یہ خیال دور اندیشی کے فقدان کا نتیجہ ہے۔ آزاد نے کہا ہے :

"ایمان باللہ میں قرآن مجید کے مطابق ایمان بالکتاب و بالملائک و

بالیوم الآخر بھی داخل ہیں۔ اس لیے اس میں حرمِ قرآن میں الرسل

کا عقیدہ بھی شامل ہے۔" ۱۹

الہلال میں مولانا آزاد نے ایک عالم کی حیثیت سے جو عمل بالاسلام والقرآن کا تصور پھر نکالا تھا اس سے بے شمار مشکلیں، مذہبین، متفرقین، ملحدین اور تارکینِ اعمال و الاحکام، رائج مومن، صادق الاعمال مسلم اور مجاہد فی سبیل اللہ اور غلص ہو گئے۔ مولانا نے الہلال کے کاموں پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ الہلال بحیثیت داعی الی الحق ہونے کے اس لیے آیا تھا کہ سنتِ مقدسہ اور حریتِ اسلامیہ کا احیاء کرے اور اسلام کی تعلیمات حقہ کو ان کی اصلی وصحت اور محیطِ اعلیٰ صورت میں پیش کر دے۔ نیز بتلائے کہ تعلیم الہی محض چند احکام و ضوابطِ طہارت ہی سے عبارت نہیں ہے بلکہ وہ ایک نظامِ اجتماعی و دنیوی صالح کا نام ہے جو انسانوں کی فلاح و نجات کے لیے مومن، انبیاء کے ماتحت ہر قسم کی اعلیٰ ترین ہدایت اپنے اندر رکھتی ہے اور اس نے مقامِ انسانیت کو اس قدر اعلیٰ و ارفع کر دیا ہے کہ دنیا کی کوئی دوسری الہامی و حکمی تعلیم اس کی نظیر پیش نہیں کر سکتی۔ وہ اصلاحِ عالم اور نظامِ کائنات کا ایک قانون جو تمام مخلوقات و موجودات پر حاوی ہے، کلام اللہ یعنی قرآن مجید ہے۔ قرآن کریم کی حیثیت ایک مکمل ضابطہٗ اخلاق اور ایک جامع دستورِ معاشرت و تمدن کی ہے۔ اس میں

انسانی زندگی کے جتنے گوشے ہیں ان سب کے بارے میں ہدایتیں موجود ہیں، علاج و خبثات کے راستوں کی طرف قدم قدم پر اشارے نمایاں ہیں۔ گویا قرآن حکیم صحیح معنوں میں موعظت کی جامع و مانع کتاب ہے۔ اپنی اسی خصوصیت کو موثر بنانے کے لیے اسے ایک ایسا اسلوب وضع کرنا پڑا ہے جو مستقل طریقے سے دلوں کی گہرائیوں میں اترتا چلا جائے اور ان کی بصیرتوں کو تیز کر دے۔ اگرچہ اس کا لباس عربی ہے اور وحی ایزدی نے انہی محاوروں اور بولوں کا روپ دھارنا چھیں اس دور میں عرب استعمال کرتے تھے لیکن اس کے باوجود اس کا لہجہ 'خطبات' اس کا انداز گفتار، اس کا طریق استدلال واضح طور پر اسی زبان میں ترتیب دی ہوئی دوسری چیزوں سے ممتاز ہے۔ اگر اس میں صحیح رہنمائی نہ کرنے والے خیالات مجادلہ ہیں تو اس میں مشورت نہیں، درستی نہیں اور اس طرح وہ مجادلہ 'مجادلہ حسنہ' بن گیا ہے۔ اگر کہیں خطابت کا آہنگ ہے تو اس میں بھی شیرینی اور دلآویزی ہے مگر ان خصوصیات کا کلیما: احساس ہر شخص کو فوراً نہیں ہو جاتا۔ غیر مادی نگاہوں کے سامنے اس کی موعظت کے یہ گوشے فوراً ہی نہیں آجاتے۔ اس کو بار بار پڑھنے کی ضرورت ہے اور غور سے پڑھنے کی ضرورت ہے جو نگاہیں سمجھی ہوئی نہیں ہوتیں حقیقتیں و اشکات طریقے سے کم ہی ان پر منکشف ہوتی ہیں۔ اسی حکم کے یہ بھی برگ و بار ہیں کہ کبھی گویا قرآن کو وقت کی تحقیقات علیہ کا ساتھ دینا چاہیے چنانچہ کوشش کی گئی کہ نظام بطلیوسی اس پر چمکا دیا جائے ٹھیک اسی طرح جس طرح آج کل کے دانش فروشوں کا طریقہ تفسیر یہ ہے کہ موجودہ علم ہیئت نے مسائل قرآن پر چسپاں کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

مولانا آزاد کے سامنے تفاسیر قرآن کا وہ سب ذخیرہ تھا جو ان سے پہلے کے مفسرین نے لکھا تھا۔ مولانا نے اس سرمائے کا پوری بصیرت کے ساتھ جائزہ لیا تھا۔ ان میں گونا گوں موثرات کے تحت جو تفاسیر مختلف گوشوں سے داخل پا گئے تھے وہ سب ان کی نگاہ میں تھے مقتضیات عصر پر ان کی نظر تھی ان کا عربی کا ذوق خاصا عرب العریانی تھا۔ ان کی فطرت سلیم تھی۔ اس پر تصنیف کی تہیں نہیں پڑھی تھیں۔ ان کا دماغ صحت مند اور بیدار تھا، عقل راست تھی، دانش و فرو کے باریک نمکوں سے ان کا حافظہ الامال تھا۔ قرآن کریم کے بصیرت افروز مطالعے نے ان میں اس کی طرف بہت زیادہ شغف پیدا کر دیا تھا۔ چنانچہ انہماک و شوق کے ساتھ انھوں نے قرآن مجید کے اٹھارہ پاروں کا ترجمہ اجماعاً

ہے اپنے مخصوص دل کش رنگ میں تحریر فرمایا۔ اور اس پر ضرورت کے مطابق کہیں مختصر اور کہیں مہرما تفسیری حاشیے لکھے۔ مولانا کی عیسائی کشمکشوں سے جو کچھ سرانجام پا گیا وہ یقیناً قابلِ دید ہے۔ اس سے فکر کے قدم آگے بڑھے ہیں، فکر و نظر نے لیے نئے نئے راستے کھلے ہیں۔ مذہبی بصیرت میں اضافہ ہوا ہے۔ اداہم پرستی اور اسرائیلیت کے مذہب کے دائرے میں جن بے سرو پا افسانوں و ٹھیسٹ لیا تھا اور قصہ گوئی کے ذوق نے بہت سی قدیم تاریخ کے واقعات کو داستانِ جنگ دے دیا تھا، اس سے اسلام کا واضح صاف کر دیا۔ شافی بیانات اور مستحکم دلائل سے یونانی فلسفے نے موجب مہرہ جی کی تاویلات کا تاہود پود بکیر کر رکھ دیا۔ مولانا آزاد کی یہ مفسرہ از خصوصیت ہے جس میں مشکل ہی سے ان کا کوئی شریک و ہم نکل ملتا ہے۔ ترجمان القرآن نے متعلق خود مولانا کا ارشاد ہے :

”چند الفاظ پورے سلسلہ ترجمہ و تفسیر کی نسبت کہہ دینا ضروری ہے کہ کامل ستائیں برس ’قرآن میرے شب و روز کے فکر و نظر کا موضوع رہا ہے‘ اس کی ایک ایک سورت، ایک ایک مقام، ایک ایک آیت، ایک ایک لفظ پر میں نے دواہیاں قطع کی ہیں اور مرحلوں پر مرحلے طے کیے ہیں۔ تفاسیر کتب کا جتنا مطلوبہ ذخیرہ موجود ہے میں کہہ سکتا ہوں کہ اس کا بڑا حصہ میری نظر سے گزر چکا ہے اور عظیم قرآن کے مباحث و مقالات کا کوئی گوشہ نہیں جس کی طرف سے حتی الوسع ذہن نے تعامل اور جستجو کرنے کا سہل کیا ہو۔ اس تمام عرصے کی جستجو و طلب کے بعد قرآن کو جیسا کچھ اور جتنا کچھ سمجھ سکا ہوں میں نے اس کتاب کے اصول پر پھیلادیا ہے۔“ ۲

قرآن حکیم سے مولانا آزاد کا شغف اتنا بڑھا ہوا تھا کہ اپنی زندگی اور سرگرمی کے ہر دور اور ہر گوشے میں انہوں نے بنیادی ہدایت ہمیشہ کتاب اللہ سے ہی حاصل کی اور اسی کی روشنی میں وہ تمام خیالات و اقاہات ان سے صادر ہوئے جن کا تقاضا ان کے شعور، فہم اور وقت نے ان سے کیا۔ ان کا نصب العین یہ تھا کہ دین اسلام میں اجتہاد کر کے ملت اسلامیہ کی تجدید اور انسانیت کی نشاۃ ثانیہ کا سامان کریں۔ اس مقصد عظیم کے لیے شروع سے آخر تک قرآن ہی مولانا کے تمام

انکار و احوال کا منبع و محور اور مباد و مرکز رہا۔ وہ زندگی کا ایک خاص نظریہ رکھتے تھے اور ایک نظامِ حیات پر ان کا ایمان تھا۔ یہ نظریہ و نظام سراسر قرآن سے ماخوذ تھا۔ اسی لیے قرآن کو شریعتِ اسلامی کی بنیاد مان کر عصرِ حاضر میں اصلی اسلام کا احیاء چاہتے تھے، تاکہ اغراض و بدعات کے وہ سائے پرست چاک ہو جائیں جو زمانے کی گرد نے حقیقت کے روئے زیبا پر ڈال دیے تھے، اور حقِ تاریخ میں ایک بار بھر اپنی پوری شان کے ساتھ جلوہ گر ہو جائے، تاکہ اسلام کی صداقت آج کی دنیا کے سامنے نئے سرے سے آشکار ہو اور دینِ بینِ جدید تمدن و تہذیب کے مسائل اسی طرح حل کر کے دکھائے جس طرح اس نے قدیم تمدن و تہذیب کے مسائل تیرہ سو سال قبل حل کر کے دکھائے تھے۔ یہ ہم صرت وحیِ الہی کی روشنی میں سر ہو سکتی تھی اور انسان کے پاس وحی کا واحد محفوظ دستند اور مکمل و مفید مجید قرآن مجید ہی ہے۔ لیکن ضرورت تھی اس صحیفے کی تازہ ترجمانی کی تاکہ اس کے معانی و مضمرات عام پڑھے لکھے آدمیوں کے لیے واضح ہو جائیں اور وہ اپنی روزمرہ زندگی کے ہر معاملے میں اس سے ہدایت حاصل کر سکیں۔ لہذا مولانا آزاد نے قرآن کا ایک ایسا ترجمہ اور اس کی بہ قدر ضرورت تشریح کرنے کا ہیئہ کیا جس سے وحیِ الہی کے مطالب بالکل صاف ہو جائیں اور ان کے فہم میں کوئی مشکل باقی نہ رہ جائے۔ مولانا نے ترجمان القرآن کے دوسرے میں ترجمہ و تفسیر کے مقاصد کی جو وضاحت کی ہے اس کے حسبِ نیل نکات قابلِ ذکر ہیں :

(۱) ترجمان القرآن کی ترتیب سے مقصود یہ تھا کہ قرآن کے عام مطالعہ و تعلیم کے لیے ایک درمیانی ضخامت کی کتاب مہیا ہو جائے، مجرد ترجمے سے وضاحت میں زیادہ مطول و تفاسیر سے مقدار میں کم۔

(۲) ترجمان القرآن کا مسلک الوداع ہے جو اسے یہ بات پیش نظر رکھنی چاہیے کہ اس کی تمام خصوصیات کا اصل حل اس کا ترجمہ اور ترجمے کا اسلوب ہے۔ اگر اس پر نظر رہے گی تو پوری کتاب پر نظر رہے گی۔ وہ اوجھل ہو گئی تو پوری کتاب نظر سے اوجھل ہو گئی۔

(۳) بڑی دقت یہ پیش آگئی ہے کہ ترجمان القرآن تفسیری مباحث کے رد و رد میں نہیں پڑتا۔ صرف یہ کرتا ہے کہ اپنے پیش نظر اصول و قواعد کے ماتحت قرآن کے تمام مطالب ایک مرتب و منظم شکل میں پیش کر دے۔

ترجمان القرآن کے اسلوب پر پروفیسر ابوالکلام تاحی نے روشنی ڈالتے ہوئے کہا ہے،
 ”ہر چند کہ مولانا کی صحافتی نثر بھی محروم نہیں اور ابتدائی زمانے کی بعض
 دوسری تحریریں بھی۔ مگر اس نوع کی ابتدائی تحریروں پر ان کا بوجھل
 اسلوب غالب ہے۔ عربی اور فارسی کے الفاظ اور ترکیب جگہ جگہ
 غریب و غلط پیدا کرتے ہیں۔۔۔۔۔ دورِ اول کی اس قسم کی تحریروں کے
 برخلاف ترجمان القرآن میں ان کا اسلوب ’فطری الطہار‘ اور غیر
 مصنوعی سلیقہ گفتار کا احساس دلاتا ہے۔ ترجمان القرآن میں مولانا
 کی نثر بیت زدگی سے نجات یافتہ بھی ہے اور ساتھ ہی قرآنی جہنگ
 سے برہنہ بھی۔“

مولانا آزاد کی منکر قرآنی کی اہم ترین خصوصیت اور بنیادی مثال یہ ہے کہ اس نے اپنے زمانے
 کے بعد متعینات، ’مأخضی لفظ نظر اور علمی رجحانات و فکری میلانات کے سپہ آورہ مسائل و خیالات کا
 جواب فراہم کیا اور بیسویں صدی میں علم جدید کے حاملین کے دلوں میں جو ششوں و شبہات قرآن مجید اور
 اسلام کے بارے میں پیدا ہو رہے تھے ان کا ازالہ کیا اور ان کی روحانی پراسنجہانے کے لیے آب کوثر
 مہیا کیا۔ ترجمان القرآن کی نا باسب سے موثر صفت یہ ہے کہ اس نے برصغیر کے اردو وال مسلمانوں اور
 غیر مسلم ہندیوں کے عام خواندہ طبقات اور عوامی قارئین کے لیے قرآن حکیم کی تعلیمات سے واقفیت بہم پہنچانے
 کا نہایت موثر و جاذب منکر و نظر ذریعہ پیدا کیا۔ ترجمان القرآن کے مطالعے سے مولانا کے تحقیقی مزاج،
 جالیاتی ذوق، سلیس اور موثر اسلوب نگارش، ’دست النظری‘ اسلام کا وہ روپ جو مولانا دیکھنا
 چاہتے تھے اور ان کے فکر انگیز بیانات سے حسب ذیل نتائج باسانی اخذ کیے جاسکتے ہیں۔

(۱) ترجمان القرآن مولانا ہی کے لفظوں میں ”معاذ فرقہ کی کتاب“ (ایرا عقیدہ صفحہ ۱۹)

نہیں ہے، یہ صرف آیات الہی کی تشریح ہے جس میں ہر آیت کی ترجمانی اس کے
 سیاق و سباق میں مناسب موقع و محل کے مطابق کی گئی ہے۔ لہذا اس کا مطالعہ
 قرآن مجید کے ترجمہ، تفسیر کی حیثیت سے کیا جانا چاہیے، کسی اور مقصد کے
 لیے نہیں۔

(۲) قرآن نے تزیینہ کی تکمیل اس پیمانے پر کر دی کہ اس کے بعد کوئی درجہ باقی نہ رہا۔
 (۳) قرآن نے ایک طرف رحمت و جمال کا کامل تصور پیش کیا اور دوسری طرف جزائے عمل کا سر رشته بھی ہاتھ سے نہیں جانے دیا اور جزا کا اعتقاد قہر و غضب پر نہیں بلکہ عدالت کی بناء پر قائم کیا۔

(۴) قرآن نے توحید کے ایمانی اور سیلی دونوں پہلو نمایاں کیے، تمام مذاہب نے زور توحید فی الذات پر دیا تھا 'قرآن نے توحید فی اللفظ کو بھی ساتھ رکھا مگر شرک کی ہر راہ بند ہو جائے، دعا، استعانت، رکوع و سجود، حجاز و نیاز، اعتماد توکل اور تمام عبادت گزارانہ اعمال صرف خدا کے لیے مخصوص رکھے۔

(۵) قرآن نے طوم و نمون کی طرح مذہبی مقام میں بھی خواص و عوام کا امتیاز ملحوظ نہ رکھا، سب کے لیے ایک تصور ہے، البتہ طلب و جہد کے لحاظ سے سب کے مراتب یکساں نہیں ہو سکتے اور درجات طلب و استعداد اور عمل و سعی پر موقوف ہیں۔

(۶) قرآن نے تصور الہی کی بنیاد انسان کی عالم گیر وجدانی احساس پر رکھی، اسے مکرر نظر کی کاوشوں کا مقصد نہیں بنایا، جسے خاص طبقے کا ذہن ہی حل کر سکے، ان تصورات کا جائزہ لینے کے بعد مولانا نے اس رمز کو ظاہر کیا ہے کہ سورہ فاتحہ میں ربوبیت، رحمت اور عدالت کی صفیتیں جس ترتیب سے بیان کی چلی ہیں وہی منکر انسانی کے طلب و معرفت کی قدرتی منزلیں ہیں۔

(۷) جہاں تک مولانا آزاد کے دینی عقائد کا تعلق ہے ان میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو اسلام کے دائرے سے باہر کی جزوہ بالکل عام مسلمانوں کی طرف ایک خدا، خدا کے تمام رسولوں، کتابوں، فرشتوں اور آخرت کی جزاء و سزا پر یقین رکھتے ہیں، لہذا ایمان باللہ و بالرسول کے ساتھ ساتھ نجات کے لیے عمل صالح پر بھی زور دیتے ہیں۔ دین حق کا حاصل مولانا کے نزدیک چار چیزیں ہیں،

(الف) خدا کی صفات کا ٹھیک ٹھیک تصور، اس کے لیے کہ انسان کو خدا پرستی کی راہ میں جس قدر ٹھوکریں لگی ہیں صفات ہی کے تصور میں لگی ہیں۔

(ب) قانونی مجازات کے اعتقادات ایسی جس طرح دنیا میں ہر چیز کا ایک خاصہ اور قدرتی تاثیر ہے۔ اسی طرح انسانی اعمال کے بھی معنوی خواص نتائج ہیں، نیک عمل کا نتیجہ اچھائی ہے، بُرے کا بُرائی۔

(ج) معاد کا یقین، یعنی انسان کی زندگی اسی دنیا میں ختم نہیں ہو جاتی، اس کے بعد بھی زندگی ہے اور جزاء کا معاملہ پیش آنے والا ہے۔

(د) فلاح و سعادت کی راہ اور اس کی پہچان۔

(۸) وہ ختم رسالت کے قائل ہیں اور شریعت محمدی کو دین اسلام کی تکمیل تصور کرتے ہیں۔ اسی لیے کتاب اللہ کے ساتھ ساتھ سنت رسول اللہ کو بھی شریعت کا ماخذ و معیار تسلیم کرتے ہیں۔

(۹) قادیانیت کے تمام دعوؤں کو مولانا باطل قرار دیتے ہوئے اسے دین میں ایک تفریق اور کھلی گمراہی قرار دیتے ہیں۔

(۱۰) وہ وحدت الایمان کے نہیں، وحدت الہ اور وحدت دین کے علمبردار ہیں۔ ان کے نزدیک اسلام ہی اصل دین ہے، لہذا تمام خدا پرستوں اور مذہب پسندوں کو جسٹونے حق کے لیے اسلام کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

(۱۱) اس طرح ترجمان القرآن ہونے کے باوجود مولانا آزاد نام نہاد اہل قرآن اور متکرمین حدیث سے اپنی بے تعلقی و بے زاری کا اظہار کرتے ہیں۔

(۱۲) اسلام کا تصور توحید بہت وسیع اور جامع ہے، یہ تمام صحیح عقائد اور تعمیری افکار کا مجموعہ ہے، اسی کے ذریعے دنیائے انسانیت میں امن و فلاح، حریت و اخوت اور صلوات کا قیام ہو سکتا ہے۔

یہ آخری نکتہ مولانا آزاد کے ان خطوط کے اشارات پر مشتمل ہے جو ”میرا عقیدہ“ میں درج ہیں اور جن کی تائید و تشریح ان کی تمام تحریروں اور تقریروں سے ہوتی ہے۔ ذکرِ آزاد میں خود اپنی تلاشِ حقیقت کا جو نتیجہ مولانا آزاد نے اسلامی توحید کی شکل میں پیش کیا ہے وہ ان کے آفاقی تصورات و کائنات کی نشان دہی کرتا ہے:

”مجھے معلوم ہوا کہ جس مذہب کو دنیائے اسلام کے نام سے پہچانتی ہے
فی الحقیقت وہی مذہب ہی اختلافات کے سوال کا اصلی حل ہے۔ اسلام
دنیا میں کوئی نیا مذہب قائم نہیں کرنا چاہتا۔ بلکہ اس کا مشن خود اس
کے بیان کے مطابق صرف یہ ہے کہ دنیا میں تمام مذہبوں کے ماننے
والے اپنی اصلی اور بے میل سچائی پر قائم ہو جائیں اور باہر سے ملنے
ہوئی جھوٹی باتوں کو چھوڑ دیں۔ اگر وہ ایسا کریں تو جو اعتقاد ان کے پاس
ہوگا اس کا نام قرآن کی بولی میں اسلام ہے۔“

”قرآن کہتا ہے کہ خدا کی سچائی ایک ہے، ابتداء سے موجود ہے اور تمام
انسانوں اور قوموں کے لیے یکساں طور پر آتی رہی ہے۔ دنیائے کائنات
ملک، کوئی گوشہ، جہاں خدا کے پیچھے بندے نہ پیدا ہوئے ہوں اور انھوں
نے سچائی کی تعلیم نہ دی ہو، لیکن ہمیشہ ایسا ہوا کہ لوگ کچھ دنوں تک
اس پر قائم رہے، پھر اپنے خیال اور وہم سے طرح طرح کی نئی اور جھوٹی
باتیں نکال کر اس طرح پھیلا دیں کہ وہ خدا کی سچائی، انسانی طاقت
کے اندر گم ہو گئی۔“

”اب ضرورت تھی کہ سب کو جگانے کے لیے ایک عالمگیر صدا بلند کی جائے
یہ اسلام ہے۔ وہ عیسائی سے کہتا ہے کہ سچا عیسائی بنے، یہودی سے
کہتا ہے کہ سچا یہودی بنے، پارسی سے کہتا ہے کہ سچا پارسی بنے۔
اسی طرح ہندوؤں سے کہتا ہے کہ اپنی اصلی سچائی کو وہ دوبارہ قائم
کر لیں۔ یہ سب اگر ایسا نہ کریں تو بس وہی ایک سچائی ہوگی جو ہمیشہ سے
ہے اور ہمیشہ سب لوگوں کو دی گئی ہے۔ کوئی قوم نہیں کہہ سکتی کہ
وہ صرف اسی کی میراث ہے۔ اسی کا نام اسلام ہے اور وہی دین الفطرۃ
ہے، یعنی خدا کا بنایا ہوا نیچر، اسی پر یہ تمام کارخانہ بستی چل رہا ہے۔
سورج کا بھی وہی دھرم ہے، زمین بھی اسی کو مانے ہوئے برآں گھوم

رہی ہے اور کون کہہ سکتا ہے کہ ایسی ہی اور کتنی زمینیں اور دنیاں
اور ایک خدا کے ٹھکانے ہوئے ایک ہی قانون پر عمل کر رہی ہیں۔^{۲۲}
"یقیناً اسلام کی بہترین ترجمانی اور دین حق کی بہترین تبلیغ ہے جو
سراسر قرآنی تعلیمات پر مبنی ہے۔ اس بیان صداقت میں عالم گیر صحت
کا واضح اشارہ شریعت عمری کی کاملیت اور آفاقیت کی طرف ہے۔
مولانا آزاد نے اقرار کیا ہے کہ قرآن کلام خدا کے ساتھ ساتھ کلام
رسول بھی ہے۔ "قرآن" "کلام من عند اللہ" ہے نہ کہ کلام اللہ۔ یہ کلام
من عند الشیطان نہیں ہے۔۔۔۔۔ جیسا کہ خود قرآن کہتا ہے کہ اے میں
خدا کا کلام" ان معنوں میں سمجھنا چاہیے کہ یہ اگرچہ قول رسول ہے مگر
خدا ہی ہے۔ اس میں شیطان یا شیطانوں دوسروں کا دخل نہیں ہے۔"^{۲۳}

مولانا آزاد کا ترجمان القرآن کے بارے میں یہ دعویٰ بالکل سچ ہے کہ "قرآن کے مطالعہ
تدبر کی ایک نئی راہ ضرور کھل گئی ہے اور اہل نظر اس راہ کو ان تمام راہوں سے مختلف پائیں گے جن
میں آج تک قدم فرسائی کرتے رہے تھے۔" مولانا ہی کا اپنا تجزیہ ہے کہ ترجمان القرآن کی تمام خصوصیات
کا عطر اس کے ترجمے اور اسلوب ترجمہ میں کشید کر لیا گیا ہے۔ اور دوسرا اعلیٰ خصوصیات اس کے
تشریحی نوٹ ہیں۔ پہلے کوشش کی گئی ہے کہ قرآن کا ترجمہ اردو میں اس طرح مرتب ہو جائے کہ اپنی
وضاحت میں کسی دوسری چیز کا محتاج نہ رہے، اپنی تشریحات خود اپنے ساتھ رکھتا ہو۔۔۔۔۔ "ترجمہ
قرآن کے تعلیمی تجزیے سے یہ برکیت ثابت ہوتا ہے۔ اہل فکر و نظر سے یقیناً پوشیدہ نہیں کہ قرآن اپنی
ظاہری اور ضمنی دونوں طرح کی بلاغت کے لیے عظیم المثال اور فعیہ النظیر ہے۔ وہ نہ صرف کم سے کم
الفاظ میں نشانے الہی واضح کرتا ہے بلکہ سیاق عبادت میں مختلف جملوں اور ترکیبوں کے درمیان
محفہات بھی رکھتا ہے جن لوگوں کی نظر کلام الہی کے اسلوب بلاغت پر نہیں ہوتی وہ مختلف جملوں اور
ترکیبوں کے درمیان بے لطیف محسوس کرتے ہیں۔ حالانکہ پہلا جملہ یا فقرہ یا پورا کلام اپنے بعد والے
جزو تفہیم و تشریح کے لیے معنوی اشارات فراہم کرتا ہے اور فکر و تدبر سے انسان اس ربط کو پالیتا
ہے جو اس میں پنہاں ہوتا ہے۔ مولانا آزاد کو اپنے ترجمہ تفسیر میں عام قاریوں کے لیے ان جگہوں کو

کو بھرنے پر ہے جو بظاہر حق سے نااہل لوگوں کو نظر آتی ہیں۔ یہ رائے مثالوں کے بغیر مستند اور واضح نہیں ہوگی اس لیے سورہ فاتحہ کا ترجمہ اور الفاظ قرآنی سے اس کا موازنہ کرنا مناسب ہوگا۔

”ہر طرح کی ستائشیں اللہ ہی کے لیے ہیں جو تمام کائنات خلقت کا پروردگار ہے جو رحمت والا ہے اور اس کی رحمت تمام مخلوقات کو اپنی بخششوں سے مالا مال کر رہی ہے۔ جو اس دن کا مالک ہے جس دن کاموں کا بدلہ لوگوں کے حصے میں آئے گا۔ (خدا یا) ہم صرف تیری ہی بندگی کرتے ہیں، اور صرف تو ہی ہے جس سے (اپنی ساری) احتیاجوں میں (مدد مانگتے ہیں۔ (خدا یا!) ہم پر (سعادت کی) سیدھی راہ کھول دے۔ وہ راہ جو ان لوگوں کی ہوئی جن پر تو نے انعام کیا، ان کی نہیں جو بھٹکارے گئے، اور نہ ان کی جو راہ نے بھٹک گئے۔“

مولانا آزاد ائمہ کا ترجمہ ”ہر طرح کی ستائشیں“ ”العالمین کا“ ”تمام کائنات خلقت“، ”الرحیم کا“ ”اور جس کی رحمت مخلوقات کو اپنی بخششوں سے مالا مال کر رہی ہے“۔ ”الدین کا“ ”جس دن کاموں کا بدلہ لوگوں کے حصے میں آئے گا“ ”کیا ہے۔ اس کے علاوہ توبین میں خدایا کا اضافہ کہ ”مدد اپنی مانگنے کے لیے“ ”اپنی ساری احتیاجوں میں“ ”اور سیدھی راہ کے لیے“ ”سعادت“ کی تشریح کا اضافہ کیا ہے اور اسی طرح صراط الذین کے فقرے کے ترجمے میں پورا ایک جملہ ”وہ راہ جو ان لوگوں کی راہ ہوئی“ استعمال کیا ہے۔ بقول عابد رضا بیدار :

”ان (مولانا ابوالکلام آزاد) کے افکار اور انشاء کا نقطہ عروج ترجمان القرآن کی پہلی جلد کا پہلا حصہ ہے جس میں سورہ فاتحہ کا سہارا لے کر مولانا نے اپنے مفکر و فن کے سارے گوشے نمایاں کر دیے ہیں۔ سورہ فاتحہ کا تو محض نام ہے۔ اصل میں تو یہ علم الکلام میں ایک

نادر اضافہ ہے۔“ ۲۷

ترجمان القرآن کے اسلوب ترجمہ کی تفہیم کے لیے بعض اور مثالیں ضروری معلوم ہوتی ہیں لہذا

وہ ذیل میں پیش کی جاتی ہیں۔ ان میں کوشش یہ کی گئی ہے کہ اس کے مختلف احوال اور سورتوں نے تفسیر ہی ترجمے کی نمایندہ مثالیں آجائیں۔ سورہ آل عمران کی ابتدائی آیات کا ترجمہ یوں کیا ہے :

”الاعلام۔ ہم۔ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، کوئی نہیں۔ مگر اسی کی ایک ذات الحق (یعنی زندہ کہ اس نے اپنے زوال و فنا نہیں) القیم (کہاں نہ رہے گی) کی ہر چیز اس سے قائم ہے۔ وہ اپنے قیام کے لیے کسی کا محتاج نہیں۔) اسی نے تم پر کتابوں کے ساتھ کتاب نازل کی (یعنی قرآن نازل کیا) اس سے پہلے جس قدر کتابیں نازل ہو چکی ہیں ان سب کی تصدیق کرتی ہوئی آئی ہے (ان سے الگ نہیں ہے) اور اسی (حق و قیوم ذات) نے اس سے پہلے لوگوں کی ہدایت کے لیے تورات و انجیل نازل کی تھی۔ نیز اس نے القرآن (یعنی نیک و بد اور حق و باطل میں امتیاز کرنے والی قوت) بھی نازل فرمائی۔“

سورہ بقرہ کی ابتدائی پانچ آیات کا ترجمہ مولانا نے اس طرح کیا ہے :

”الاعلام۔ ہم۔ یہ کتاب ہے اس میں کوئی شبہ نہیں، متقی انسانوں پر (سعادت کی) راہ کھولنے والی۔ (متقی انسان وہ ہیں) جو غیب (کی حقیقتوں) پر ایمان رکھتے ہیں، اور ہم نے جو کچھ دوزی انھیں دے رکھی ہے اسے (ان کی راہ میں) خرچ کرتے ہیں۔ نیز وہ لوگ جو اس (کتاب) پر ایمان رکھتے ہیں جو تم پر (یعنی پیغمبر اسلام پر) نازل ہوئی ہے اور ان تمام (کتابوں) پر جو تم سے پہلے (یعنی پیغمبر اسلام سے پہلے) نازل ہو چکی ہیں، اور (ساتھ ہی) آخرت (کی زندگی) کے لیے بھی ان کے اندر یقین ہے، تو یقیناً ہی لوگ ہیں جو اپنے پروردگار کے (بھڑانے) راستے پر ہیں اور یہی ہیں (دنیا اور آخرت میں) کامیاب پانے والے۔“

جلد دوم میں سورہ اعراف کی پہلی دو آیات کا ترجمہ مولانا یوں کرتے ہیں،
 "الف۔ لام۔ میم۔ صاد (اے پیغمبر!) یہ کتاب ہے جو تم پر نازل کی گئی
 اس لیے کہ اس کے ذریعے لوگوں کو (انکار و بغیل کی پاداش سے)
 خبردار و ہشیار کرو، اور اس لیے کہ ایمان رکھنے والوں کے لیے بیداری
 نصیحت ہو۔ پس دیکھو ایسا نہ ہو کہ اس بارے میں کسی طرح کی دلتنگی تمہارے
 اندر راہ پائے۔ (لوگو!) جو کچھ تمہارے پروردگار کی جانب سے تم پر
 نازل ہوا ہے اس کی پیروی کرو اور خدا کو چھوڑ کر اپنے (ٹھہرائے ہوئے)
 مددگاروں کے پیچھے نہ چلو (افسوس تم پر!) بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ تم
 نصیحت پذیر ہو۔"

ہر چند کہ مثالوں سے بات طویل ہوتی ہے تاہم ترجمان القرآن کے تفسیری ترجمے کی نوعیت
 اور اس کے اسلوب کی حقیقت کو اجاگر کرنے کے لیے وہ ناگزیر بھی تھیں۔ ان سے بہر حال مولانا کے
 اس دعوے کی پوری طرح تصدیق ہوتی ہے کہ "جس قدر غور و تدبیر سے ترجمے کا مطالعہ کیا جائے گا اسی
 قدر قرآن کریم کے حقائق اپنی اصل طلعت و زریانی میں بے نقاب ہوتے جائیں گے۔" اس کی اپنی تشریحات
 ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمے کی گرہ بھی کھولتی جاتی ہیں۔ بلاشبہ ایک عام قاری مولانا آزاد
 کے ترجمے اور صرف ترجمے کی بدولت قرآن مجید کے معانی اور مفہام سے واقف ہو جائے گا اور مزید
 تشریح و تفسیر کے لیے مولانا کے تشریحی نوٹ موجود ہیں جو مشکل مقامات کی گرہ کشائی کے لیے ساتھ ساتھ
 موجود ہیں۔ مولانا آزاد نے ترجمان القرآن کے تفسیری حاشیوں میں جگہ جگہ اُن نقابوں کو دور کر کے
 حقائقِ قرآنی کی رونمائی فرمائی ہے۔ مثلاً اصحابِ کہف کے واقعے میں اصل حقائق پر سے مولانا نے جس
 طرح پردے اٹھائے ہیں۔ یا اسی سورے میں ذوالقرنین کی شخصیت کے تعین میں جو بحث کی ہے
 اس سے یقیناً قرآن فہمی کے نئے دروازے کھلے ہیں۔ اسی طرح انھوں نے ترجمان القرآن میں قرآن
 کے طریقہ استدلال کا بھی تجزیہ کیا ہے۔ ان کے نزدیک قرآن حکیم اپنے مطالعے کی پہلی منزل میں
 انسانی ذہن کو عقل و فہم کی دعوت دیتا ہے اور پھر آیاتِ قرآنی انسان کے نہاں خاندل پر دستک
 دے کر اس کے سونے ہوئے وجدان کو بیدار کر کے اس کے قلب کی گہرائیوں میں یوں جاگزیں ہو جاتی

ہیں کہ ان کا ہر لفظ اور ہر لہجہ اُس کے قلب و ذہن کی فطری آواز بن جاتا ہے بقول ڈاکٹر ملک ناظم منظور احمد:

”قرآن کا یہی اسلوب مخاطب جو تعقل اور وجدان کی جبین آئینہ نشیں
سے قارئین کے دل و دماغ کو سفر کرتا ہے مولانا کے ترجموں ’تفسیر
حاشیوں میں بھی کارفرما نظر آتا ہے۔ یہ انداز بیان مولانا کے رنگ و
ریشے میں اس حد تک سرایت کر گیا تھا کہ ان کے قلم سے نکلا ہوا ہر جملہ
قرآنی طرز بیان کا عکس لیے ہوئے ہوتا ہے۔“

مولانا آزاد کی ترجمان القرآن بلاشبہ محض ایک علمی کوشش نہیں ہے، اس کے کچھ اعلیٰ مقاصد
بھی ہیں۔ قرآن سے مولانا کا شغف ہی ان کی جستجوئے حقیقت پر مبنی ہے اور اس کی آیات میں ہی
انھیں وہ صداقت دستیاب ہوئی جس کی تلاش میں وہ ایک عرصے تک سرگرداں رہے۔ پھر مولانا نے
اصلاح معاشرہ اور آزادی ملک کے لیے جو تحریک چلائی، ملت کی تجدید اور انسانیت کی نشاۃ ثانیہ
کے لیے جو جدوجہد کی اس کا سارا نقشہ انھوں نے قرآن ہی کی ہدایت سے ترتیب دیا اور قرآنی بصیرت
کی روشنی میں ہی انھوں نے اپنے کردار کی بھی تشکیل و تعمیر کی۔ یہی کام ہر ادوار العزم ختمہ قرآن نے
اپنے وقت میں اور اپنی جگہ پر کیا ہے، بلکہ قرآن کی تسلیم ہی یہ ہے کہ وہ ہر دور اور ہر حال میں تمام
انسانوں کے لیے کتاب ہدایت ہے، بہترین افکار و اعمال کا سرچشمہ ہے، دستورِ حیات ہے، ضابطہٴ اخلاق
ہے، اس طرح جو تفسیر ہی قرآن کی لکھی گئی ہے، دراصل اپنے عہد اور ماحول کے تقاضوں کا جواب ہے،
خدا کا کلام یقیناً آنحضرتؐ کی وادہی ہے، مگر انسان کا کلام محدود ہے۔ یہی قرآن کے مقابلے میں تفسیر کی
حد ہے۔ مولانا آزاد کے ترجمان القرآن کو اسی حد میں دیکھنا چاہیے، خاص کر ان کی تفسیر سورہ فاتحہ
زندگی کے اسی نصب العین کی آئینہ دار ہے جو اپنے وقت میں مولانا آزاد کے پیش نظر تھا۔ وہ وقت
معاذ غیر ملکی سامراج اور توہمی تفرقہ کا، مغرب سے مرجعیت اور باطل کے غلبے کا، جب حق و صداقت
کا اصلی تصور اہل مذاہب کے درمیان بھی گم ہو رہا تھا اور قسم قسم کے غلط نظریات لوگوں کو گمراہ کر رہے
تھے۔ اسی تناظر میں مولانا آزاد نے اسلامی توحید کا پیغام ایک بار پھر افرادِ ملت، اہل ملک اور
پوری انسانیت کو دیا۔ اس سلسلے میں انھوں نے جو کچھ کہا مسلمہ اسلامی حقائق کی روشنی میں کہا۔
لہذا ترجمان القرآن فی الواقع دورِ جدید میں اسلام کی ترجمانی تھی اور اسلام کو انھوں نے اس کی

اصلیت کے مطابق کسی فریق کے رسمی دھرم کے بجائے ایک عام نظریہ زندگی اور بہترین نظامِ حیات کے طور پر پیش کیا۔ اس لحاظ سے کہا جاسکتا ہے کہ مولانا آزاد نے ترجمان القرآن کے ذریعے ایک نئے دور اور آزاد ہندوستان یا جدید مشرق یا حصر حاضر کے ہندوستان میں عالم انسانیت کی تعمیری خدمت کا ایک نسخہ، جہز نامہ اور منشور پیش کیا ہے:

• جس مسئلہ کو مولانا آزاد نے ترجمان میں چھیڑا وہ اسلامی دنیا کا ایک اہم مسئلہ ہے جو بڑی حد تک ان مسلمانوں کے لیے موت و زیست کا سوال ہے، اسی طرح مذاہب کی اندرونی وحدت بھی اسلامی فکر کی تاریخ میں بالکل نیا انگٹا نہیں، شاہ ولی اللہ نے بھی حجۃ اللہ بالہ میں اس امر کی جانب واضح اشارے کیے ہیں لیکن جس شرح و بساط کے ساتھ اور استدلال کی جس قوت کے ساتھ مولانا آزاد نے ترجمان القرآن میں اس اصول کو پیش کیا ہے اس کی نظیر اسلامی لٹریچر میں نہیں ملتی۔^{۲۹}

اسی طرح مولانا آزاد نے ان تمام مسائل پر جن کا تعلق ہماری روزانہ کی زندگی سے ہے اور جو اس وقت کے حالات کے پس منظر میں قوم کی روح کے اندر بیداری پیدا کر سکتی تھیں، کافی نصیحت آمیز روشنی ڈالی ہے۔ دین داری اور دنیوی معیشت، مرد اور عورت کے حقوق، اکبر الٰہ فی الدین، دعوتِ حق کی حیات بخشی، دفاع ملت اور قومی فرض، مسلمانوں کی حیرانی اور بے چارگی، دعوتِ حق کا طریقہ وغیرہ کی اہم بات پر مولانا نے بصیرت افروز حواشی لکھے۔ دین حق کی راہ ہرگز نہ عمل میں اعتدال کی راہ ہے دنیا کا انہماک نہ تو اس قدر بڑھ جانا چاہیے کہ آخرت کا رشتہ تک قلم منقطع ہو جائے اور نہ آخرت کے استغراق میں اس قدر دوڑ نکل جانا چاہیے کہ ترک دنیا اور ربانیت کا دم بھرنے لگیں۔ مولانا کا خیال تھا کہ دین حق کی اس اصل عظیم کا اعلان ہے کہ خدا پرستی اور دین داری کی راہ دنیوی معیشت اور دنیوی فلاح و ترقی کے خلاف نہیں بلکہ وہ ایسی کامل زندگی پیدا کرنا چاہتا ہے جس میں دنیا اور آخرت دونوں کی سمادیں موجود ہوں۔ موجودہ زمانے میں جب کہ سائنس کی ترقی نے بخرد بر اور فضا کو تسخیر کر کے چاند اور ستاروں پر کنڈیں ڈال دی ہیں اور ٹکنالوجی کی بین اور واضح فتوحات کے

نئے تعلیم یافتہ طبقے کے ذہنوں میں تشکیک پیدا کر دی ہے، مولانا نے لفظ تسخیر کی تشریح کرتے ہوئے بتایا کہ انسانی فکر رسا کی یہ بلندیاں اور سائنس کے کارنامے قرآنی تعلیمات سے نہیں نکالتے بلکہ عین اسلامی تعلیمات کے موافق ہیں۔ جب کہ قرآن کے نزول سے پہلے اقوام عالم کی دینی ذہنیت عقلی انگلوں کے قطعاً غفلت تھی، قرآن نے نہ صرف عقلی انگلوں کی حوصلہ افزائی کی بلکہ ہمت، عقل اور اولوالعزمی طہ کے لیے ایسا بلند نقشہ کھینچ دیا جس سے بلند بصیرت افروز دیرپا بلکہ لائق نقشہ آج بھی نہیں کھینچا جاسکتا یعنی آسان زمین میں جو کچھ ہے انسان کے لیے سفر جو اور اسے چاہے کہ ان تمام چیزوں میں تصرف کرے۔ انسانی عقل و فکر کے لیے اس سے زیادہ بلند نصب العین کیا ہو سکتا ہے۔ مولانا کی بصیرت آمیز فکر اور درست افروز علیت کا احاطہ کرتے ہوئے آئی۔ ایچ۔ ڈوگلز لکھتے ہیں :

”یہ ان (مولانا ابوالکلام آزاد) کے غیر معمولی حافظے، اعلیٰ درجے کی ذہانت

اور مطالعے سے شغف کا نتیجہ ہے۔“ ۲۷

کسی اہم شخصیت کے بارے میں نتائج نکالتے وقت یہ سوال اہم نہیں کہ اس نے کیا نہیں کیا اور کیا نہیں کیا۔ اہم یہ ہے کہ اس نے کیا کہا اور کیا کیا۔ مولانا آزاد کے مذہبی نقطہ نظر کے بارے میں آج ہمارا ایک فیصلہ یہ ہو سکتا ہے کہ ان کا تصور دین انسانیت کا نقطہ عروج ہے اور یہی اہل اسلامی تصور ہے۔ ہر چند کہ مولانا کے تصور دین کے متعلق بہت گمراہ کن باتیں کہی گئی ہیں لیکن اہل علم آج بھی اسے عالم اسلام اور عالم انسانیت کی فردخ کے لیے وہی اہمیت دیتے ہیں جو زندہ رہنے کے لیے سانس کو، دیکھنے کے لیے نظر کو، سوچنے کے لیے دماغ کو اور مسلمان کے لیے ایمان کو دی جاتی ہے۔ گو کہ مولانا آزاد نے جو کچھ کہا اور کیا دین کی حد میں رہ کر، اسلام کے راستے پر چلتے ہوئے، قرآن کی روشنی میں، اور اگر کسی کو ان کے اعمال و افکار، کردار و گفتار کھٹکتے ہیں تو یہ اس کی تنگ نظری اور پست خیالی و گمراہی کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ پروفیسر آل احمد سرور :

”مولانا آزاد کی مذہبی فکر ان کے سیاسی نصب العین، ان کے ادبی سرمائے کی قدر و قیمت اور اس کی معنویت مسلم ہے۔ ان کی شخصیت کے طے اور ان کی آن بان کی کشش بھی باقی رہنے والی ہے۔ وہ عوامی نہ تھے اور عوام میں کبھی بہت مقبول نہ ہو سکے۔ ان

کی شخصیت کو ہمالیہ کا جہل ہے اور ان کی فکر میں فلاح کی پہنائی۔
وہ قدیم و جدید کا ایک عجیب و غریب سنگم تھے۔ ۲۸

حواشی

- ۱۔ ذکر آزاد، عبدالرزاق طبع آبادی، کلکتہ، ۱۹۶۰ء، صفحات ۵۰-۲۴۹
- ۲۔ ایضاً، صفحات ۲۵۶-۲۶۰
- ۳۔ ایضاً، صفحات ۵۴-۲۵۶
- ۴۔ ایضاً، صفحہ ۲۵۰
- ۵۔ ایضاً، صفحات ۹۳-۷۸۱
- ۶۔ ہجر وصال، مرتبہ: بشیر احمد چودھری، صفحہ ۲۷۷
- ۷۔ ایضاً، صفحہ ۲۹۱
- ۸۔ مضامین ابوالکلام آزاد، مرتبہ: حفیظ احمد جعفری، صفحہ ۱۱۶
- ۹۔ مولانا ابوالکلام آزاد-ذہن و کردار، عبدالحق، صفحہ ۲۹
- ۱۰۔ خطبات آزاد، مرتبہ: مالک رام، صفحات ۱۱-۱۱۰
- ۱۱۔ الہلال، ۸ ستمبر ۱۹۱۲ء، صفحہ ۱۷
- ۱۲۔ الہلال، ۲۵ اگست ۱۹۱۲ء، صفحات ۱۲-۱۱
- ۱۳۔ الہلال، ۱۵ ستمبر ۱۹۱۲ء
- ۱۴۔ ایضاً، ۶ نومبر ۱۹۱۲ء، صفحہ ۸
- ۱۵۔ ایضاً، ۲۷ نومبر ۱۹۱۲ء
- ۱۶۔ ایضاً، ۲۳ جولائی ۱۹۱۳ء، صفحہ ۱۵
- ۱۷۔ ایضاً، ۲ جولائی ۱۹۱۳ء، صفحہ ۷
- ۱۸۔ ایضاً، ۱۲ نومبر ۱۹۱۳ء، صفحہ ۵
- ۱۹۔ میرا عقیدہ، کراچی، ۱۹۵۹ء
- ۲۰۔ ترجمان القرآن، جلد اول، لاہور ایڈیشن، صفحہ ۱۵
- ۲۱۔ ترجمان القرآن، علمی اور تحقیقی اسلوب، پروفیسر ابوالکلام قاسمی، علی گڑھ میگزین، ۱۹۸۹ء، صفحہ ۱۷۱
- ۲۲۔ میرا عقیدہ، حال پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۵۹ء، صفحات ۶۲-۲۶۰
- ۲۳۔ ملفوظات آزاد (جلد اول) دینی نمبر، مرتبہ: محمد اجل خاں، صفحات ۶۳-۶۲
- ۲۴۔ مولانا ابوالکلام آزاد، عابد رضا بیدار، صفحہ ۲۴۳
- ۲۵۔ مولانا ابوالکلام آزاد-فکرو فن، ڈاکٹر ملک زادہ منظور احمد، صفحہ ۳۷۵

۲۰۶۔ رسالہ صبا آزاد نمبر، صفحہ ۲۲

I.H. Douglas : A.K. Azad An Intellectual and ۲۰۷

Religious Biography ص ۲۶۴

۲۰۸۔ فکر بدشمن، آل احمد سرگودھا، صفحات ۲۵-۲۸

نوٹ: اس مضمون کی ترتیب و تالیف میں ذیل کتاہوں سے بھی مدد لی گئی ہے۔

۱۔ خلیق انجم (مرتب) 'مولانا ابوالکلام آزاد: شخصیت اور کارنامے' اردو اکادمی، دہلی، ۱۹۸۷ء

بالخصوص باب بر مذهب۔

۲۔ ڈاکٹر ابوسلاں شاہجہانپوری (مرتب) 'مولانا ابوالکلام آزاد ایک مطالعہ

۳۔ شیر بہادر خان، مولانا ابوالکلام آزاد

۴۔ جاوید وششٹ (مرتب) مولانا ابوالکلام آزاد: فکر و فن کے آئینے میں

۵۔ سید احمد آبادی، مولانا ابوالکلام آزاد: سیرت و شخصیت اور علمی و عملی کارنامے

۶۔ اسمتہ دلفریڈ کینٹول (مرتب: مشیر الحق) اسلام دورِ حاضر میں (منتخب مضامین)

۷۔ اخلاق حسین قاسمی، مولانا آزاد کی قرآنی بصیرت، سنس پبلکیشن لاہور، ۱۹۸۸ء

۸۔ اشفاق حسین

Spirit of Islam (A summary of the Commentary

of MAK Azad on Al Fatiha) ۱۹۵۸ء

۹۔ عبداللہ بٹ، کرچی

Aspect of Abul Kalam Azad (Alise on his

literary Political & Religious Activities)

مولانا آزاد کی قرآنی بصیرت

ایک مُطالعہ

الطاف احمد اعظمی

مولانا آزاد کی شخصیت اور ان کی سیاسی و مذہبی فکر کے بارے میں متضاد رائے ہیں۔ شروع سے ایک طبقہ ان کے عقیدت مندوں اور مداحوں کا اور دوسرا طبقہ ان کے ناقدین اور کٹھ پھیلوں کا رہا ہے۔ لیکن اس امر میں تقریباً سب اتفاق ہے کہ وہ قرآن کے ایک بڑے عالم تھے اور اس کے علوم و معارف پر ان کی نظر بہت گہری تھی۔ ڈاکٹر ذاکر حسین خاں صاحب نے ساجد اکادمی کی طرف سے شائع کردہ ترجمان القرآن کے تیسرے ادیشن کے دیباچے میں لکھا ہے :

”مولانا کی زبان اور ان کے بیان میں وہ غضب کی دل کشی ہے جس نے ان کے ترجمے اور تفسیری اشارات میں اردو ادب کے ایک شاہکار کی شان پیدا کر دی ہے۔ وہ دج عصر کے محرم ہیں اور کلام الہی کے مطالب کو اس حکیمانہ انداز میں سمجھاتے ہیں جس سے نئے زمانے کے تنقیدی ذہن کی بھی تسکین ہو جاتی ہے۔“

سجاد انصاری لکھتے ہیں :

”روشن خیال طبقے کو یہ پہلی بار معلوم ہوا کہ قرآن پاک میں غسل طہارت کے علاوہ کائنات کے حقائق بھی پوشیدہ ہیں۔ اب تک جس انداز

۲۰۹
 ے علماء قرآن پاک کو پیش کیا کرتے تھے وہ کسی طور پر خوش آئند
 تھا تعلیم یافتہ طبقہ سمجھتا تھا کہ قرآن مجید ختم ہے تنبیہ و تجدید اور تکفیر و
 تعزیر پر۔ خود غرض اور تنگ مایہ علماء نے انھیں اسی طرح سمجھایا تھا۔
 مگر جب مولانا آزاد قرآن لے کر اٹھے مسلمان مبہوت ہو گئے کہ تیرہ سو
 برس کے صحیفے میں حال ہی کے لیے نہیں بلکہ ہمیش کے لیے نکات و
 تحائف پوشیدہ ہیں ۲۰

مولانا آزاد کو اس بات کا خود بھی احساس تھا اور انھوں نے لکھا ہے کہ
 ”ایک زمانہ تھا کہ مسلمانوں میں مذہبی اصلاح و تجدید کی ضرورت کا احساس نہ تھا مگر
 سنہ ۱۹۱۲ء میں میں نے اہلال جاری کیا اور قرآن کے مطالعے و تدبر کی ایک نئی راہ
 روشنی میں آئی ۲۱ اہلال کی اشاعت کے ساتھ ہی مسلمانوں کے ذہنی علم طبقے نے شدت
 کے ساتھ غمگسٹ کیا کہ یہ ایک نئی آواز ہے جس میں قرآن مجید کا رنگ و دعوت اور اسلوب
 بیان صاف نمایاں ہے اور اس کا مدیر اسرار قرآن کا محرم اور اس کے دستانے کا
 نکتہ دان ہے۔ جن دنوں مولانا رانچی میں جلا وطنی کے دن گزار رہے تھے ایک سرحدی
 بزرگ مولانا دین محمد تھکڑی صوبہ سرحد سے پا پیادہ چل کر مولانا کی خدمت میں اس
 نوحہ سے حاضر ہوئے تھے کہ ان سے قرآن پاک کی ایک آیت کے معنی معلوم کریں؟ مولانا
 آزاد نے ترجمان القرآن کا انتساب انہی بزرگ کے نام کیا ہے ۲۲

لیکن کیا مولانا آزاد فی الحقیقت معارف قرآن کے رمز شناس اور اس
 کے باطن کے محرم راز تھے، دوسرے لفظوں میں روح قرآن سے کما حقہ آگاہ تھے؟
 راقم بطور کا مطالعہ اس کی نفی کرتا ہے۔ ہر بڑے آدمی کی طرح مولانا آزاد نے بھی
 جس میدان علم کی طرف رخ کیا وہاں اپنا نقش عظمت چھوڑا ہے۔ اہلال، السبلاخ،
 تذکرہ، غبارِ خاطر سب میں ان کی انفرادیت اور یکتائی کا رنگ روز روشن کی طرح عیاں
 ہے۔ اس سے ان کے کسی بڑے مخالف کو بھی انکار نہیں ہے لیکن قرآن مجید کا معاملہ
 اس سے مختلف ہے۔

مولانا آزاد اعلیٰ پائے کے انشاء پرداز تھے۔ زبان و بیان کی غیر معمولی حلاوت نے ان کی ہر تحریر کو جاذبِ نظر اور دامن کش دل بنادیا ہے۔ اگر الفاظ اور طرزِ بیان میں سحر ہے تو بلاشبہ مولانا نے لفظ و بیان دونوں کا جادو جگایا ہے اور اس کی دلفریبی سے بڑے بڑے اصحابِ علم نہ صرف مسحور بلکہ مرعوب ہو گئے۔ زبان و بیان کی یہی خوبی ان کی تفسیر بالخصوص تفسیر سورہ فاتحہ میں پوری شانِ دلربائی کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ زبان و بیان کے ان خوشنما پردوں کو ہٹا کر بہت کم لوگوں نے ان کی تفسیر کے باطن میں جھانکنے کی زحمت کی ہے۔ اکثر لوگوں نے اس کے ظاہری جمال کو دیکھا اور فریقہ ہو گئے۔ مولانا سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں :

”مصنف کی دیدہ وری اور نکتہ پڑوہی کا اصلی جولا نگاہ پہلا حصہ ہے۔ یہ درحقیقت نصف کتاب ہے۔ اس میں سورہ فاتحہ کے ایک ایک لفظ کی ایسی دلنشین تشریح اور بصیرت افروز تفسیر ہے کہ اس سے اس سورہ کے اُم الکتاب (اصل قرآن) ہونے کا سلسلہ منہر تاً معلوم ہونے لگتا ہے اور اسلام کے تمام مہمات مسائل اور اصولِ دین پر ایک تبصرو ہو جاتا ہے خصوصاً قرآن پاک کے طرزِ استدلال، حقائق کائنات کی ربوبیت و رحمت کے آثار و دلائل اتنی تفصیل سے لکھے ہیں کہ مصنف کی وسعتِ علم و نظر کی داد بے اختیار دینی پڑتی ہے۔“

اکثر اصحابِ علم نے یہ بات تسلیم کی ہے کہ مولانا میں احساس ”انانیت“ شدید تھا۔ آپ ان کی کوئی کتاب اور مکمل و نامکمل تحریر دیکھ لیں اس میں جو چیز حرفِ جلی کی طرح بہت نمایاں نظر آئے گی وہ ان کا انانیت آمیز اندازِ مخاطب ہے۔ آپ اس انانیت کو چاہے ڈاکٹر سید عبداللہ کی زبان میں انفرادی انا کا احساس یکتائی کہہ لیں اور چاہے پروفیسر رشید احمد صدیقی کے طرزِ تعبیر میں خدا کا رنگِ کبریاں لیکن یہ بہر حال ماننا ہوگا کہ ان کی انا کی لے بہت تیز تھی۔ مولانا کے بہت سے عقیدت مندوں اور مداحوں نے اس انانیت کی مختلف وجہات پیش کی

نبی محمد یونس خالہی لکھتے ہیں :

مولانا کے یہ ارشادات کوئی ادیبانہ فصول گری، مساحرانہ فصاحت طرازی یا فوق الفطرت دعویٰ کا اظہار نہیں بلکہ خود شامی کی ایک اعلیٰ مثال ہے جس سے ان کی فراست، شخصی عظمت اور علم و فضل کا آسانی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔^۹

لیکن اس مذاحمی میں یہ بات یکسر فراموش کر دی جاتی ہے کہ مولانا صرف ادیب اور انشاء پرداز ہی نہیں عالم دین بھی تھے، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ داعی الی القرآن تھے۔ اس لیے ضروری تھا کہ ان کے لہجے میں اوعایت نے بجائے خاکساری و فروتنی کا رنگ غالب ہوتا۔ اس اوعایت کے چند نمونے یہاں پیش کیے جاتے ہیں جن سے قارئین اندازہ کر سکیں گے کہ مولانا کی امانیت کس نوع کی تھی اور اس کا رنگ گفتار کیا تھا :

”افسوس ہے کہ زمانہ میرے داغ سے کام لینے کا کوئی سامان نہ کر سکا۔ غالب کو تو صرف اپنی شاعری کا بڑونا تھا، نہیں معلوم میرے ساتھ قبر میں کیا کیا چیزیں جائیں گی :

نار و ابودہ بازار جہاں جنس و بنا
رونقے گشتم و از طالع و کان و فتم

بعض اوقات سوچتا ہوں تو طبیعت پر حسرت و الم کا ایک عجیب عالم طاری ہو جاتا ہے۔ مذہب، علوم و فنون، ادب، انشاء، شاعری کوئی دواوی ایسی نہیں جس کی بے شمار نمی راہیں سید فیاض نے مجھ نامراد کے دل و دماغ پر نہ کھول دی ہوں اور ہر آن و ہر لحظہ بخششوں سے الامال نہ ہوا ہو۔ بھدیکہ ہر روز اپنے آپ کو عالم مصافی کے ایک نئے مقام پر پاتا ہوں اور ہر مقام کی کرشمہ سنخیاں کھچلی منزلوں کی جلوہ طرازیں ماند کر دیتی ہیں۔ لیکن افسوس جس ہاتھ نے

فکر و نظر کی ان دولتوں سے گرا نبار کیا اس نے شاید سروسامان
کار کے لحاظ سے تہی دست رکھنا چاہا۔ میری زندگی کا سارا ماتم
یہ ہے کہ اس عہد اور محل کا آدمی نہ تھا مگر اس کے حوالے
کر دیا گیا: ۱۱

”لوگ بازار میں دوکان لگاتے ہیں تو ایسی جگہ ڈھونڈ کر لگاتے ہیں
جہاں خریداروں کی بھٹیر لگتی ہو۔ میں نے جس دن اپنی دوکان لگائی
تو ایسی جگہ ڈھونڈ کر لگائی جہاں کم سے کم گاہکوں کا گزر ہو سکے۔
در کوئے اشکتہ دلی می خزند و بس

بازار خود فروشی ازاں سے دگر است
مذہب میں، ادب میں، سیاست میں، فکر و نظر کی حسام راہوں
میں جس طرف بھی نکل پڑا اکیلا ہی نکلنا پڑا، کسی راہ میں بھی وقت
کے قافلوں کا ساتھ نہ دے سکا:

بار نقیال ز خود رفتہ سفردست نہ داد
سیر صحرائے جنوں جیف کہ تنہا کر دیم ۱۲

”میں اپنے سینے میں وہ دل رکھتا ہوں جس کے لیے ہدایت کی
کوئی شعاعیں نہیں ہو سکتیں جو فاطر السموات نے بھیجی ہوں۔“ ۱۲

مولانا آزاد کی اس انانیت سے ان کی تفسیر ترجمان القرآن بھی محفوظ نہیں
ہے۔ قرآن مجید وہ بارگاہِ علم و غیر ہے جہاں ہر دور کے اساطینِ علم و فن نے جن میں
عربی زبان کے ماہر تاز اور یگانہ عصر عالم، ادیب اور انشاء پرداز شامل ہیں، اقرآن
کیا ہے کہ یہ علم و آگہی کا وہ بحر ہے جہاں کے سارے موتیوں کا چمن کسی
ایک انسان کے بس میں نہیں ہے۔ بڑے بڑے خواصانِ علم اس کی تہ میں اترے
لیکن جب سطح پر آئے تو تسلیم کیا کہ اس کے طول و عمق کی پیمائش ممکن نہیں ہے۔
اس خواصی میں جس شخص کے ہاتھ جو چیز بھی لگی اس پر اس نے اللہ کا شکر ادا

یا اور اپنی عقل و فہم کی نارسائی کا اقرار کیا۔ خود قرآن مجید نے ان راسخین فی العلم کا حال ان لفظوں میں بیان کیا ہے :

هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن
ام الكتاب و اخبر متشابهت فاما الذين في قلوبهم
غش فسيقبوعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء
تأويله وما يعلم تأويله الا الله و الراسخون في العلم
يقولون امنا به كل من عند ربنا - وما يذكر الا
اولو الابواب (آل عمران - ۷)

(ترجمہ) وہ اللہ ہی ہے جس نے تم پر کتاب نازل کی جس میں وہ
آیتیں ہیں جو باعتبار مفہوم و معنی بالکل واضح اور قطعی دلالت ہیں
اور یہی آیتیں اصل قرآن ہیں اور دوسری آیتیں بھی ہیں جن کے معنی
میں اشتباہ ہے۔ پس جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے وہ اس قسم کی
آیات سے ہی سروکار رکھتے ہیں جو مشتبہ المعنی ہیں، اور اس سے ان کی
غرض فتنہ جوئی اور اس کے حقیقی مفہوم تک (بہر طور) رسائی ہوتی ہے
حالانکہ ان کا حقیقی مفہوم اللہ کے علاوہ اور کوئی نہیں جانتا اور جو لوگ
علم میں رسوم رکھتے ہیں ان کی صدایہ ہوتی ہے کہ ہم اس پر یقین
رکھتے ہیں (ایہ سب ہمارے رب کی طرف سے ہیں اور نصیحت صرف
وہی لوگ قبول کرتے ہیں جو عاقل و دانا ہیں۔

لیکن مولانا آزاد کا حال ان راسخین علم سے بالکل مختلف ہے۔ ان کی انا
یہاں بھی صاحب جبروت ہے، آئندہ خود نشائی ہے، ”ہم جو من و گرجے نیست“ کی صدا
مکھڑا کر اس کے لبوں پر ہے۔ وہ اس بات پر مصر ہے کہ معارف قرآن کی وادی میں صرف
اس کا چراغ جلے، دوسروں کا چراغ گل ہو جائے۔ کیسا عجز و انکسار، کیسا اقرار
ورمانگی علم اور کیسا اقرار نارسائی ذہن۔ دعویٰ ہے کہ اس نے تفسیر کے سارے

ذکر کنگال ڈالے ہیں، ادعا ہے اس بات کا کہ قرآن مجید کے سارے علوم و معارف فیضانِ الہی سے اس پر بنے نقاب ہیں، علم و خبر کے وہ بند دروازے اس پر کھلے ہیں جو اس سے پہلے کسی عالم و مفسر پر نہیں کھل سکے تھے، وہ کلید معرفت اس کے ہاتھ آگئی ہے جس سے اس کتاب حکیم کے ہر عقدہ لایعل کی کشود آسان ہو گئی ہے۔ اس پر یقین نہ آئے تو مولانا آزاد کے یہ الفاظ ملاحظہ فرمائیں :

”فی الحقیقت اللہ تعالیٰ کا مخصوص احسان اس عاجز پر یہی ہے کہ اس نے تفسیرِ بالرائی کی آلودگی سے پاک رکھ کر حقائقِ قرآنیہ کو مشکف کر دیا۔“ ۱۳

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں :

”اگر تم کہو کہ حقائق و معارفِ قرآن کی طرف رہنمائی ایک فضلِ مخصوص ہے جس کے انکشاف کے لیے خدائے تعالیٰ نے اس عاجز و درماندہ قلب کو چُن لیا تو یہ فی الحقیقت سچ ہے۔“ ۱۴

ترجمان القرآن کے دیباچے میں ارشاد ہوتا ہے :

”کامل تسامیس برس سے قرآن میرے شب و روز کے شکر و نظر کا موضوع رہا ہے۔ اس کی ایک ایک سورت، ایک ایک مقام، ایک ایک آیت، ایک ایک لفظ پر میں نے وادیاں قلع کی ہیں اور مرحلوں پر مرحلے طے کیے ہیں۔ تفسیر و کتب کا جتنا مطبوعہ و غیر مطبوعہ ذخیرہ موجود ہے میں کہہ سکتا ہوں کہ اس کا بڑا حصہ میری نظر سے گزر چکا ہے اور علوم قرآن کے مباحث و مقالات کا کوئی گوشہ نہیں جس کی طرف سے حق الوسع ذہن نے تغافل اور جتوئے تساہل کیا ہو۔ علم و نظر کی راہوں میں آج کل قدیم و جدید کی تقسیم کی جاتی ہے لیکن میرے لیے یہ تقسیمیں بھی کوئی تقسیم نہیں۔ جو کچھ قدیم ہے وہ مجھے درختے میں ملا ہے اور جو کچھ جدید ہے اس کے لیے اپنی راہیں

آپ نکالیں۔ میرے لیے وقت کی جدید راہیں بھی دہی ہی دیکھی بھائی
ہیں جس طرح قدیم راہوں میں گام فرسائی کرتا رہا ہوں۔^{۱۵}
آج مزید فرماتے ہیں :

”میرے دل کا کوئی یقین ایسا نہیں ہے جس میں شک کے سارے
کانٹے نہ چھپ چکے ہوں اور میری روح کا کوئی اعتقاد ایسا نہیں ہے
جو انکار کی ساری آزمائشوں میں سے نہ گزر چکا ہو۔ میں نے زہر کے گھرنٹ
بھی ہر جام سے پیے ہیں اور تریاق کے نسخے بھی ہر دارالشفاء کے
آزمائے ہیں۔ میں جب پیاسا تھا تو میری لب تشنگیاں دوسروں
کی طرح نہ تھیں اور جب سیراب ہوا تو میری سیرابی کا سرخچہ بھی شاہراہ
عام پر نہ تھا۔“^{۱۶}

اسی دیباچے میں اپنی تفسیر کی خصوصیات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :
”جا بجا نوٹوں کا اضافہ کیا ہے جو سورت کے مطالب کی رفتار کے
ساتھ ساتھ برابر چلے جاتے ہیں اور جہاں کہیں ضرورت دیکھتے ہیں
مزید رہنمائی کے لیے نمودار ہو جاتے ہیں۔ یہ قدم قدم پر مطالب کی
تفسیر کرتے ہیں، اجمال کو تفصیل کا رنگ دیتے ہیں، مقاصد و وجوہ
سے پردے اٹھاتے ہیں، دلائل و شواہد کو روشنی میں لاتے ہیں،
احکام و نواہی کو مرتب و منضبط کرتے ہیں اور زیادہ سے زیادہ مختصر
لفظوں میں زیادہ سے زیادہ معانی و معارف کا سرمایہ فراہم کرتے ہیں۔
یہ گویا قاری قرآن کے لیے تفکر و تدبر کی روشنی ہے جو حکم ”یسعی لہم
بین ایدہم و بایمانہم“ (۱۲: ۵۷) اس کے ساتھ ساتھ چلتی
رہتی ہے اور کہیں بھی اس کا ساتھ نہیں چھوڑتی۔“^{۱۷}

اور یہ سطریں بھی دیدنی ہیں :

”مباحث و معارف کا ایک پورا دفتر دماغ میں پھیل رہا تھا مگر

نوک قلم پر پہنچا تو ایک جلد بن کر رہ گیا۔ اب کتاب کے صفحے پر وہ ایک جلد ہی رہے گا لیکن اہل نظر چاہیں تو اپنے ذہن و فکر میں بھرے ایک دفتر کی صورت میں پھیلا سکتے ہیں۔^{۱۵}

کہاں تک بیان کیجیے، انا کا ایک دفتر طوافی ہے جو تفسیر کے صفحات میں پھیلا ہوا ہے۔ اسی جلد انا ولاغیری نے فیصلہ کر دیا کہ ان سے پہلے کے جملہ مفسرین کی تفسیروں کا معیار فکر و نظر بہت پست ہے، قرآن کے حقائق و معارف کا کوئی حصہ ان میں ڈھونڈنا کارِ عبث ہے۔ فرماتے ہیں:

”مختلف اسباب سے جن کی تشریح کا یہ عمل نہیں، صدیوں سے اس طرح کے اسباب و مؤثرات نشوونما پاتے رہے ہیں جن کی وجہ سے بتدریج قرآن کی حقیقت نگاہوں سے مستور ہوتی گئی اور رفتہ رفتہ اس کے مطالعے و فہم کا ایک نہایت پست معیار قائم ہو گیا۔ یہ پستی صرف معانی و مطالب ہی میں نہیں ہوئی بلکہ ہر چیز میں جوئی تھی کہ اس کی زبان، اس کے الفاظ، اس کی ترکیب اور اس کی بلاغت کے لیے بھی نظر و فہم کی کوئی بلند جگہ باقی نہیں رہی.... چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اسلام کی ابتدائی صدیوں سے لے کر قرونِ اخیرہ تک جس قدر مفسر پیدا ہوئے ان کا طریق تفسیر ایک رو بہ منزل معیار فکر و نظر کی مسلسل زنجیر ہے جس کی ہر کھچلی کوئی پہلی سے پست تر اور ہر سابق لاحق سے بلند تر واقع تر ہوئی ہے۔“^{۱۶}

مولانا نے لکھا ہے کہ مختلف عہدوں کے خارجی مؤثرات نے قرآن مجید کے چہرے پر بہت سے دبیز پردے ڈال دیے ہیں جن سے اس کی حقیقی شکل و صورت نگاہوں سے مستور ہو گئی ہے۔ ان کے خارجی پردوں کو ہٹا کر ہی قرآن کی اصل حقیقت معلوم ہو سکتی ہے، اور اس کام میں تفسیریں مفید ہونے کے بجائے مضر ہیں کیونکہ ان میں سے اکثر تفسیر بالراسی ہیں۔ خواہ تفسیریں متکلیف نے لکھی ہوں خواہ فقہاء نے، خواہ صوفیاء

۔ اور خواہ علوم جدیدہ کے حاملین نے سب نے تفسیر کے نام سے اپنے اپنے مذہب مسلک کی ترجمانی کی ہے۔ اس نقص یعنی تفسیر بالرای سے اگر متاخرین مفسرین میں سے کسی مفسر کی تفسیر محفوظ ہے تو وہ خود ان کی تفسیر ہے۔

مولانا کی تفسیر کا مقام و درجہ کیا ہے اس پر تو ہم بعد میں گفتگو کریں گے یہاں اس قدر کہنا ضروری ہے کہ اسلاف کی تفسیروں پر یک قلم حطایغ پھیر دینا در انھیں کوڑا کرکٹ کا ڈھیر سمجھ لینا زیادتی اور نا انصافی کی بات ہوگی۔ یہ صحیح ہے کہ ان تفسیروں میں بہت سی دور از کار باتیں پائی جاتی ہیں۔ ان میں رطب و یابس سب ملے گا لیکن بہت سے تفسیری نکتے بھی ان میں جا بجا ملتے ہیں۔ بعض تفسیروں میں زبان و بیان، قواعد اور فصاحت و بلاغت کی توضیحات ملتی ہیں۔ اس سلسلے میں صاحب کثافات کی خدمات بڑی وقیع ہیں۔ تفسیر طبری کی صورت میں تفسیری روایات کا ایک بڑا ذخیرہ محفوظ ہے۔ یہ روایتیں تہذیب و تصنیف کے عمل سے نہیں گزر سکی ہیں لیکن یہ کیا کم ہے کہ صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کی تفسیری کاوشوں کو محفوظ کر لیا گیا ہے۔ اگر تفسیر طبری وجود میں نہ آتی تو تفسیر ابن کثیر کی تصنیف مشکل تھی جو سلف کے طریقہ تفسیر کی ترجمان ہے۔ اس بات کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ ہر عہد کا مصنف اپنے عہد کے علمی احوال کا پروردہ اور عصری ذوق و میلان سے متاثر ہوتا ہے۔ مفسرین بھی اس عام قیلے سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ ان کی تفسیری خدمات کو اسی زاویہ نگاہ سے دیکھنا چاہیے۔ لیکن مولانا آزاد کی امانیت نے ان حقائق سے صرف نظر کر لیا اور قدیم و جدید مفسرین میں سے کسی مفسر کی تفسیری خدمات کے اعتراف سے گریز کیا حتیٰ کہ ہندی مفسرین، مترجمین قرآن کے ذکر سے بھی پہلو تہی کی ہے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کا شمار کبار علماء ہند میں ہوتا ہے۔ ان کا فارسی ترجمہ قرآن اور اصول تفسیر میں ان کی اہم تالیف الفوز البخیر (فارسی) مہتمم بائٹان ہیں۔ شاہ عبدالقادر دہلوی اور شاہ رفیع الدین دہلوی جو اسی دودمان کے چشم و چراغ ہیں، کے اردو تراجم قرآن بھی اہمیت کے حامل ہیں۔

ان کے علاوہ سرسید کی تفسیر القرآنؑ مولانا محمد علی کی بیان القرآنؑ مولانا احمد علی کی تفسیر بیان الناسؑ ڈپٹی نذیر احمدؑ مولانا فتح محمد جالندھریؑ مرزا میرت دہلویؑ مولانا عاشق علی میرٹھیؑ مولانا عبدالحی حقانیؑ مولانا محمود حسنؑ اور مولانا بشیر احمد عثمانیؑ کے ترجمے و تفسیر اور مولانا اشرف علی تھانویؑ کی تفسیر بیان القرآن سے کس طرز سے صحت نظر کیا جاسکتا ہے۔ اس سلسلہ الذہب کی آخری کڑی مولانا حمید الدین فراہیؑ ہیں جو ہندی مفسرین کے امام و میر کارواں کی حیثیت رکھتے ہیں بلکہ اگر یہ کہا جائے تو ذرا بھی مبالغہ نہ ہوگا کہ عربی مفسرین میں بھی باعتبار فکر و نظر ان کی حیثیت امام و مجتہد کی ہے۔

مولانا آزاد اپنی انانیت کے زیر اثر خواہ یہ کہیں کہ انھوں نے قرآن کے ترجمے و تفسیر میں کسی عالم و مفسر کے خرم سے خوشہ چینی نہیں کی ہے اور اپنی راہ سب سے الگ بنائی ہے۔ لیکن حقیقت واقعہ یہ ہے کہ انھوں نے ترجمہ و تفسیر دونوں میں متقدمین و متاخرین علماء تفسیر سے پورا پورا اخذ و استفادہ کیا ہے۔ مولانا سید سلیمان ندویؒ نے لکھا ہے: "معلوم ہوتا ہے کہ ترجمے کے لیے شاہ عبد القادر کا ترجمہ پیش نظر ہے۔" شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے فارسی ترجمہ قرآن سے بھی انھوں نے فائدہ اٹھایا ہے۔ مثلاً سورہ بقرہ آیت ۲۰۵ کے ترجمے میں "اذا توئی" کا ترجمہ کیا ہے "جب انھیں حکومت مل جاتی ہے" دوسرے مترجمین قرآن نے "توئی" کا ترجمہ پیٹھ پھیرنا کیا ہے۔ مولانا آزاد کا ترجمہ شاہ صاحب کے ترجمے سے ماخوذ ہے۔ شاہ صاحب کا ترجمہ ملاحظہ ہو "چوں ریاست پیدا کند" بعض علماء نے اسے مولانا آزاد کا عطیہ خاص قرار دیا ہے جو ظاہر ہے کہ صحیح نہیں ہے۔ سرسید علیہ الرحمۃ کے طرز فکر کے بعض گوشے بھی ان کی تفسیروں میں ملتے ہیں۔ مثلاً حقیقت نبوت وغیرہ۔ مولانا آزاد نے سب سے زیادہ جس بطل جلیل اور عالم قرآن سے استفادہ کیا ہے وہ مولانا حمید الدین فراہیؑ ہیں۔ اس سلسلے میں مولانا سید سلیمان ندویؒ نے اعتراف حقیقت کرتے ہوئے لکھا ہے:

”مولانا شبلی کے اصرار سے کئی دفعہ مولانا فراہی ندوہ میں آکر رہے اور طلباء کو کبھی فلسفہ جدیدہ اور کبھی قرآن کے سبق پڑھائے میں بھی اس زمانے میں ندوہ کا طالب علم تھا۔ مولانا کے ان درسوں سے مستفید ہوا۔ اس زمانے میں مولانا ابوالکلام آزاد مولانا شبلی مرحوم کے پاس ندوہ میں مقیم تھے اور الندوہ کے مددگار ایڈیٹر تھے۔ وہ مولانا حمید الدین صاحب کی ان صحبتوں سے مستفید ہوتے رہے اور قرآن پاک کے درس و نظر کے نئے راستوں کے نشان پائے گئے اور بالآخر اہلالت کے صفحات میں اس جادہ پیائی کے مختلف مسانظر سب کی نظروں کے سامنے آئے۔“ ۲۹

اس استفادے کی متعدد مثالیں ترجمان القرآن میں موجود ہیں۔ یہاں سرت ایک مثال پیش کی جاتی ہے۔ مولانا حمید الدین فراہی سے پہلے کوئی عالم دین بھی قرآنی قسموں کا صحیح معنی و مفہوم متعین نہیں کر سکا تھا۔ اس سلسلے میں امام قرالدین رازی (متوفی ۶۱۲۰ھ) اور علامہ ابن قیم (متوفی ۷۵۰ھ) کی کوششیں بھی کامیابی سے ہمکنار نہ ہو سکیں۔ مولانا فراہی نے اس موضوع پر ایک مبسوط رسالہ الاسمان فی اقسام القرآن کے نام سے تحریر کی اور اس میں تفصیل سے بتایا کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے مختلف چیزوں کی جو قسمیں کھائی ہیں ان سے مقصود اشہاد و استدلال ہے یعنی مقسم بہ کو مقسم علیہ پر بطور شہادت پیش کیا گیا ہے اس سے مقسم بہ کی تعظیم مقصود نہیں ہے۔“ ۳۰

مولانا آزاد نے سورہ فاتحہ کی تفسیر میں قسم کے اس مفہوم کو دیا لیکن یہ نہیں لکھا کہ یہ مولانا فراہی کی تھمت ہے بلکہ یہ لکھا کہ عربی میں قسم کا مطلب شہادت ہے۔ ان کے الفاظ ملاحظہ ہوں :

”اس آیت میں اثبات جزا کے لیے خدا نے خود اپنے وجود کی قسم کھائی ہے۔ لیکن ”رب“ کے لفظ سے اپنے آپ کو تعبیر کیا ہے۔ عربی میں قسم

کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی بات پر کسی بات سے شہادت لائی جائے۔^{۳۱}

اس سے واضح ہو گیا کہ مولانا آزاد نے اپنے ہمصر و اور پیش روؤں کی قرآنی تحقیقات سے استفادہ تو کیا لیکن اس کا اعتراف نہیں کیا۔ اگر وہ اس کا اعتراف کر لیتے تو اس سے ان کی عظمت و فضیلت میں کوئی کمی واقع نہ ہوتی۔ لیکن ان کی انانیت اس اقرار و اعتراف سے ہمیشہ گریزاں رہی۔ مولانا کی نظر اس آیت پر یقیناً رہی ہوگی: **وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا (فرقان ۶۳) ۱۰ اللہ کے بندے قودہ ہیں جو زمین پر خاکساری کے ساتھ چلتے ہیں۔**

حقیقت یہ ہے کہ قرآن مجید کے حقائق و معارف سے صرف ان مومنین کے قلب و دماغ آشنا ہوتے ہیں جو حقیقت شناس تقویٰ ہوں۔ غیر متقین کے لیے اس بزم عرفانی میں رسائی ممکن نہیں ہے۔ ان کے لیے عرومی کا درد تہر جام ہے۔ وہ اس میکدہ عرفاں میں نشہ لب جاتے ہیں اور تشنہ کام ہی واپس آتے ہیں۔

ہم تسلیم کرتے ہیں اور سب نے بجا طور پر تسلیم کیا ہے کہ مولانا آزاد غیر معمولی ذہن و حافظہ رکھتے تھے۔ ان کی ذہانت و فطانت مسلم ہے۔ جو اس کا منکر ہو اس کا علم و نظر غیر معتبر ہے۔ اسی ذہانت کی وجہ سے مولانا نے دوسرے امور کی طرح تفسیر قرآن میں بھی اپنی انفرادیت کو قائم رکھا ہے۔ بعض قرآنی قصص کے بیان و تشریح میں ان کی یہ انفرادیت بالکل نمایاں ہے۔ مثلاً قصہ ذوالقرنین کی انھوں نے جو تحقیق کی ہے وہ قابلِ تکریم ہے لیکن جہاں تک قرآن مجید کے حقائق و معارف کا تعلق ہے اس سے مولانا کی تفسیر خالی ہے۔

پروفیسر رشید احمد صدیقی کا یہ خیال بالکل صحیح ہے کہ مولانا آزاد کے یہاں اسٹائل (پیرایہ بیان) زیادہ اور مواد کم ہے۔ اس کا اطلاق ان کی تفسیر پر بھی ہوتا ہے۔ ترجمان القرآن کی پہلی جلد جو سورہ فاتحہ کی تفسیر ہے، بہت معدود و مقبول ہے اور مولانا کی قرآن فہمی کی ناقابلِ تردید دلیل مان لی گئی ہے لیکن اس تفسیر

میں مع مقدمہ فاتحہ الکتاب صرف انشاء پر دازی ہے اور بلاشبہ اس کا یہ ایک نادر نمونہ ہے۔ ان کے خلاق ذہن نے اسلوب بیان کے نئے نئے پیکر اس میں تراشے ہیں اور اس اعتبار سے یہ ایک منفرد تفسیر ہے۔ بطور نمونہ ہم یہاں اس کی ایک دو مثالیں پیش کرتے ہیں۔

سورہ فاتحہ قرآن مجید کے لیے مثل دیباچہ کتاب کے ہے یعنی جس طرح ہر کتاب کا ایک دیباچہ ہوتا ہے اور اس سے اس کتاب کا آغاز و تعارف ہوتا ہے اسی طرح سورہ فاتحہ قرآن مجید کا آغاز و تعارف اور اس کی پہلی سورہ ہے۔ اس مضمون پر مولانا آزاد نے مقدمہ فاتحہ الکتاب میں جو عبارت آرائی کی ہے وہ ملاحظہ ہو :

”وہی الہی کے مستور و محبوب چہرے نے جب سرزمین فاران میں اپنا نقاب اٹا تو اس کے جمال حقیقت کا اولین نظارہ اسی سورہ فاتحہ میں تھا اور پھر یہی سورہ ہمیشہ کے لیے پہلی بھی قرار پائی کہ کرۂ ارض پر نوع انسانی جب کبھی جستجوئے حقیقت میں بیقرار ہوگی تو سب سے پہلے یہی جسلوہ حق اس کے سامنے آئے گا۔۔۔ کائنات تعلیم و سعادت انسانی میں جو کچھ ہے اس میں سب سے پہلی حقیقت یہی سورہ اور اسی سورہ کی سات آیتیں ہیں۔ اگر وہ ایک سفر ہے تو اس کی پہلی منزل یہی ہے، اگر وہ ایک جمال ہے تو اس کا پہلا نظارہ یہی ہے، اگر وہ ایک نغمہ ہے تو اس کا پہلا ترانہ اسی سے اکھٹا ہے، اگر وہ ایک وقت ہے تو اس کا پہلا دن اسی سے شروع ہوتا ہے، اگر وہ ایک درخت ہے تو اس کا اولین تخم اسی میں ہے اور اگر وہ ایک دائرہ سعادت ہے تو اس کا نقطہ اس کے سوا اور کوئی نہیں۔“

مولانا کی تحریر کا ایک عیب غیر ضروری طول کلام ہے اور اس کو ان کے شوق انشاء پر دازی نے پیدا کیا ہے، اور دوسرا عیب تکرار مضمون ہے۔ اوپر کے مضمون یعنی

سورہ فاتحہ کی اولیت کو مولانا نے بتکار بیان کیا ہے۔ اسی سلسلہ کلام میں لکھتے ہیں:

”یہی وجہ ہے کہ مومن کی حیات ایمانی کا پہلا دن یہی ہے اس کے سازِ فطرت کا پہلا نغمہ اسی کے اندر سے اٹھتا ہے، اس کے دائرہ علم و عمل کا نقطہ سعادت اسی کی سات آیتیں ہیں۔ وہ جب سفرِ حقیقت شروع کرتا ہے تو اس کا پہلا قدم یہی ہوتا ہے، وہ چلتا ہے تو اس کی پہلی منزل یہی پیش آتی ہے، روتا ہے تو پہلی آواز یہی نکلتی ہے، مانگتا ہے تو پہلی طلب اسی میں ہوتی ہے اور حشر حق میں روتا ہے تو چشمِ حقیقت سے پہلا آنسو یہی ٹپکتا ہے یعنی اس کی حیات سعادت میں جو کچھ ہے اس میں پہلی اور اول چیز یہی ہے۔“

یہی مضمون بتکار صفحہ ۶۱ سے صفحہ ۶۴ تک چلا گیا ہے۔ اس کے بعد مولانا نے فاتحہ کتاب کی وجہ تسمیہ اور ترتیب نزول کے اعتبار سے اس سورہ کی حیثیت پر گفتگو کی ہے۔ یہ ایک خشک بحث ہے اور مولانا کا قلم انشاء پر دوازی کی بہاریں دکھانے کے لیے بے چین تھا۔ بالآخر انھوں نے ”مراتب اربعہ ظہور“ کے عنوان سے گل افشانی گفتار کا موقع ڈھونڈ لیا۔ لکھتے ہیں:

”نبوت ایک بیج ہے جو انبیاء کی سرزمینِ قلب میں ودیعت کیا جاتا ہے اور وہ اندر ہی اندر نشوونما پاتا اور مختلف ابتدائی مراتب نشوونما سے گزر جاتا ہے یہاں تک کہ وہ وقت آتا ہے جب اس کی قوت نشوونما حد کمال تک پہنچ جاتی ہے اور اس کی شاخیں ابھرنے اور پھیلنے کے لیے ایک فضا وسیع کو ڈھونڈتی ہیں۔ اس وقت اس کی قوت نشوونما کا اُبھار بے قرار ہو کر زور مارتا اور ابھرنے کے لیے جوش کھاتا ہے۔ پس زمینِ شتِ ہوتی ہے اور مخفی قوت نشوونما اپنے ابھرنے کی راہ نکال لیتی ہے۔ اس کے بعد انشعاب و ظہور

کا دور آتا ہے اور اس کی پھیلنے والی شاخوں سے زمین کی بالائی سطح
گھر جاتی ہے۔ ۲۹

اس انشاء پر دوازی کا سلسلہ صفحہ ۸۴ سے صفحہ ۹۴ تک گیا ہے۔ اس میں
ت کے ظہور و آغاز کے بارے میں جو فاعلی اور مفعولہ آرائی کی گئی ہے اس کا حقیقت
نہ سے کوئی تعلق نہیں ہے اور یہ بالکل ایک غیر متعلق بحث ہے۔ اس کے علاوہ
ن کا مواد سرسید علیہ الرحمۃ کی فکر سے ماخوذ ہے۔ سرسید کی تفسیر میں وحی و
ای کوئی چیز نہیں ہیں۔ یہ نبی کا قلب ہے جس میں ملکہ نبوت فطرتاً و دیت کیا جاتا
ہے اور وہی دراصل منبع وحی اور تجلی گاہ حقانی کو یہ ہے۔ ۳۰

مولانا آزاد نے یہ بھی لکھا ہے کہ نبوت سے قبل انبیاء کسی نامعلوم حقیقت
کسی غیر متعین منزل عشق کی جستجو میں ہمہ آن مضطرب و بے چین رہتے ہیں۔ ان کے
فاظظ ملاحظہ ہوں :

”پس اس وقت حضرت انبیاء کرام پر ایک بے خودانہ اضطراب
و التهاب عشق کی سہی حالت طاری ہو جاتی ہے۔ وہ ایک غیر معلوم
حقیقت کے لیے بے قرار، ایک غیر متعین معشوق کی جستجو میں سرگرداں
اور ایک غیر منظم انحشاد و انباشت کی فکر میں ڈوب جاتے ہیں۔ ان کی
روحانیت نبوت اس وقت بے قرار ہو ہو کے اور تڑپ تڑپ کے کسی
غیر متعین حقیقت کو ڈھونڈنے اور پکارنے لگتی ہے اور ان کا اضطراب
یکسر ایک صدائے جستجو اور دعوت سوال ہوتا ہے کہ اے وہ کہ آنے
والا، بچنے والا، اور طلوع ہو جانے والا ہے! تو کہاں ہے اور کیوں
اپنے چہرے پر سے نقاب نہیں اٹھ دیتا اور کیوں اپنے جال و رخشاں
سے ظلمتوں اور اندھیاریوں کو دور نہیں کر دیتا؟“ ۳۱

لیکن قرآن مجید سے اس خیال کی تائید نہیں ہوتی۔ قرآن مجید کی ایک سے
زیادہ آیات سے ثابت ہے کہ قبل نبوت کسی نبی کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس کو منصب

نبوت کے لیے منتخب کر لیا گیا ہے۔ بطور مثال حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو لیں۔ ان دونوں جلیل القدر انبیاء کی قبل نبوت زندگی میں ہم کو اس اضطراب و التہاب کے کوئی آثار نہیں ملتے جس کا نقشہ مولانا کے شاعرانہ تخیل نے سطور بالا میں کھینچا ہے۔

قرآن مجید کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام حالمِ مصر فرعون کے خون سے بھاگ کر مہین کے علاقے میں چلے گئے تھے اور وہاں ایک نیک سیرت بزرگ کے ہاں دس سال تک ان کا قیام رہا اور انہی کی ایک لڑکی سے ان کی شادی ہوئی۔ واقعہ نبوت بالکل اچانک پیش آیا جب کہ وہ ایک سفر میں آگ کی تلاش میں تھے۔ (سورہ قصص ۷۹) ان کو ذرا بھی خبر نہ تھی کہ اس آگ کے پرے میں ان کو نبوت کی نعمت ملنے والی ہے۔ اس سلسلے میں ان کے ذہن میں پہلے سے : کوئی اضطراب تھا اور نہ دل میں کسی طرح کا داعیہ طلب جستجو۔

یہی معاملہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ نبوت سے قبل آپ نے کبھی اس بارے میں سوچا بھی نہ تھا اور نہ کبھی آپ کی جانب سے کسی نوع کی بے قراری کا اظہار ہوا جس سے معلوم ہوتا کہ آپ بہت جلد نبی بنائے جانے والے ہیں۔ ہر نبی کی طرح آپ بھی قدرت کی طرف سے فطرتِ سلیمہ اور نفسِ مزکی لے کر آئے تھے اس لیے لازماً اپنے ماحول کی بُری باتوں کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھتے تھے۔ عہدِ جاہلیت میں بعض مکئی باشندے بھی دینِ ضیف پر قائم تھے اور مشرکانہ افعال سے نفرت رکھتے تھے۔ غارِ حرا میں آپ کی غلط گوئی اسی جذبے سے تھی کہ مکہ کے مشرکانہ ماحول سے دور رہ کر اپنی فطرتِ مستقیمہ کے مطابق اللہ کی عبادت کریں۔ اسی جگہ ظہورِ نبوت کا واقعہ پیش آیا۔ چونکہ آپ کے لیے یہ ایک غیر متوقع بات تھی اس لیے گھبرا گئے اور گھر پہنچ کر حضرت خدیجہ سے کہا ”مجھے کپڑا اڑھا دو، مجھے کپڑا اڑھا دو“ لیکن وہی الہی نے آپ کی ڈھارس بندھائی اور محبتِ آمیز لہجے میں ارشاد ہوا ”او ادرہ لبیٹ کر سونے والے اٹھو اور ڈراؤ اور اللہ کی بڑائی بیان کرو“ (سورہ مزمل : ۱-۳)

اس واقعہ سے صاف ظاہر ہے کہ نبوت سے پہلے آپ کا ذہن عطا نے نبوت سے بے خبر اور اس باب میں ہر طرح کے بیجان اور بے قراری سے خالی تھا۔ مولانا آزاد نے اس سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے وہ محض عبارت آرائی ہے۔
مقدمہ فاتحہ الکتاب کے اس مختصر جائزے کے بعد اب ہم ان کی تفسیر کی طوٹ آتے ہیں۔ اس مقصد کے لیے ہم سورہ فاتحہ ہی کی تفسیر کو لیتے ہیں پہلے اس کا نتیجہ ملاحظہ ہو:

"ہر طرح کی ستائشیں اللہ ہی کے لیے ہیں جو تمام کائنات خلقت کا پروردگار ہے، جو رحمت والا ہے اور جس کی رحمت تمام مخلوقات کو اپنی بخششوں سے مالا مال کر رہی ہے، جو اس دن کا مالک ہے جس دن کاموں کا بدلہ لوگوں کے حصے میں آئے گا۔ (خدایا! ہم صرت تیری ہی بندگی کرتے ہیں اور صرت تو ہی ہے جس سے اپنی ساری امتیازوں میں) مدد مانگتے ہیں۔ (خدایا! ہم پر) سعادت کی (سیدھی راہ کھول دے، وہ راہ جو ان لوگوں کی راہ ہوئی جن پر تو نے انعام کیا، ان کی نہیں جو بھٹکارے گئے اور نہ ان کی جو راہ سے بھٹک گئے۔"

اس ترجمے سے ظاہر ہے کہ مولانا آزاد نے ترجمے میں کسی ایک طریقے کی پابندی نہیں کی ہے۔ کہیں تو آزاد ترجمانی ہے (آیات ۳، ۴) اور کہیں لفظی ترجمے کے ساتھ تشریح مزید کے لیے بریکٹ استعمال کیے ہیں (آیات ۵، ۶) ان میں سے کسی ایک ہی طریقے کی پابندی ضروری تھی۔ راقم کے نزدیک آزاد ترجمانی کا طریقہ متعدد وجہ سے صحیح نہیں ہے۔

جہاں تک مذکورہ بالا ترجمے کی معنویت اور صحت کا معاملہ ہے وہ محل نظر ہے۔ مولانا نے حد کا ترجمہ متاثر کیا ہے اور یہی ترجمہ اکثر مفسرین نے کیا ہے۔ لیکن عربی میں حد کے معنی شکر کے بھی ہیں۔ تفسیر ابن کثیر میں اس سلسلے میں کئی روایتیں عبد اللہ

ابن عباسؓ سے منقول ہیں جن میں سے ایک روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ "الحمد لله" شکر کا کلمہ ہے اور بندہ جب "الحمد لله" کہتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرے بندے نے میرا شکر کیا۔ قرآن مجید کی متعدد آیات میں حمد کا لفظ شکر کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ مثلاً ایک جگہ فرمایا گیا ہے: وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي اَذْهَبَ عَنْهُ الْحَزْنَ (فاطر- ۳۴) "اور وہ کہیں گے کہ اس اللہ کا بڑا شکر ہے جس نے ہمارا غم و غم دور کیا۔" مولانا نے رب کے تین معنی لکھے ہیں 'پرورش کنندہ' معلّم اور آقا۔ لیکن رب کے معنی معلّم کے نہیں آتے۔ رب کے ایک معنی مالک کے ہیں۔ چنانچہ عربی میں گھر کے مالک کو "رب الدار" اور جانور کے مالک کو "رب الدابة" کہتے ہیں۔ "رحیم کا ترجمہ مولانا نے کیا ہے کہ جس کی رحمت تمام مخلوقات کو اپنی بخششوں سے مالا مال کر رہی ہے۔ یہ لفظی ترجمہ نہیں ہوا۔ اگر یہ مفہوم آیت ہے تو اپنی حد سے تجاوز کر کے تفسیر کی حد میں داخل ہو گیا ہے۔ "مالک یوم الدین" کے ترجمے میں بھی ترجمہ اور تفسیر کی حدیں مل گئی ہیں۔ مولانا کا ترجمہ ہے "جو اُس دن کا مالک ہے جس دن کاموں کا بدلہ لوگوں کے حصّے میں آئے گا۔" اس تفسیری ترجمے سے آیت کا صحیح مفہوم واضح نہیں ہوتا۔ مولانا نے "مالک یوم الدین" کو لغوی معنی میں لیا جب کہ یہ قرآن مجید کی ایک اصطلاح ہے۔ اس کے اصطلاحی مفہوم کو خود قرآن نے واضح کر دیا ہے۔ فرمایا گیا ہے: وَمَا دَانَاکَ یٰۤاٰیُّمُ الدِّیْنِ ۚ نَمَّ مَا دَانَاکَ مَا یَوْمُ الدِّیْنِ ۚ یَوْمَ لَا تَمْلَکُ نَفْسٌ نَفْسًا شَیْئًا ۚ وَاَلَا مَرِیۡضٌ لِّلّٰهِ (سورہ انفطار- ۱۷ تا ۱۹) "تمہیں کیا خبر کہ روزِ جزا کیا ہے! ہاں تمہیں کیا خبر کہ روزِ جزا کیا ہے؟ روزِ جزا وہ ہے کہ جس دن کوئی آدمی کسی آدمی کے کچھ کام نہ آ سکے گا اور فیصلے کا اختیار صرف اللہ کے ہاتھ میں ہوگا۔" اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ قرآن مجید "مالک یوم الدین" کے فقرے سے مجرد اتنا ہی نہیں بتاتا کہ وہ اس دن کا مالک ہے جس دن کاموں کا بدلہ لوگوں کے حصّے میں آئے گا بلکہ یہ بھی ذہن نشین کرتا ہے کہ اس دن کسی نوع کی سعی و سفارش نہیں چلے گی اور بندوں کی جزا اور سزا کا اختیار صرف اسی کو حاصل ہوگا۔ مولانا کے تفسیری ترجمے میں یہ بات نہیں آ سکی ہے۔

س کا تفسیری ترجمہ اس طرح ہوگا: "جو اس دن کا مالک ہے جس دن جزا و سزا کا اختیار صرف اللہ کے ہاتھ میں ہوگا اور کوئی کسی کے کام نہ آ سکے گا۔"

"صراط مستقیم" کا ترجمہ مولانا نے سعادت کی سیدھی راہ کیا ہے جو صحیح ہے۔ مالک یوم الدین کی طرح صراط مستقیم کے الفاظ یہاں اصطلاحاً استعمال ہوئے ہیں اور اس سے مراد توحید ہے کہ یہی سیدھی راہ ہے اسی لیے شرک کے لیے ٹیڑھی راہ کی تعبیر اختیار کی گئی ہے کہ اس راہ پر چلنے والا کبھی مقصود حقیقی تک نہیں پہنچتا اور ہنک کر رہ جاتا ہے۔ قرآن مجید میں صراط مستقیم کے اصطلاحی مفہوم کو ایک سے زیادہ آیات میں واضح کر دیا گیا ہے۔ مثلاً ایک جگہ ارشاد ہوا ہے: **فَلْإِنِّي هَدَىٰ رَبِّي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَامًا لَّابِرَاهِيمَ حَنِيفًا دِئَانًا مِّنَ الْمُشْرِكِينَ** (انعام - ۱۶۱) "اے محمد! کہہ دو میرے رب نے مجھے سیدھی راہ دکھا دی ہے یعنی راست راہ جس میں کوئی کجی نہیں"؛ "براہیم کا طریقہ جسے اس نے بحسب ہر اختیار کیا تھا اور وہ مشرکوں میں سے نہ تھا"۔ اس آیت میں "دین" "تیم" اور "ملت ابراہیم" کے الفاظ سے صراط مستقیم کا توحیدی مفہوم بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ "دینا مکتان من المشرکین" کے الفاظ سے اس کی مزید تائید ہوتی ہے۔ صراط مستقیم کے مفہوم میں توحید کے علاوہ بعض اخلاقی تعلیمات بھی شامل ہیں جو اس کے لازمی تقاضے کی حیثیت رکھتی ہیں۔^{۲۵}

مولانا آزاد کے ترجمے کے نقائص آپ نے دیکھ لیے۔ اب تفسیر کو لیں۔ مولانا نے

لفظ اللہ کی وضاحت میں لکھا ہے:

"اگر "اللہ" "الہ" سے ہے تو "الہ" کے معنی کیا ہیں؟ علماء لغت و اشتقاق کے مختلف اقوال ہیں۔ مگر سب سے زیادہ قوی قول یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اصل "ألہ" ہے اور ألہ کے معنی تجرود و ماندگی کے ہیں۔ بعضوں نے اسے دلہ سے ماخوذ بتایا ہے اور اس کے معنی بھی یہی ہیں۔ اس خاتم کائنات کے

۳۳
 لیے یہ لفظ اس لیے اسم قرار پایا کہ اس بارے میں انسان جو کچھ
 جانتا یا جان سکتا ہے وہ عقل کے تخیّر اور ادراک کی درماندگی کے
 سوا اور کچھ نہیں ہے۔ وہ جس قدر بھی اس ذات مطلق کی ہستی میں
 غور و خوض کرے گا اس کی عقل کی حیرانی اور درماندگی بڑھتی ہی جائے
 گی یہاں تک کہ وہ معلوم کر لے گا کہ اس راہ کی ابتدا بھی عجز و
 حیرت سے ہوتی ہے اور انتہا بھی عجز و حیرت ہے۔ ۱۹

مولانا کی اس تحقیق کے مطابق "الہ" کی اصل اَلّہ اور دِالّہ ہیں بمعنی تخیّر
 اور یہی معنی ان کے نزدیک راجع ہے اور یہ صحیح نہیں ہے۔ علماء لغت نے الّٰہی اصل
 ولادہ بھی بتائی ہے اس معنی میں کہ مخلوق اپنی حاجت براری کے لیے اس کی
 طرف رجوع کرتی ہے۔ مصائب میں اس کی طرف عاجزانہ پکیتی ہے اور اس کی جناب
 میں روتی اور گرا گڑااتی ہے ٹھیک اس طرح جیسے بچہ ایسے مواقع پر اپنی ماں کی آغوش
 ڈھونڈتا ہے۔ ۲۰ مولانا روم نے الّٰہ کے اس مفہوم کو اپنی مثنوی میں نہایت عمدہ طور
 پر بیان کیا ہے :

معنی اللہ گفت سیبویہ یوطون فی الحوائج ہم لویہ
 گفت الحفانی حوائجنا الیک والتمناہ وجدناہ الیک
 صد ہزاراں عاقل اندر وقت درد جملہ نالاں پیش آں دیان فرد
 "سیبویہ" (امام نحو) نے اللہ کے یہ معنی بیان کیے ہیں کہ اللہ وہ ذات
 ہے کہ جس کے حضور میں لوگ گرا گڑا کر اپنی حاجتیں پیش کرتے ہیں
 لوگ اس کی جناب میں یوں دُعا کرتے ہیں کہ اے اللہ ہم تیری ہی
 جناب میں اپنی حاجت براری کے لیے التماس کرتے ہیں اور تیرے
 ہی در سے ہم اپنا دامن مراد بھرتے ہیں۔ لاکھوں ارباب عقل و
 دانش مصیبت کی گھڑیوں میں اسی حاکم مطلق کی جناب میں نار و
 فریاد کرتے ہیں۔ ۲۱

”الہ“ کی ایک دوسری اصل بھی ہے اور وہ ”إلا“ ہے فعال کے وزن پر
مفعول کے معنی میں یعنی مالوہ بمعنی معبود۔ بعض اہل لغت نے اس کی اصل ”لا“
فعل کے وزن پر بتایا ہے اور اس کے معنی معبود (دیوتا) کے ہیں۔ ایشی کا
شعر ہے :

مخلفة من ابی مباح یسمعها لاہم الکلبان

”ابورباح کی قسم کی مانند جس کو اس کا بڑا دیوتا سنتا ہے۔“

الہ کے ایک معنی اعتماد کے بھی ہیں۔ اس میں سکون کا مفہوم بھی پایا جاتا
ہے۔ بولتے ہیں، ألفت الی فلان اُی سکنت الیہ ”یعنی میں نے اس کی طرف
اجراع کیا اور وہاں سکون حاصل ہوا۔ اس کے ایک اور معنی کسی کی جانب غایت
شوق سے متوجہ ہونے کے بھی ہیں۔ کہتے ہیں، أله الرجل الی الدجن اُی اتجہ
الیہ لشدة شوقه الیہ۔ اسی طرح ہے، الہ الأم الی ولدھا اُی خنت الیہ
یعنی ماں بچے کی طرف غایت درجہ محبت اور دلسوزی سے متوجہ ہوئی یا اس کی
مشاق ہوئی۔

مولانا آزاد نے ان تمام متذکرہ بالامعانی سے صرف نظر کر کے الہ کو تحیر
کے معنی میں لیا جو ان کی طبیعت اور مذاق کے عین مطابق تھا۔ الہ کا یہ مفہوم عقلاء
اور حکماء کے ایک مختصر گروہ کے لیے بلاشبہ باعث کشش ہو سکتا ہے لیکن عام
لوگوں بالخصوص اہل ایمان کے لیے اس تصور الہ میں کوئی کشش اور دل بستگی
کا سامان موجود نہیں ہے کیوں کہ جس ہستی مطلق میں غور و فکر کا نتیجہ تحیر و دور ماندگی
ہو اس ذات سے کوئی صاحب ایمان کس طرح اپنے ذہن و قلب کا تعلق قائم کر سکتا
ہے اور اس کو اپنے بہترین احساسات و جذبات کا مرکز بنا کر اس کی اطاعت و
بندگی کر سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید کی ایک آیت سے بھی الہ کے مذکورہ مفہوم
کی تائید نہیں ہوتی خود مولانا آزاد نے اس معنی کی تائید میں صرف لغت کو پیش کیا ہے،
قرآن مجید سے کوئی آیت بطور دلیل پیش نہیں کی ہے۔ یہ اس کا کھلا ہوا ثبوت ہے کہ

یہ ایک خالص فلسفیانہ تصور الہ ہے۔ قرآن مجید سے الہ کے جس مفہوم کی تائید ہوتی ہے وہ اس سے قطعاً مختلف ہے۔ قرآن کے بیان کے مطابق الہ کا اطلاق اس ہستی مطلق پر ہوگا جو طاقت و قوت میں بے مثال ہو، جو سب پر غالب ہو اور اس پر کوئی غالب نہ آ سکے، جس کے آگے سر نیاز خم کیا جائے، جبر کے ساتھ نہیں بلکہ دل کی کامل رضا و رغبت کے ساتھ اور جو فوق الطبیعی طور پر مخلوق کی حاجت روا، مشکل کشا اور نجات دہندہ ہو۔ ۵

مولانا آزاد نے سب سے زیادہ زورِ مسلم جس آیت کی تشریح میں صرف کیا ہے وہ ”رب العالمین“ ہے۔ لیکن یہ ساری بحث رب کے صرف ایک معنی یعنی پرورش کنندہ کے گرد گھومتی ہے۔ انھوں نے رب کے دوسرے معانی یعنی آت و ممالک سے انماض کیا ہے حالانکہ تقاضائے ربوبیت کی بنا پر یہ اس کے بنیادی مفہومات میں داخل ہیں۔ رب کے لفظ میں پرورش کا جو مفہوم ہے وہ اس قدر نمایاں ہے کہ قرآن حکیم نے اثبات الہ میں اس سے مطلق تعرض نہیں کیا ہے۔ اہل علم جانتے ہیں کہ قرآن مجید کے مخاطب اول ربوبیت کے اس پہلو سے بخوبی واقف تھے وہ اللہ ہی کو اپنا خالق و رازق مانتے تھے۔ مثلاً ایک جگہ فرمایا ہے: وَلِلّٰهِ سُلٰطٰنٌ مِّنۡ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ لَیَقُوْلُنَّ اللّٰهُ (الزمر: ۳۸) اگر تم ان سے پوچھو کہ آسمانوں اور زمین کا خالق کون ہے؟ تو ضرور کہیں گے کہ وہ اللہ ہے۔ دوسری جگہ ہے:

قُلْ مَنۡ یَّرۡزُقُکُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ مَنۡ یَّملِکُ السَّمۡعَ وَالْاَبۡصَٰرَ
وَمَنۡ یَخۡرُجُ الْحَیۡ مِّنَ الْحَیۡتِ وَیَخۡرُجُ الْحَیۡتُ مِّنَ الْحَیۡ
یَدۡبِرُ الْاُمۡرَ فِیۡقُوْلُوۡنَ اللّٰهُ فَعَلَّیۡ فَاٰتَمۡتَقُوۡنَ (یونس - ۳۱)
”کہو، وہ کون ہے جو تمہیں آسمان اور زمین سے رزق پہنچاتا ہے
اور وہ کون ہے جو تمہارے کانوں اور آنکھوں کا مالک ہے اور وہ
کون ہے جو بے جان چیز سے جاندار کو اور جاندار سے بے جان چیز کو
نکالتا ہے“ اور وہ کون ہے جو تدبیر امر کرتا ہے؟ وہ (جواب میں) ضرور

کہیں گے کہ وہ اللہ ہے۔ پس ان سے کہو کہ پھر تم کیوں (شک) میں نہیں پڑتے۔

لیکن جس چیز کے ماننے میں اُن کو تامل تھا وہ ربوبیت بمعنی حاکمیت تھی یعنی وہ اللہ کی جگہ مختلف مہبودوں کو نظامِ ارض و سما کا حاکم و متصرف سمجھتے تھے۔ گو کہ یہ بھی مانتے تھے کہ وہ اللہ کی طرف سے نظم کائنات پر مامور ہیں۔ گویا ان کے نزدیک اللہ کی حیثیت رب الارباب کی تھی۔ قرآن مجید میں اس تصور کی تردید کی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ جو اللہ خالق و رازق ہے وہی تنہا بلا شریک غیرت اس کائنات کا ناظم و آمر بھی ہے۔

ربوبیت کے اس پہلو سے صرف نظر کر لینے کی وجہ سے مولانا آزاد نے کارخانہ ربوبیت کو اثباتِ الٰہی کے طور پر پیش کیا ہے اور اسے برہانِ ربوبیت سے تعبیر کیا ہے اور اپنے مخصوص اسلوب میں لکھا ہے:

”کیا انسان کا وجود ان یہ باور کر سکتا ہے کہ نظامِ ربوبیت کا یہ پورا کارخانہ خود بخود وجود میں آجائے اور کوئی زندگی، کوئی ارادہ، کوئی حکمت اس کے اندر کارفرما نہ ہو؟ کیا یہ ممکن ہے کہ اس کارخانہ ہستی کی ہر چیز میں ایک بولتی ہوئی پروردگاری اور ایک ابھری ہوئی کارسازی موجود ہو مگر کوئی پروردگار، کوئی کارساز موجود نہ ہو؟ پھر کیا یہ محض ایک اندھی بہری فطرت، بے جان مادہ اور بے حس الکٹرون کے خواص ہیں جن سے پروردگاری اور کارسازی کا یہ پورا کارخانہ ظہور میں آگیا ہے اور عقل اور ارادہ رکھنے والی کوئی ہستی وجود نہیں؟

پروردگاری موجود ہے مگر کوئی پروردگار موجود نہیں، کارسازی موجود ہے مگر کوئی کارساز موجود نہیں، رحمت موجود ہے مگر کوئی رحیم موجود نہیں، حکمت موجود ہے مگر کوئی حکیم موجود نہیں، سب کچھ موجود

ہے مگر کوئی موجود کرنے والا نہیں، علی بغیر کسی عامل کے، نظم بغیر کسی ناظم کے، قیام بغیر کسی قیوم کے، عمارت بغیر کسی معمار کے، نقش بغیر کسی نقاش کے، سب کچھ بغیر کسی موجود کے نہیں۔ انسان کی فطرت کبھی یہ باور نہیں کر سکتی۔ اس کا وجدان پکارتا ہے کہ ایسا ہونا ممکن نہیں، اس کی فطرت اپنی بناوٹ میں ایک ایسا سانچہ لے کر آئی ہے جس میں یقین و ایمان ہی ڈھل سکتا ہے، ٹھک اور انکار کی اس میں سائے نہیں!

قرآن کہتا ہے کہ یہ بات انسان کے وجدانی اذعان کے خلاف ہے کہ وہ نظام ربوبیت کا مطالعہ کرے اور ایک "رب الظلمین" ہستی کا یقین اس کے اندر نہ جاگ اُٹھے۔ ۵۲

مولانا آزاد نے اس بحث میں جتنی آیتیں نقل کی ہیں ان کا تعلق وجود الہی کے اثبات سے نہیں جیسا کہ انھوں نے خیال کیا ہے، بلکہ توحید الہی سے ہے اور توحید الوہیت مستلزم ہے توحید ربوبیت کو۔ اس سلسلے میں قرآن حکیم کی ایک آیت ملاحظہ ہو:

۱۲ من خلق السموات والارض و انزل نكح من السماء ماء
فانبتنا به حدائق ذات بھمة ۱۳ ما كان لكم ان تنبتوا شجرها
۱۴ مع الله بل هم قوم يعدلون ۱۵ من جعل الارض قرارا و
جعل خلتها انحرادا و جعل لها سدا و اسی و جعل بین البحرین حاجزا و
۱۶ مع الله بل اکثرهم لا یعلمون ۱۷

وہ کون ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا اور جس نے آسمان سے تمھارے لیے پانی برسایا پھر اس پانی سے خوش نما باغ اُگا دیے۔ یہ تمھارے لیے ممکن نہ تھا کہ تم ان باغوں کے درخت اُگاتے۔ کیا اللہ کے ساتھ کوئی اور الٰہ بھی ہے (جو ان کاموں میں اس کا شریک ہو) حقیقت یہ ہے کہ یہ کچھ رد لوگ ہیں۔ (اور یہ بھی بتاؤ کہ) وہ کون ہے

جس نے زمین کو ٹھکانا بنایا، اس کے درمیان نہریں جاری کیں، اس میں پہاڑ نصب کیے اور دوسندروں کے بیچ اوٹ دکھ دی۔ کیا اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا الٰہ بھی ہے؟ جو ان کاموں میں اس کا شریک و معاون ہو، حقیقت یہ ہے کہ اکثر لوگ ان باتوں کا علم ہی نہیں رکھتے۔ ایک دوسری آیت میں فرمایا گیا ہے :

اٰمَنَ يٰحَبِيْبُ الْمَضْرُوْا اِذَا دَعَاہٗ وَكَيْفَ السَّوْءُ دِيْجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ الْاَرْضِ ۗ اِنَّ اللّٰهَ مَعَ اللّٰهِ قَلِيْلًا مَا نَذْكُرُوْنَ ۝ اٰمَنَ يٰمَدْيَكُمۡ فِی ظِلِّمَاتِ الْبُحُوْرِ الْبُحُوْرُ مِّنۢ يَّرْسِلِ الرِّیْحَ بِشَرِّ اٰیٰتِیۡنِیۡ بِیَدِیۡ رَحْمَتِیۡ ۗ اِنَّ اللّٰهَ مَعَ اللّٰهِ تَعٰلٰی ۗ اِنَّ اللّٰهَ عَالِمُ الْغُوْیۡنِ ۝ اٰمَنَ یٰمَدَّ الْخَلْقَ ثُمَّ یُعِیۡدُہٗ ۚ وَمَنۢ یَّرْزُقُکُمۡ مِّنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ ۗ اِنَّ اللّٰهَ قَلْبًا وَّابْرَہٰنَکُمۡ اِنْ کُنْتُمْ مُّسْلِمِیۡنَ ۝

وہ کون ہے جو بے قرار کی پکار سننا اور اس کا دکھ درد دور کرتا ہے۔ جب وہ (مادیوں کے عالم میں) اس کو پکارتا ہے، اور تم کو زمین کا جانشین بناتا ہے۔ کیا اللہ کے ساتھ کوئی اور الٰہ بھی ہے (جو یہ کام کرتا ہے) تم کم ہی نصیحت قبول کرتے ہو۔ (اور یہ بھی بتائی وہ کون ہے جو بحر و بر کی تاریکیوں میں تمہیں راہ دکھاتا ہے اور وہ کون ہے جو بارانِ رحمت سے پہلے ہواؤں کو خوش خبری کے طور پر بھیجتا ہے۔ کیا اللہ کے ساتھ کوئی اور الٰہ بھی ہے؟ (جو ان کاموں میں اس کے ساتھ شریک ہو) اللہ کی ذات اس شرک سے بہت بلند ہے جس میں یہ لوگ مبتلا ہیں۔ (اور یہ بھی بتاؤ تو یہی کہ) وہ کون ہے جو تخلیق کی ابتدا کرتا ہے اور پھر اس کا اعادہ کرتا ہے اور وہ کون ہے جو آسمان اور زمین سے تمہیں روزی فراہم کرتا ہے۔ کیا اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا الٰہ بھی ہے؟ (جو ان کاموں میں اس کا شریک و

بہیم ہوا اگر تم سچے ہو کہ نظم کائنات میں کوئی دوسری ہستی بھی شریک ہے تو اس کی دلیل پیش کرو۔

ان آیات سے بالکل واضح ہے کہ قرآن مجید نے نظام ربوبیت سے جس چیز پر استدلال کیا ہے وہ تعدد الہ کے مشرکانہ تخیل کی تردید ہے۔ وہ ایک اللہ کو مانتے تھے لیکن اسی کے ساتھ ان کا یہ بھی اصرار تھا کہ کچھ دوسری ہستیاں بھی ہیں جو کاروبار جہاں بانی میں اس کے ساتھ شریک ہیں۔ اور یہی خیال دنیا کی ہر مشرک قوم کا رہا ہے اور آج بھی ہے۔ مولانا آزاد نے آگے چل کر نظام ربوبیت سے توحید، وحی و رسالت کی ضرورت اور وجود معاد پر استدلال کیا ہے اور یہاں ان کا استدلال باطل سمجھ ہے۔

مولانا آزاد نے "الرحمن الرحیم" کی جو تشریح کی ہے وہ بھی عمل نظر ہے۔ چیزوں کا وجود، ان میں اعتدال و توازن اور حسن و زیبائی پھر بناؤ کے بعد بگاڑ اور بگاڑ کے بعد بناؤ کے جو واقعات و مظاہر شب و روز دیکھنے میں آتے ہیں۔ ان سب کا تعلق اللہ کی صفت ربوبیت سے ہے، رحمت سے نہیں جیسا کہ مولانا آزاد نے لکھا ہے:

"یہ کیوں ہے کہ فطرت حسین ہے اور جو کچھ اس سے ظہور میں آتا ہے وہ حسن و جمال ہی ہوتا ہے؟ کیا یہ ممکن تھا کہ کارخانہ ہستی ہوتا لیکن زندگی کی نظر افروزیوں، بو کی عطر بنیادیں، نعمت کی جہاں نوازیوں نہ ہوتیں؟ کیا ایسا نہیں ہو سکتا تھا کہ سب کچھ ہوتا لیکن ہمزہ و گل کی رعنائیاں اور قمری و بلبل کی نعمت سنجیاں نہ ہوتیں؟ یقیناً دنیا اپنے بننے کے لیے اس کی محتاج نہ تھی کہ تتلی کے پردوں میں عجیب و غریب نقش و نگار ہوں اور رنگ برنگ کے دلفریب پرند درختوں کی شاخوں پر چھپا رہے ہوں۔ ایسا بھی ہو سکتا تھا کہ درخت ہوتے مگر قامت کی بلندی، پھیلاؤ کی موزونیت، شاخوں کی ترتیب،

بہنوں کی سبزی، پھولوں کی رنگارنگی، مہوتی... انسانی علم و فطرت
کی کاوشیں آج تک یہ عقدہ حل نہ کر سکیں کہ یہاں تعمیرات ساتھ
تعمین کیوں ہے مگر قرآن کہتا ہے کہ یہ سب کچھ اس لیے ہے کہ خالق
کائنات "الرحمن" اور "الرحیم" ہے۔ ۵۳

نہیں، بلکہ اس لیے ہے کہ رب کائنات عظیم و حکیم ہے۔ یہ سب مظاہر اس
کے ناقابل اور اک علم و قدرت کی جلوہ طرازیوں اور فیض بخشیاں ہیں۔ مولانا آزاد کی فکر کی
سطحی یہ ہے کہ انھوں نے ربوبیت اور رحمت کو غلط غلط کر دیا ہے اور ایک ہی طرح
نے مظاہر اسی سے وابستہ کر دیے ہیں۔ یہاں یہ بات ذہن نشین کر لیں کہ اللہ میں
اقتدار و قوت کا مفہوم غالب ہے اور قوت جبر و قہر کا مظہر ہے اسی لیے "اللہ" کے
بعد ایک اور اسم ذات "الرحمن" اور اس کی صفت "الرحیم" لائی گئی ہے؛ کہ انسانوں
پر واضح ہو جائے کہ وہ جبار و قہار کے ساتھ رحیم و بخشنے والے ہیں بلکہ اس کی قہاری پر
اس کی رحمت و بخشنے والے غالب ہے۔ اس رحمت پر وہ اس لیے اٹھایا گیا تاکہ انسانی
اس کی طاقت و قوت کے مظاہر سے مرعوب ہو کر گھبرائے نہیں بلکہ اس کے قریب آئے
اور اس سے محبت کرے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ کارخانہ ربوبیت صرف اس لیے ظہور میں
آیا کہ وہ رحمن تھا اور اس کے ساتھ رحیم بھی۔ ممکن تھا کہ یہ کارخانہ خلقت وجود میں
آتا لیکن اس میں آثار رحمت کی جگہ ہر طرف طاقت و قوت کی ہیبت ناکیاں ہوتیں۔
لیکن ایسا نہیں ہوا جہاں جہاں آثار قوت کی نمود ہوئی رحمت نے اس میں داخل ہو کر
اپنا مسکن بنایا اور یہی مفہوم ہے اس آیت کا: "وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ" (اعراف ۱۵۶)
"اور میری رحمت تمام اشیاء کو محیط ہے۔"

آپ دیکھتے ہیں کہ زمین کی آغوش سے ایک درخت نکلتا ہے اور ایک وقت
مستقنہ پر پھولوں سے لد جاتا ہے، غلے کے پور نکلتے ہیں اور دانوں سے لدی ہوئی بالوں
سے ڈھک جاتے ہیں، جانور کے تھن سے دودھ جیسا شیریں اور خوش رنگ مشروب
حاصل ہوتا ہے اور اس کا گوشت بطور غذا استعمال ہوتا ہے، بادلوں سے بارشیں

اور سورج سے روشنی ملتی ہے۔ اس کرۂ ارضی پر یہ سب پر لطف سرور سامانِ حیات انسان کو محض اس لیے حاصل ہیں کہ اس کا رخاۂ خلقت میں ایک بے اندازہ رحیم کریم ہستی کا دستِ رحمت کار فرما ہے۔ درخت پھل کیوں دیتے، فلوں کے پودوں میں دلنے کی بالیاں کیوں لگتیں، بادل سمندر سے اٹھ اٹھ کر زمین پر کیوں برستے اور اس کی سیرابی و بسری کا ذریعہ بنتے، سورج کی شعاعیں گرمی اور حرارت پہنچانے کے لیے زمین کے چپے چپے تک کیوں پہنچتیں؟ الطاف و عنایات کے یہ بوقلموں منظر ہر بتاتے ہیں کہ خالق کائنات علیم و حکیم ہی نہیں بے انتہا رحیم بھی ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ زمین پر پھیلی ہوئی بیشمار نعمتوں اور آسائشوں سے ہر گھڑی بہرہ اندوز ہونے کے باوجود بہت سے انسان ایسے بھی ہیں جو اللہ کے وجود تک کے منکر ہیں لیکن اس انکار و تمرد کے باوجود ان کے ساتھ لطف و رحمت کے معاملے میں کوئی کمی نہیں کی جاتی، ان کو اصلاح احوال کے لیے مہلت پر مہلت دی جاتی ہے۔ سزا دینے میں غیر معمولی تاخیر کی جاتی ہے۔ ایسا کیوں ہوا؟ صرف اس لیے کہ اس کائنات رنگ و بو کا حاکم رحمان و رحیم ہے۔ اگر وہ رحمدل نہ ہوتا تو اس کا رخاۂ خلقت کا قیام تادیر نہ ہوتا اور اس کا قہر و جبروت اس کو نیست و نابود کر دیتا۔ قرآن مجید میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے :

وَلَوْ اِخَذَ اللّٰهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَہْرِہَا مِنْ دَآبَّةٍ

وَلٰكِنْ يُؤَخِّرُہُمْ اِلٰی اَجَلٍ مُّسَمًّى (فاطر: ۵۵)

”اور اگر اللہ تعالیٰ لوگوں کے اعمال کے سبب (فوراً) دار و گیر کرتا تو روئے زمین پر ایک متنفس کو نہ چھوڑتا لیکن ان کو ایک مقررہ وقت تک کے لیے مہلت دیتا ہے۔“

دوسری جگہ فرمایا ہے : وَاِنْ رَبُّكَ لَذُوْ غَضَبٍۭ لِلنَّاسِ عَلٰی ظُلْمِہُمْ

(الدھ: ۶) ”اور بے شک تمہارا رب لوگوں کی خطائیں باوجود ان کے ظلم و بد عملی کے صاف کر دیتا ہے۔“

لیکن کہیں کہیں اس کا قبر ظاہر ہو جاتا ہے لیکن فی الواقع یہ بھی رحمت ہے جو تمہارے ہمیش میں ظہور کرتی ہے۔ بندے جب سرکش اور ظلم و غلیان میں حد سے تجاوز کر جاتے ہیں تو رحمت الہی جوش میں آکر ان کو دوچار تک پہنچا دیتی ہے تاکہ وہ جوش میں آجائیں اور ہلاکت کے گڑھے میں ہمیشہ کے لیے نہ گر جائیں۔ چنانچہ قرآن مجید میں ایک جگہ رحمت کے اس پہلو کو ان لفظوں میں واضح کیا گیا ہے: **وَلَوْلَا نِعْمَ الْمَغْنَمُ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّكُمْ يَرْجِعُونَ** (سورۃ الاعراف: ۷۸) اور ہم ان کو اچھے اور بُرے حالات کے ذریعے آزمائش میں ڈالتے رہے کہ شاید یہ اللہ کی طرف سے ہوں انہیں دوسری جگہ ہے: **فَاخْذُ خَطْمَهُ بِالْأَسْأِءِ وَالْأَفْئَاءِ لَعَلَّهُمْ تَضِلُّوْنَ** (سورۃ النعام: ۶۲) پس ہم نے ان کو سختی اور تکلیف اصاب و آلام میں مبتلا کیا تاکہ وہ تضرع و زاری کی روشنی اختیار کریں۔

یہ ہے ”الرحمان الرحیم“ کا صحیح مفہوم نہ کہ وہ جسے مولانا آزاد نے بیان کیا ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے اس آیت کی شرح و تفصیل میں حسب عادت ایسی باتیں بھی لکھی ہیں جن میں سے اکثر کا اس آیت سے کوئی منطقی تعلق نہیں ہے۔ یہاں صرف ان کے عنوانات لکھے جا چکے ہیں:

”تسکین حیات: زندگی کی محنتیں اور کاوشیں، مشغولیت اور انہماک، حالات متغیرات ہیں لیکن زندگی کی دہشتگی اور سرگرمی سب کے لیے ہے، اشیاء و مناظر کا اختلاط و تنوع اور تسکین حیات، اختلاط یل و نہار، دن کی مختلف حالتیں اور رات کی مختلف منزلیں، حیوانات کا اختلاط، نباتات، جمادات، ہر چیز کے دو دو ہونے کا قانون، مرد اور عورت، نسب و سہر، صلہ رحمی اور خاندانی حلقہ کی تشکیل، ایام حیات کا تغیر و تنوع، زینت و تفاخر، مال و متاع، آل و اولاد، اختلاط معیشت اور تزامن حیات۔

بُردانِ فضل و رحمت: موزونیت و تناسب، قسور، اتقان،

رحمت سے سادہ پر استدلال، رحمت سے وحی و تنزیل کی ضرورت پر استدلال، انسانی اعمال کے معنوی قوانین پر رحمت سے استدلال اور بقا، النفع، حق اور باطل، قانون تضاد، باطن، اللہ کی صفت بھی، الحق ”ہے“ وحی و تنزیل بھی ”الحق“ ہے، قرآن کی اصطلاح میں ”الحق“ نزاع حق و باطل، اللہ کی شہادت، تضاد، باطنی مادیات اور معنویات کا عالمگیر قانون ہے، انتظار اور ترقی، تضاد، باطن اور تدریج و اہمال، تاویل، قوانین فطرت کا معیار اوقات، استعمال، بالعذاب، العاقبة للمتقين، قرآن کی وہ تمام آیات جن میں ظلم و کفر کے لیے علاج و کامیابی کی نفی کی گئی ہے۔ تضاد، باطن اور اقوام و جماعات، تضاد، باطن کے اجتماعی نفاذ میں بھی تدریج و اہمال اور تاویل ہے، انفرادی زندگی اور مجازت دنیوی اور معنوی قوانین کی مہلت بخشی اور توبہ و انابت۔

اسلامی عقائد کا دینی تصور اور رحمت، خدا اور اس کے بندوں کا رشتہ محبت کا رشتہ ہے، جو خدا سے عیب کرنا چاہتا ہے اسے چاہیے اس کے بندوں سے محبت کرے، اعمال و عبادات اور اخلاق و خصائل، قرآن سراسر رحمت الہی کا پیام ہے، بعض احادیث باب، مقام انسانیت اور صفات الہی سے خلقت و تشبہ، احکام و شرائع۔

انجیل اور قرآن : دعوت مسیح اور دنیا کی حقیقت فراموشی، حضرت مسیح کی تعلیم کو فطرت انسانی کے خلاف سمجھنا تفریق میں اہل رسل ہے، دعوت مسیح کی حقیقت، مواظبت مسیح کے مجازات کو تشریح و حقیقت سمجھ لینا سخت غلط ہے۔ اعمال انسانی میں اہل رحم و محبت ہے نہ کہ تعزیر و انتقام، عمل اور عامل میں امتیاز، مرض اور مریض

گناہوں سے نفرت کرو مگر گنہگاروں پر رحم کرو، قرآن اور گنہگار
بندوں کے لیے صدائے تشریف و رحمت، اصلاً انجیل اور قرآن کی
تعلیم میں کوئی اختلاف نہیں۔ قرآن کے تروا بردقوارع: کفر، فحش
اور کفر جارجانہ۔

عنوانات کی اس طویل فہرست پر ایک نظر ڈال لیں اس میں رطب و یابس
سب موجود ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا آزاد نے مطالعہ قرآن کے وقت جو
نوٹس تیار کیے تھے ان سب کو "الرحمان الرحیم" کی تفسیر میں کسی موزوں نظم و ترتیب کے
لیئے جمع کر دیا ہے۔ یہ پورا بحث صفحہ ۸۳ سے صفحہ ۲۰۹ تک پھیلا ہوا ہے۔ اس میں
اطناب بھی ہے جو مولانا آزاد کی تحریروں کی ایک نمایاں خصوصیت ہے اور بیشہ معاش
پر عیب کی حد تک پہنچ گئی ہے اور معنوی عدم تناسب بھی۔

یہی معنوی بے ترتیبی "مالک یوم الدین" کی تشریح میں بھی نظر آتی ہے۔
ابتداء میں یعنی صفحہ ۲۱۰ سے صفحہ ۲۲۲ تک یہ تشریح آیت مذکورہ سے متعلق ہے۔ اس
کے بعد اس کا سلسلہ ایک غیر متعلق مضمون سے جڑ جاتا ہے یعنی اشیائے کائنات میں
عدل و توازن کا قانون الہی۔ لکھتے ہیں:

"تم نے ابھی ربوبیت اور رحمت کے مقامات کا مشاہدہ کیا ہے۔ اگر
ایک قدم آگے بڑھو تو اسی طرح عدالت کا مقام بھی نمودار ہو جاتا
ہے۔ تم دیکھو گے کہ اس کا رخائے ہستی میں بناؤ، سلجھاؤ، خوبی
اور جمال میں سے جو کچھ بھی ہے اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ عدل
توازن کی حقیقت کا ظہور ہے۔ ایجاب و تعمیر کو تم اس کی بے شمار
شکلوں میں دیکھتے ہو اور اس لیے بے شمار ناموں سے پکارتے ہو
لیکن اگر حقیقت کا سراغ لگاؤ تو دیکھ لو کہ ایجابی حقیقت یہاں صرف
ایک ہی ہے اور وہ عدل و اعتدال ہے" ۵۵

آگے مولانا نے اسی مضمون کو ایک دوسرے اسلوب میں اس طرح بیان کیا ہے:

”اب غور کرو کارخانہ ہستی میں بناؤ اور خوبی کے جس قدر مظاہر ہیں کس طرح اسی حقیقت سے ظہور میں آتے ہیں۔ وجود کیا ہے؟ حکیم بتلاتا ہے کہ عناصر کی ترکیب کا اعتدال ہے۔ اگر اس اعتدالی حالت میں ذرا بھی فتور واقع ہو جائے وجود کی نمود معدوم ہو جائے۔ جسم کیا ہے؟ جسمانی مواد کی ایک خاص اعتدالی حالت ہے۔ اگر اس کا ایک جزو بھی غیر معتدل ہو جائے جسم کی ہیئت ترکیبی بگڑ جائے صحت و تندرستی کیا ہے؟ اخلاط کا اعتدال ہے۔ جہاں اس کا قوام بگڑا صحت میں انحراف ہو گیا۔ جن و جہال کیا ہے؟ تناسب و اعتدال کی ایک کیفیت ہے۔“

غور کریں اس تشریح کا ”مالک یوم الدین“ کی تشریح سے کیا تعلق ہے؟ یہ بحیرہ ایک غیر متعلق بحث ہے۔ مولانا نے اس سے پہلے اس آیت کی وضاحت میں لکھا ہے:

”یہاں ربوبیت اور رحمت کے بعد صفات قہر و جلال میں سے کسی صفت کا ذکر نہیں کیا گیا بلکہ ”مالک یوم الدین“ کی صفت بیان کی گئی جس سے عدالت الہی کا تصور ہمارے ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قرآن نے خدا کی صفات کا جو تصور قائم کیا ہے اس میں قہر و غضب کے لیے کوئی جگہ نہیں البتہ عدالت ضرور ہے اور صفات قہر یہ جس قدر بیان کی گئی ہیں دراصل اسی کے مظاہر ہیں۔“

صریحاً دونوں تشریحات میں تضاد موجود ہے لیکن حیرت ہے کہ مولانا اس واضح تضاد کو غور سے نہ کر سکے۔

”مالک یوم الدین“ کا تعلق واضح طور پر یوم آخرت کی عدالت سے ہے نہ کہ کارخانہ ہستی میں عدل و توازن کے مظاہر سے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ آیت

ہر "یوم الدین" کے الفاظ میں ذکر "یوم العدل" کے معلوم ہوا کہ یوم الدین سے روز
 ملاقات مراد ہے یعنی جس دن دیہی اعمال کا رد عمل یعنی ان کا جزا و سزا کے سامنے
 آنے کا۔ دوسرے لفظوں میں ان کی کمائی ان کے آگے رکھ دی جائے گی۔ قرآن مجید
 میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے: کل امدی بما کسب، ہین (طہ: ۲۱) "ہر شخص اپنے اعمال
 کے نتیجے کے ساتھ بندھا ہوا ہے" دوسری جگہ ہے: من مل صالحا لنفسه "من
 اصابه علیھا وما، باب بطلان للعبد (نجم السجد: ۲۶) "جس شخص نے نیک کام کیا تو
 اپنے لیے کیا اور جس نے بُرائی کی تو (اس کا وبال) اسی پر ہے" اور تمھارا بپٹے بندوں
 پر ظلم کرنے والا نہیں ہے" اسی مضمون کو ایک حدیث قدسی میں نہایت خوبی سے بیان
 کیا گیا ہے:

"اے میرے بندو! اگر تم میں سے سب انسان جو پہلے گزر چکے ہیں
 اور وہ سب انسان جو بعد کو پیدا ہوں گے، اور تمام انس و جن اس
 شخص کی طرح نیک ہو جاتے جو تم میں سب سے زیادہ ستقی ہے تو
 یاد رکھو اس سے میری خداوندی میں کچھ بھی اضافہ نہ ہوتا۔ اے
 میرے بندو! اگر وہ سب جو پہلے گزر چکے اور وہ سب جو بعد میں پیدا
 ہوں گے اور تمام انس و جن اس شخص کی طرح نافرمان ہو جاتے جو
 تم میں سب سے زیادہ نافرمان و بد عمل ہے تو اس سے میری حکومت
 و اقتدار میں کچھ بھی نقصان نہ ہوتا۔ اے میرے بندو! اگر وہ سب
 جو پہلے گزر چکے اور وہ سب جو بعد میں پیدا ہوں گے ایک جگہ جمع ہو کر
 مجھ سے سوال کرتے اور میں ہر شخص کو اس کی طلب کے مطابق بخش دیتا
 تو اس سے میرے خزانے میں اس سے زیادہ کمی نہ ہوتی جتنی کمی سوائے
 کو سمندر میں ڈال کر نکال لینے سے اس کے پانی میں ہو سکتی ہے۔ اے
 میرے بندو! یاد رکھو! یہ تمھارے اعمال ہیں جن کو میں تمھارے
 لیے ضبط و نگرانی میں رکھتا ہوں اور پھر انہی کے نتائج کسی کبھی بیشی

”اب غور کرو کارخانہ ہستی میں بناؤ اور خوبی کے جس قدر مظاہر ہیں کس طرح اسی حقیقت سے ظہور میں آتے ہیں۔ وجود کیا ہے؟ حکیم بتاتا ہے کہ عناصر کی ترکیب کا اعتدال ہے۔ اگر اس اعتدالی حالت میں ذرا بھی متور واقع ہو جائے وجود کی نمود معدوم ہو جائے۔ جسم کیا ہے؟ جسمانی مواد کی ایک خاص اعتدالی حالت ہے۔ اگر اس کا ایک جزو بھی غیر معتدل ہو جائے جسم کی ہیئت ترکیبی بگڑ جائے صحت و تندرستی کیا ہے؟ اخلاط کا اعتدال ہے۔ جہاں اس کا توازن بگڑا صحت میں انحراں ہو گیا۔ حسن و جمال کیا ہے؟ تناسب و اعتدال کی ایک کیفیت ہے۔“

غور کریں اس تشریح کا ”مالک یوم الدین“ کی تشریح سے کیا تعلق ہے؟ یہ بحیرہ ایک غیر متعلق بحث ہے۔ مولانا نے اس سے پہلے اس آیت کی وضاحت میں لکھا ہے:

”یہاں ربوبیت اور رحمت کے بعد صفات قہر و جلال میں سے کسی صفت کا ذکر نہیں کیا گیا بلکہ ”مالک یوم الدین“ کی صفت بیسان کی گئی جس سے عدالت الہی کا تصور ہمارے ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قرآن نے خدا کی صفات کا جو تصور قائم کیا ہے اس میں قہر و غضب کے لیے کوئی جگہ نہیں البتہ عدالت ضرور ہے اور صفات قہر یہ جس قدر بیسان کی گئی ہیں، دراصل اسی کے مظاہر ہیں۔“

صریحاً دونوں تشریحات میں تضاد موجود ہے لیکن حیرت ہے کہ مولانا اس واضح تضاد کو محسوس نہ کر سکے۔

”مالک یوم الدین“ کا تعلق واضح طور پر یوم آخرت کی عدالت سے ہے نہ کہ کارخانہ ہستی میں عدل و توازن کے مظاہر سے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ آیت

میں "یوم الدین" کے الفاظ ہیں نہ کہ "یوم العدل" کے معلوم ہوا کہ یوم الدین سے روزِ کائنات مراد ہے یعنی جس دن دیوبی اعمال کا رد عمل یعنی ان کا بدلہ لوگوں کے سامنے آئے گا۔ دوسرے نفلوں میں ان کی کمائی ان کے آگے رکھ دی جائے گی۔ قرآن مجید میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے: کل امرئ بما کسب سہین (طہ: ۲۱) "ہر شخص اپنے اعمال کے نتیجہ کے ساتھ بندھا ہوا ہے" دوسری جگہ ہے: من عمل صالحا فلنفسہ ومن عمل شرا فلنفسہ (نساء: ۱۲۵) "جس شخص نے نیک کام کیا تو اپنے لیے کیا اور جس نے بُرائی کی تو (اس کا وبال) اسی پر ہے" اور تمہارا رب اپنے بندوں پر ظلم کرنے والا نہیں ہے۔ اسی مضمون کو ایک حدیث قدسی میں نہایت خوبی سے بیان کیا گیا ہے:

"اے میرے بندو! اگر تم میں سے سب انسان جو پہلے گزر چکے ہیں اور وہ سب انسان جو بعد کو پیدا ہوں گے، اور تمام انس و جن اس شخص کی طرح نیک ہو جاتے جو تم میں سب سے زیادہ نیک ہے تو یاد رکھو اس سے میری خداوندی میں کچھ بھی اضافہ نہ ہوتا۔ اے میرے بندو! اگر وہ سب جو پہلے گزر چکے اور وہ سب جو بعد میں پیدا ہوں گے اور تمام انس و جن اس شخص کی طرح نافرمان ہو جاتے جو تم میں سب سے زیادہ نافرمان و بد عمل ہے تو اس سے میری حکومت و اقتدار میں کچھ بھی نقصان نہ ہوتا۔ اے میرے بندو! اگر وہ سب جو پہلے گزر چکے اور وہ سب جو بعد میں پیدا ہوں گے ایک جگہ جمع ہو کر مجھ سے سوال کرتے اور میں ہر شخص کو اس کی طلب کے مطابق بخش دیتا تو اس سے میرے خزانے میں اس سے زیادہ کمی نہ ہوتی جتنی کمی سوئی کو سمندر میں ڈال کر نکال لینے سے اس کے پانی میں ہو سکتی ہے۔ اے میرے بندو! یاد رکھو! یہ تمہارے اعمال ہیں جن کو میں تمہارے لیے ضبط و نگرانی میں رکھتا ہوں اور پھر انہی کے نتائج کسی کمی بیشی

کے بغیر تمہیں واپس دے دیتا ہوں۔ پس جو کوئی تم میں بھلائی
پائے اس کو چاہیے کہ وہ اللہ کا شکر بجالائے اور جس کسی کو
جُرائی پیش آئے تو اس کو چاہیے کہ وہ اپنے علاوہ کسی اور کو ملامت
نہ کرے۔ ۵۵

”مالک یوم الدین“ کی تشریح کے بعد مولانا آزاد نے ”قرآن اور صفات
الہی“ کے عنوان سے ایک بالکل غیر متعلق بحث تھیڑ دی ہے۔ چونکہ یہ بحث ان کے مزاج
اور مذاق طبیعت کے عین مطابق تھی اس لیے اس میدان میں ان کے اٹھب خامر نے
برق رفتاری کا مظاہرہ کیا ہے اور خوب جولانی طبع دکھائی ہے۔ یہ پوری غیر متعلق
بحث ۱۰۳ صفحات پر پھیلی ہوئی ہے (۲۳۱ تا ۳۴۲)۔

یہ ایک عجیب بات ہے کہ مولانا نے ”ایک نعبہ و ایک نستین“ کی تفسیر تھیڑ
دی ہے۔ قرین قیاس ہے کہ اس آیت میں ان کی منکر فلک پیما کے لیے کچھ زیادہ
سامان کشش نہ تھا۔ فی الحقیقت یہ آیت ہدایت کے نقطہ نظر سے سورہ فاتحہ کا مغز
در جوہر ہے۔

”احدنا الصراط المستقیم“ کی تفسیر میں بھی مولانا آزاد کے ذہن نے غیر ضروری
توسع کا مظاہرہ کیا ہے۔ ”احدنا“ کے لفظ سے ان کا ذہن ہدایت کے مضمون کی
طرف مڑ گیا اور پھر وہ بے تحاشہ اس وادی میں دوڑ پڑے اور الرحمان الرحیم کی
تفسیر کی طرح یہاں بھی غیر متعلق مضامین کا ڈھیر لگا دیا۔ ان مضامین کے عنوانات
ملاحظہ ہوں :

”ہدایت : ممکن وجود کے مراتب اربعہ، ہدایت کے ابتدائی تین
مرتبے، ہر مرتبہ ہدایت ایک خاص حد سے آگے رہنمائی نہیں کر سکتا
ہر مرتبہ ہدایت اپنی فصیح و نگرانی میں بالاتر مرتبہ ہدایت کا محتاج ہے
ہدایت نطرت کا چوتھا مرتبہ، الہدیٰ - وحدت دین کی اصل عظیم اور
قرآن حکیم : دین کی حقیقت اور قرآن کی تصریحات، بحیث بشری کی

ابتدائی وحدت، پھر اختلاف اور ہدایت وحی کا ظہور، عمومی ہدایت، نسل انسانی کے ابتدائی عہد اور خدا کے رسول، عمل الہی اور بعثت رسول، بعض رسولوں کا ذکر کیا گیا، بعض کا نہیں کیا گیا، بے شمار قومیں اور بے شمار رسول، ہدایت ہمیشہ ایک ہی رہی ہے اور وہ ایمان اور عمل صالح کی دعوت کے سوا کچھ نہ تھی، سب نے ایک ہی دین پر اکٹھے رہنے اور تفرقہ و اختلاف سے بچنے کی تعلیم دی، قرآن کی تفسیر کہ اس حقیقت کے خلاف کوئی مذہبی تعلیم اور روایت پیش نہیں کی جاسکتی ہے، تمام مقدس کتابوں کی باہم دگر تصدیق اور اس سے قرآن کا استدلال۔

”الدین اور الشرع“؛ ادیان کا اختلاف، اختلاف دین میں نہیں ہوا، شرع و منہاج میں ہوا اور یہ ناگزیر تھا، تجویز قبلہ کا معاملہ اور قرآن کا اعلان حقیقت، قرآن کے نزدیک دین کے اعتقاد و عمل کی اصلی باتیں کیا ہیں؟ خدا کی حکمت اسی کی مقتضی ہوئی کہ اختلاف شرائع ظہور میں آئے۔ پیردان مذہب نے وحدت بھلا دی اور شرع کے اختلاف کو بناء نزاع بنالیا۔

تشیع اور تحزب کی گم رہی اور تجدید دعوت کی ضرورت، تشیع اور تحزب کی حقیقت، اس بارے میں دعوت قرآن کی تین مہمات، سچائی، صلاحیت کے پاس ہے مگر عللاً سب نے کھودی ہے۔ عبادت گاہوں میں تفرقہ، یہودی اپنے آپ کو نجات یافتہ سمجھے تھے اور کہتے تھے کہ دوزخ کی آگ ہم پر حرام کر دی گئی ہے، قانون نجات کا عام اعلان، یہودی سمجھتے تھے غیر مذہب والوں کے ساتھ معاملات میں دیانت داری ضروری نہیں قرآن کا اس پر انکار، حضرت ابراہیم کی شخصیت سے استشہاد، اصل دین وحدت و اخوت ہے نہ کہ تفرقہ

و مخالفت، رسم اصطلاح، قانون عمل۔

قرآن کی دعوت: سب کی یکساں تصدیق اور سب کے متفقہ دین کی پیروی اس کی دعوت کا اصل اصول ہے، 'تفریق بین الرسل' خدا کی نجاتی اس کی عالمگیر بخشش ہے، 'راہیں صریح دو ہیں: ایمان کی یہ ہے کہ سب کو مانو، انکار کی یہ ہے کہ سب کا یا کسی ایک کا انکار کر دو، جب سب ایک ہی خدا کے پرستار ہیں اور سب کو اپنے عمل کے مطابق نتیجہ ملتا ہے تو پھر دین کے نام پر نزاع کیوں ہو؟ قرآن کا پیروان مذاہب سے مطالبہ، اصطلاح قرآنی میں "المعروف" اور "المنکر" "الدین القیم" اور نظریۃ اللہ، الاسلام۔

قرآن اور اس کے مخالفوں میں بنیاد نزاع: پیروان مذہب کی مخالفت اس لیے نہ تھی کہ جھٹلاتا کیوں ہے، بلکہ اس لیے کہ جھٹلاتا کیوں نہیں، تین اصول جو قرآن میں اور اس کے مخالفوں میں بنیاد نزاع ہوئے خلاصہ بحث: ۵۹

ہر شخص جس کو اللہ نے تھوڑی بہت عقل دی ہے وہ صرف متذکرہ بالا عنوانات کو دیکھ کر ہی سمجھ لے گا کہ مولانا کی اس تحریر میں معنوی نظم و ترتیب کا کس قدر فقدان ہے۔ ہم مانتے ہیں کہ انھوں نے متفرق عنوانات کے تحت جو کچھ لکھا ہے وہ علمی اور دینی اعتبار سے نہایت اہم ہے اور ان کی حیثیت مہات دین کی ہے لیکن سوال یہ ہے کہ ان عنوانات میں باہم دگر بیا ربط ہے؟ اس کے علاوہ اس بحث کا خاتمہ صفحہ ۶۴ پر ہوا ہے اور اس کے معاً بعد صراط مستقیم پر بحث ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ اس سے پہلے کے مباحث کا تعلق "احدنا" سے ہے نہ کہ صراط مستقیم سے۔ حقیقت یہ ہے کہ "احدنا" کے عنوان کے تحت مولانا آزاد نے جو خامہ فرسائی کی ہے وہ ان کے ژولیدہ افکار کا ایک بے ترتیب مجموعہ ہے اور اسے زبردستی "احدنا" کی تفسیر کے ذیل میں داخل کر دیا گیا ہے۔ یہ بحث ۹۹ صفحات پر محیط ہے۔

”صراط مستقیم“ کی وضاحت میں مولانا نے طویل بحث کی ہے اور لکھا ہے :

”سیدھی راہ پر چلنا ایک ایسی بات ہے جس کی سمجھ اور طلب باطل
بر انسان کے اندر موجود ہے۔ پھر اس کی پہچان بتلاتے ہوئے
کوئی اس طرح کی تعریف نہیں کی جس کے سمجھنے اور منطبق کرنے میں
ذہنی کاوشوں کی ضرورت ہو بلکہ ایک خاص طرح کے انسانوں کی طرف
انگلی اٹھا دی کہ ”صراط مستقیم“ ان لوگوں کی راہ ہے۔ اس اسلوب
بیان نے ہر انسان کے سامنے صراط مستقیم کو ایک محسوس و مشہود
صورت میں نمایاں کر دیا۔۔۔۔۔ جہاں تک انسانی فطرت و سعادت کا
تعلق ہے صراط مستقیم کی تعبیر ہی ہر لحاظ سے حقیقی اور تدریجی
ہو سکتی تھی۔ انسان کے فکر و عمل کا کوئی گوشہ ہو لیکن صحت و درستگی
کی راہ ہمیشہ وہی ہوگی جو سیدھی راہ ہو جہاں انحراف اور کجی پیدا
ہوئی نقص و فساد ظہور میں آیا۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا کی تمام زبانوں
میں سیدھا ہونا اور سیدھی چال چلنا فلاح و سعادت کے معنوں میں

عام طور پر بولا جاتا ہے۔“

افسوس کہ مولانا ہر ممکن کوشش کے باوجود صراط مستقیم کا قطعی مفہوم متعین
کرنے میں ناکام رہے حالانکہ انھوں نے بطور وضاحت جو آیتیں نقل کی ہیں ان سے
اس کا واقعی مفہوم بالکل ظاہر ہے۔ صراط مستقیم سے قرآن کی مراد توحید کی راہ ہے۔
یہ آیت ملاحظہ ہو: ”وَالَّذِي يَتَّبِعُ هَذَا الْقُرْآنَ فَهُوَ سَوْدٌ“ (الشوریٰ: ۵۲) اور ”اے پیغمبر! بلاشبہ
تم صراط مستقیم کی طرف ہدایت کرنے والے ہو یعنی اللہ کی راہ کی طرف“ وہ اللہ کے زمین
اور آسمانوں کی سب چیزیں اسی کی ملک ہیں۔ سن لو! تمام امور (عالم) اسی کی طرف
پلٹتے ہیں یعنی ہر معاملے کا آخری فیصلہ اسی کے ہاتھ میں ہے۔ دوسری جگہ ہے:
”ان اللہ ہدٰی ربکم فاعبدوہ“ (الزخرف: ۶۴) ”اللہ میرا

اور تمہارا سب کا پروردگار اور آفت ہے پس اسی کی بندگی کرو۔ یہی صراطِ مستقیم ہے۔ ایک اور مقام پر ہے: **وَانْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ تَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّيْتُ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (انعام - ۱۵۱)** ”اور بے شک یہ میری راہ ہے بالکل سیدھی راہ پس اسی ایک راہ کی پیروی کرو (اس کے علاوہ) اور راستوں پر نہ چلو وہ تمہیں خدا کی سیدھی راہ سے ہٹا کر ادھر ادھر کر دیں گے۔ اسی بات کا اللہ تم کو حکم دیتا ہے تاکہ تم (مجھ سے) بچو۔“

اس آیت نے صراطِ مستقیم کے مفہوم کو بالکل کھول دیا ہے کہ وہ توحید کی راہ ہے۔ ”سبیل“ کا لفظ شرک کی مختلف راہوں کے لیے استعمال ہوا ہے کیونکہ دنیا میں شرک کی ایک صورت کبھی نہیں رہی۔ مختلف مذاہب میں اس کی مختلف صورت و نوعیت ملتی ہے لیکن توحید کی راہ ہمیشہ سے ایک رہی ہے اس میں کسی نوع کا کوئی فرق و اختلاف کبھی نہیں ہوا۔ ہر ایک پیغمبر نے یہی صدا اٹھائی کہ اللہ ہی سارے انسانوں کا پروردگار اور آقا ہے اس لیے وہی تنہا ان کی عبادت و بندگی کا مستحق ہے۔ توحید اور شرک کے اس مفہوم کو ایک حدیث میں نہایت عمدہ طور پر بیان کیا گیا ہے۔ عبد اللہ ابن مسعودؓ فرماتے ہیں:

”رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اپنی انگلی سے ایک لکیر کھینچی اور فرمایا یوں سمجھو کہ یہ اللہ کا سیدھا راستہ ہے۔ اس کے بعد اس لکیر کے دونوں طرف بہت سی ترچھی لکیریں کھینچ دیں اور فرمایا کہ یہ ”سبیل“ یعنی متفرق راستے ہیں اور ان میں کوئی راستہ نہیں جس کی طرف لانے کے لیے ایک شیطان موجود نہ ہو، پھر یہ آیت پڑھی **وَانْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا**“ ۶۳

”غیر المغضوب علیہم ولا الضالین“ کی تفسیر میں مولانا نے بہت اہتمام سے کام لیا ہے۔ دیکھتے ہیں:

”مغضوب علیہ“ کی محرومی حصول معرفت کے بعد انکار کا نتیجہ ہے اور

”گراہ“ کی محرومی جہل کا نتیجہ ہے۔ پہلے نے پاکر روگردانی کی اس لیے محروم ہوا، دوسرا پا ہی نہ سکا اس لیے محروم ہے۔ محسوم دونوں ہوئے مگر یہ ظاہر ہے کہ پہلے کی محرومی زیادہ مجرمانہ ہے کیونکہ اس نے نعمت حاصل کر کے پھر اس سے روگردانی کی اسی لیے اسے مغضوب کہا گیا ہے اور دوسرے کی حالت صرف گمراہی کے لحاظ سے تعبیر کی گئی۔ ۶۳

آیت مذکورہ کی یہ واضح تعبیر نہیں ہے۔ مولانا کو ذرا تفصیل سے بتانا چاہیے تھا کہ ”مغضوب“ اور ”ضالین“ کے وہ کون سے عقائد و اعمال تھے جن کی وجہ سے ایک گروہ اللہ کے غضب کا شکار ہوا اور دوسرا راہ حق سے ہٹ گیا۔

بعض حدیثوں میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”المغضوب“ یہودی اور النّسائین نصاریٰ ہیں ۶۴ یہودیوں کی جو سرگذشت قرآن اور توریت میں بیان ہوئی ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک نافرمان قوم تھی۔ ان کی نافرمانی اس حد کو پہنچ چکی تھی کہ وہ کسی خوف و تردد کے بغیر انبیاء اور دوسرے واعیان حق کو جو ان کی بد اعمالیوں اور سرکشوں پر روک ٹوک کرتے تھے قتل کر دیتے تھے۔ اس کی سزا میں وہ اللہ کے غیظ و غضب میں مبتلا ہوئے۔ نصاریٰ ان کے برعکس تھے۔ انھوں نے انکار و نافرمانی کی راہ اختیار نہیں کی لیکن اعتقاد اور عمل دونوں میں اعتدال و توسط کی راہ چھوڑ دی اور غلو سے کام لیا۔ اعتقاد میں ان کی گمراہی یہ تھی کہ انھوں نے توحید کی جگہ تثلیث کا عقیدہ ایجاد کیا ۶۵ اور اس غلط فہمی میں ہمیشہ رہے کہ یہی اصل راہ توحید عمل میں ان کی گمراہی یہ تھی کہ انھوں نے رہبانیت کی راہ اختیار کی ۶۶ اور نفس کشی اور تغذیب جسمانی کو اللہ کی رضا و خوشنودی کا ذریعہ قرار دیا۔ ان کے اعتقادی اور عملی فساد کو قرآن مجید میں ”غلو فی الدین“ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ فرمایا:

يَا اَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقْلُوا عَلٰى اللّٰهِ

الاحقّ ۱ النساء (۱۷۱)

۱۰ اہل کتاب تم اپنے دین میں حد سے تجاوز نہ کرو اور اللہ کی شان میں غلط بات نہ کہو۔

یہی بات سورہ مائدہ میں مذکور ہے ۶۵

عقیدے کی اسی خرابی کی وجہ سے انھوں نے اپنے پیغمبر حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور اپنے علماء اور درویشوں کو "ارباب" قرار دیا اور ان کی پرستش جیسے بُرے عمل کے مرتکب ہوئے۔ قرآن مجید میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے:

اتخذوا احبارہم ورهبانہم اربابا من دون اللہ والمسیح
ابن مریم وما امروا الا ليعبدوا اللہا واحدا لا اله الا هو
سبیلہ علیہم (التوبہ: ۳۱)

"انھوں نے خدا کو چھوڑ کر اپنے علماء اور مشائخ کو رب بنا رکھا ہے
اور مسیح ابن مریم کو بھی، حالانکہ ان کو صرف یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ
الواحد کی عبادت کریں جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہ ان کے
شرک سے پاک ہے۔"

اس عمل شرک کی وجہ ان کا یہ گمان تھا کہ یہ لوگ خدا رسیدہ ہیں اور اس بناء
پر ماقوق الطبعی اختیار و قوت رکھتے ہیں اور بندوں کا نفع و نقصان ان کے دست تصرف
میں ہے۔ قرآن مجید میں ایک جگہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور ان کی والدہ کے بشری خصائص
کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا گیا ہے:

قل اعبدون من دون اللہ مالا یملک لکم خیرا ولا نفعا
واللہ ہوا لیمیع العلم (مائیدہ: ۷۶)

"کہہ دو کہ کیا تم (مرا و نصاریٰ) خدا کے سوا ایسے کی عبادت کرتے ہو جو
تم کو کوئی نقصان پہنچانے کا اختیار رکھتا ہے اور نہ کوئی نفع۔ اور اللہ
ہی سننے والا اور جاننے والا ہے۔"

اس آیت کا آخری ذکر ایسی "صوالیس العلم" بہت معنی خیز ہے۔ عیسائی اپنے

وفات یافتہ بزرگانِ دین اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے متعلق یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ وفات کے بعد بھی وہ ان کے احوال و معاملات سے باخبر ہیں اور ان کی دعاؤں اور التجاؤں کو سنتے ہیں۔ اس آیت نے ان کے اس باطل عقیدے کی تردید کی اور بتایا کہ سمیع اور عظیم صرف اللہ کی ذات ہے کہ تم جہاں اور جس وقت اس کو پکارو وہ اس پکار کو سن لیتا ہے اور فریاد رسی کرتا ہے۔ اس کے سوا کسی دوسرے کو یہ طاقت حاصل نہیں ہے۔ وفات کے بعد دوسرے انسانوں کی طرح انبیاء اور بزرگانِ دین بھی کسی شخص کی فریاد و پکار کو بالکل نہیں سنتے۔

سورہ مائدہ کے اخیر میں اس اہم نکتے کو مزید واضح کر دیا گیا ہے۔ روزِ آخرت جب اللہ تعالیٰ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے سوال کرے گا کہ کیا تم نے میرے بندوں سے کہا تھا کہ خدا کے علاوہ مجھ کو اور میری ماں کو بھی معبود قرار دو تو وہ کہیں گے:

”پاک ہے تیری ذات اس شرک سے“ اور ”مجھ کو کسی طرح زیبا نہ تھا کہ میں ایسی بات کہتا جس (کے کہنے) کا مجھے کوئی حق نہیں۔ اگر میں نے یہ کہا ہو گا تو آپ کو اس کا علم ہو گا۔ آپ تو میرے دل کی بات سمجھ جانتے ہیں اور میں آپ کے اندر کی بات بالکل نہیں جانتا۔ تمام نبیوں کے جاننے والے آپ ہی ہیں۔ میں نے تو ان سے وہی کہا تھا جس کے کہنے کا آپ نے مجھ کو حکم دیا تھا کہ تم اللہ کی بندگی کرو جو میرا بھی رب ہے اور تمہارا بھی رب ہے، اور میں جب تک ان کے درمیان رہا ان (کے احوال و معاملات) سے باخبر رہا۔ پھر جب آپ نے مجھ کو اٹھایا تو آپ ہی ان پر نگرال رہے اور آپ ہر چیز کی پوری خبر رکھتے ہیں۔“

غیر المغضوب اور ضالین کی تفسیر میں متذکرہ بالا امور کی وضاحت ضروری تھی کیوں کہ اس کے بغیر یہ واضح نہیں ہوتا کہ یہود اللہ کے غضب کا شکار کیوں ہوئے اور نصاریٰ کی گمراہی کی نوعیت کیا تھی؟

مولانا آزاد کی "تفسیر سورہ فاتحہ" کے مذکورہ بالا تجزیاتی مطالعے سے یہ بت بالکل عیاں ہوگئی کہ یہ کتاب اپنے اندر متعدد تقاضے رکھتی ہے۔ یہ تقاضے تفسیر میں بھی ہیں اور ترجمے میں بھی۔ اس کا سب سے بڑا نقص اس کے مضامین کی بے ترتیبی، تکرار اور اطناب ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ مولانا نے قرآن مجید کے دوران مطالعہ جو نوٹس تیار کیے تھے ان کو بے دریغ تفسیر سورہ فاتحہ کے مختلف مباحث میں شامل کر دیا ہے جیسا کہ اس سے پہلے ہم لکھ چکے ہیں۔

یہ بھی ممکن ہے کہ یہ نوٹس انھوں نے اپنی تفسیر البیان کے مقدمے کے لیے لکھے ہوں لیکن بعد میں ان کو سورہ فاتحہ کی تفسیر میں اس خیال سے شامل کر دیا کہ اس سے یہ تفسیر زیادہ مبسوط اور وسیع ہو جائے گی۔ معلوم ہے کہ مولانا نے اپنی تفسیر کو تین اجزاء میں تقسیم کیا تھا، ترجمہ، تفسیر اور مقدمہ تفسیر، لیکن ان میں سے ایک بھی مکمل نہ ہو سکا اور مقدمہ تفسیر دوسرے سے شائع ہی نہیں ہوا اس لیے گمان غالب ہے کہ وہ تفسیر سورہ فاتحہ میں شامل ہے۔ مقدمہ کے متعلق مولانا نے لکھا ہے: "مقدمہ تفسیر قرآن کے مقاصد و مطالب پر اصولی مباحث کا مجموعہ ہے اور کوشش کی گئی ہے کہ مطالب قرآنی کے جوامع و کلیات مدون ہو جائیں۔" یہ عبارت بھی مذکورہ خیال کی تائید کرتی ہے۔ کیوں کہ سورہ فاتحہ کی تفسیر میں مطالب قرآنی کے یہ جوامع و کلیات جا بجا نظر آتے ہیں۔ اس سلسلے میں غلام رسول مہر کا بیان بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ انھوں نے لکھا ہے:

"ایک مرتبہ مولانا نے مجھ سے فرمایا تھا کہ ایک مضمون الہلال میں

حجت ابراہیمی کے عنوان سے لکھا تھا اگر وہ مل جائے تو اسے

سورہ فاتحہ میں شامل کر دینا چاہتا ہوں۔" ۳۱

بہر حال دونوں میں سے جو صورت بھی ہو یہ ماننا ہوگا کہ تفسیر سورہ فاتحہ کو معروض معنی میں تفسیر نہیں کہا جاسکتا ہے۔ اس تفسیر میں جو خوبی ہے وہ اس کی زبان اور اسلوب بیان ہے اور اس میں مولانا کا کوئی تانی نہیں ہے۔ محمد ضیغ ندوی نے ترجمان القرآن کو اپنے ذمہ کی بہترین تفسیر سے زیادہ بہترین تصنیف کہا ہے اور

نکھا ہے:

”اہلِ مال میں مولانا کے دینی مقالوں اور تفسیری مضامین کو پڑھ کر
آئندہ تفسیر کے متعلق لوگوں نے جس قسم کی تفسیری توقعات مناسبتاً
کر رکھی تھیں وہ توقعات ان کی ”ترجمان“ کو دیکھ کر پوری نہیں ہوئیں۔
یہ ایک مصفاۂ رائے ہے اور اس سے انکار مشکل ہے۔ مولانا کا یہ دعویٰ کہ
”ترجمان“ معارفِ قرآن کی حامل تفسیر ہے اور اس سے قرآن کے مطالعے و تدبر کی
ایک نئی راہ کھل گئی ہے“ صحیح نہیں ہے جیسا کہ گزشتہ صفحات میں تفصیل کے
ساتھ بیان ہوا۔ ◆◆

حواشی

- ۱۔ ترجمان القرآن، پیش لفظ، صفحہ ۲۰۱
- ۲۔ آئینہ ابوالکلام، مرتبہ: عتیق صدیقی، صفحہ ۱۶
- ۳۔ ترجمان القرآن، تعلیم و اشاعت قرآن، صفحہ ۱۰
- ۴۔ رسالہ برائے دہلی، دسمبر ۱۹۵۹ء
- ۵۔ ترجمان القرآن، شائع کردہ: ساہتیہ اکادمی ”انتساب“
- ۶۔ معارف، ماہ اکتوبر ۱۹۴۲ء، صفحہ ۳۱۵
- ۷۔ آئینہ ابوالکلام آزاد، مرتبہ: عتیق صدیقی، صفحہ ۲۴
- ۸۔ ایضاً، صفحہ ۶۸
- ۹۔ ابوالکلام آزاد، احوال و آثار، مرتبہ: مسعود الحسن عثمانی، صفحات ۱۵۲، ۱۵۳
- ۱۰۔ نقشِ آزاد، غلام رسول مہر، صفحات ۱۵۷، ۱۵۸
- ۱۱۔ غبارِ خاطر، قیصر ایڈیشن، صفحہ ۱۲۵
- ۱۲۔ آثار ابوالکلام، تماشائی بید الغفار، صفحہ ۸۵

- ۱۳۔ ابلاغ نمبر ۲، صفحہ ۱۲ بحوالہ ابوالکلام: آثار و احوال، صفحہ ۱۶۱
- ۱۴۔ ایضاً
- ۱۵۔ ترجمان القرآن، دیباچہ طبع اول، صفحہ ۵۱، ۵۲
- ۱۶۔ ایضاً، صفحہ ۵۳
- ۱۷۔ ایضاً، صفحہ ۴۸
- ۱۸۔ ترجمان القرآن، جلد دوم، صفحہ ۳۹ (دیباچہ) طبع لاہور، ۱۹۳۶ء
- ۱۹۔ ترجمان القرآن، دیباچہ طبع اول، صفحہ ۳۱
- ۲۰۔ ایضاً، صفحات ۴۵، ۴۶
- ۲۱۔ ابلاغ نمبر ۲، صفحہ ۱۲ بحوالہ ابوالکلام: آثار و احوال، صفحہ ۱۶۱
- ۲۲۔ سرسید کی تفسیر میں گو کہ معتزلہ کی پیرہی میں عقلیت کا رنگ غالب ہے اور اسان عطاء کی تاویل میں ان سے فکری تفریقیں بھی ہوئی ہیں لیکن اس تفسیر کی علمی اہمیت سے انکار مشکل ہے۔ بعد کے مفسرین پر اس تفسیر کے گہرے اثرات پڑے ہیں۔
- ۲۳۔ ۲۴۔ مولانا محمد علی اور مولانا احمد علی کی تفاسیر پر سرسید کے اثرات نمایاں ہیں۔
- ۲۵۔ مولانا عبدالحق حقانی کی تفسیر (تفسیر حقانی) کے علاوہ ان کا مقدمہ تفسیر بھی مقبول ہے۔
- ۲۶۔ ترجمان القرآن، دیباچہ طبع اول، صفحات ۵۲، ۵۳
- ۲۷۔ یادِ رنگاں، صفحہ ۱۳۷
- ۲۸۔ فکر و نظر، علی گڑھ، مولانا ابوالکلام آزاد نمبر، اگست ۱۹۸۹ء، صفحہ ۱۳۷
- ۲۹۔ یادِ رنگاں، صفحہ ۱۳۷
- ۳۰۔ اقسام القرآن (الامحان فی اقسام القرآن) اردو ترجمہ: مولانا امین احسن اصلاحی، صفحہ ۶۸۔ مزید دیکھیں، تفسیر سورۃ القیامتہ (مولانا فراہی) صفحہ ۱۲
- ۳۱۔ ترجمان القرآن، تفسیر سورۃ فاتحہ، جلد ۱، صفحات ۷۹-۸۰
- ۳۲۔ آئینہ ابوالکلام آزاد، صفحہ ۷۰ (رشید صاحب نے اس بات کو دوسرے پیرائے میں کہا ہے لیکن مقصود یہی ہے)

- ۳۳۔ ترجمان القرآن مقدمہ قاتمہ الکتاب، صفحہ ۶۱
- ۳۴۔ ایضاً، صفحہ ۶۲
- ۳۵۔ ایضاً، صفحہ ۸۵
- ۳۶۔ مولانا آزاد وحی و جبریل کے منکر نہیں تھے لیکن سرسید علیہ الرحمہ کے ”مکہ نبوت“ اور ان کی ”روحانیت نبوت“ میں کوئی معنوی فرق نہیں ہے۔
- ۳۷۔ تفسیر سورہ بقرہ، آیت ۱۲۰، صفحہ ۲۸، تفسیر سرسید احمد خاں
- ۳۸۔ ترجمان القرآن، مقدمہ قاتمہ الکتاب، صفحہ ۸۹-۹۰
- ۳۹۔ مزید دیکھیں، سورہ طہ - ۱۰ اور سورہ نمل - ۷
- ۴۰۔ صحیح مسلم، رواہ جابر بن عبد اللہ، مزید دیکھیں، صحیح بخاری باب دیکھتے کان بدر النبی
- ۴۱۔ لسان العرب، جلد ۳، صفحہ ۱۵۵، مزید دیکھیں، تاج العروس، جلد ۸، صفحہ ۳۸
- ۴۲۔ تفسیر ابن کثیر، جلد ۱، صفحہ ۲۲
- ۴۳۔ تاج العروس، جلد ۲، صفحہ ۴۶۰
- ۴۴۔ مزید دیکھیں آل عمران - ۵۱، سورہ یونس - ۶۱
- ۴۵۔ دیکھیں سورہ انفصام - ۵۱ تا ۱۵۳
- ۴۶۔ ترجمان القرآن، تفسیر سورہ فاتحہ، جلد ۱، صفحہ ۱۸-۱۹
- ۴۷۔ لسان العرب، جلد ۱۳، صفحہ ۶۶۸
- ۴۸۔ شیخ عبد القادر جیلانی، غنیۃ الطالبین، صفحہ ۲۹۴
- اعتماد کے معنی میں کہتے ہیں: اھت انی فلاں الھامی فزعنت الیہ واعتمد الیہ
- ”میں نے اس کی جناب میں زاری کی اور اس پر بھروسہ کیا۔“
- ۴۹۔ ۵۰- تاموس
- ۵۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیں، راقم کی کتاب توحید کا قرآنی تصور، صفحہ ۵۲ تا ۵۴
- ۵۲۔ ترجمان القرآن، تفسیر سورہ فاتحہ، جلد ۱، صفحات ۵۷، ۵۸
- ۵۳۔ ایضاً، جلد ۱، صفحات ۱۰۶، ۱۰۷ - ۵۴۔ اسی کا دوسرا نام علم و حکمت ہے۔

- ۵۵۔ ترجمان القرآن، تفسیر سورہ فاتحہ، جلد ۱، صفحات ۲۲۳، ۲۲۴
- ۵۶۔ ایضاً، جلد ۱، صفحات ۲۲۴، ۲۲۵
- ۵۷۔ ایضاً، جلد ۱، صفحہ ۲۲۲
- ۵۸۔ صحیح مسلم، رواہ ابو ذرؓ (باب کتاب البر والصلة والآداب)
- ۵۹۔ ترجمان القرآن، تفسیر سورہ فاتحہ، جلد ۱، صفحات ۳۳۵ تا ۴۴۰
- ۶۰۔ ایضاً، جلد ۱، صفحات ۴۵۰، ۴۵۱
- ۶۱۔ دلائل النظام، مولانا حمید الدین فراہی، صفحہ ۷۰
- ۶۲۔ اس حدیث کو مولانا آزاد نے بھی لکھا ہے لیکن اس کے باوجود وہ صراط مستقیم سے مفہوم تک نہ پہنچ سکے۔
- ۶۳۔ انرجہ النساء، داحمد والحاکم وحجہ
- ۶۴۔ ترجمان القرآن، تفسیر سورہ فاتحہ، جلد ۱، صفحات ۴۵۲، ۴۵۳
- ۶۵۔ ترمذی داحمد - سورہ نساء: ۱۷۱ - سورہ الحديد: ۲۷
- ۶۸۔ سورہ مائدہ: ۷۲، ۷۳ - سورہ مائدہ: ۱۱۶ - سورہ مائدہ: ۷۰ - سورہ مائدہ: ۱۱۷
- ۷۱۔ ترجمان القرآن، دیباچہ طبع اول، صفحہ ۱۸ - ۷۲۔ ایضاً، صفحہ ۴۷
- ۷۳۔ باقیات ترجمان القرآن، بحوالہ مولانا ابوالکلام آزاد، ٹکروفن، صفحہ ۳۶۳
- ۷۴۔ ابوالکلام آزاد، مرتبہ: عبداللہ بیٹ، صفحہ ۱۷، مولانا ابوالکلام آزاد، ٹکروفن، ڈاکٹر
- مک زادہ منظور، صفحہ ۴۲۵ - ۷۵۔ ترجمان القرآن، دیباچہ طبع اول، صفحہ ۷۷

کتابیات

| | | | |
|----|------------------------|------------------|-----------------------------|
| ۱۔ | ابوالکلام آزاد، مولانا | ترجمان القرآن | سابقہ اکاڈمی نئی دہلی ۱۹۶۴ء |
| ۲۔ | " " | غبارِ خاطر | سابقہ اکاڈمی نئی دہلی ۱۹۶۷ء |
| ۳۔ | " " | تذکرہ | سابقہ اکاڈمی نئی دہلی ۱۹۶۸ء |
| ۴۔ | " " | الہلال بکمل نائل | الہلال اکیڈمی لاہور ۱۹۸۱ء |

- ۵۔ ابی کثیر حافظ مختصر تفسیر ابن کثیر طبع بیروت ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۱ء
الطاف احمد اعظمی توحید کا قرآنی تصور مجمع البحوث اہل بیت الاسلامیہ
جوگابائی، نئی دہلی ۱۹۹۰ء
- ۶۔ ابن منظور لسان العرب طبع بیروت ۱۹۵۶ء
- ۸۔ بخاری، محمد بن اسماعیل، امام صحیح بخاری طبع مصر ۱۹۵۱ء
- ۹۔ زبیدی، محمد رفیع، سید تاج العروس طبع کویت ۱۹۶۶ء
- ۱۰۔ سرسید احمد تفسیر القرآن علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ پریس ۱۹۸۰ء
- ۱۱۔ عبدالقادر جیلانی، شیخ غنیۃ الطالبین مطبوعہ رفیق حمام پریس
- ۱۲۔ عبدالغفار قاضی آثار ابوالکلام آزاد — ایک نصیاتی مطالعہ آزاد کتاب گھر، دہلی ۱۹۵۸ء
- ۱۳۔ شبانی، مسعود الحسن ابوالکلام آزاد، احوال و آثار مولانا آزاد میموریل اکیڈمی
لکھنؤ، مارچ ۱۹۷۷ء
- ۱۴۔ عبداللہ ربیع، ابوالکلام آزاد قومی کتب خانہ، لاہور ۱۹۴۳ء
- ۱۵۔ غلام رسول مہر نقش آزاد کتاب منسل، لاہور ۱۹۵۸ء
- ۱۶۔ فرہادی، حمید الدین، مولانا الامعان فی اقسام القرآن دائرہ حمید سرسید میراظم گدھ
- ۱۷۔ " " تفسیر سورۃ القیامت
- ۱۸۔ ملک زادہ منظور، ڈاکٹر مولانا ابوالکلام، مکتوفین نسیم بک ڈپو لکھنؤ ۱۹۷۸ء
- ۱۹۔ ندوی، سلیمان، سید یاد رفتگان شبلی اکیڈمی ۱۹۵۴ء
- ۲۰۔ " " معارف (ماہنامہ) شبلی اکیڈمی ۱۹۳۲ء

مولانا ابوالکلام آزاد: مذہب اور مسلمان

اشفاق محمد خاں

دن ہوئے کسی اخبار یا رسالے میں یہ جملہ پڑھ کر میں ایک لمحے کے لیے چونک پڑا تھا کہ ”اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو دین تو اچھا دیا مگر داناائی جھین لی۔“ کس قدر بلیغ ہے یہ جملہ جو آج تک میرے ذہن میں محفوظ ہے، نہ صرف محفوظ ہے بلکہ بار بار کچھ نہ کچھ سوچنے پر مجبور کرتا رہتا ہے۔ یعنی یہی مسلمانوں کی زبوں حالی، تعلیم و تہذیب کا فقدان، پس ماندگی، دین و مذہب، اُن کی دنیا اور داناائی وغیرہ جیسے مسائل میرے ذہن کے ایک گوشے میں بحث و تمیث کے موضوعات بنے رہتے ہیں۔ میں نے اس سلسلے میں ادیان و مذاہب کے رول پر غور کرنا شروع کیا جو دنیا میں انسانوں کی اصلاح و فلاح اور ترقی کے لیے آئے تھے مگر وہ سب کے سب اپنے اپنے فلاحی مقاصد میں آج ناکام نظر آ رہے ہیں، نہ صرف ناکام بلکہ آج اُن کا وجود ان کی اصلاح اور بقا کا ضامن بھی نہیں رہا ہے۔ بالآخر میں نے اپنے دین و مذہب (بالخصوص اسلام) سے متعلق شک و شبہات کی صداقت جاننے کے لیے سب سے پہلے سرسید کو ادھر ادھر سے پڑھا۔ سرسید نے دین اور دنیا کے گہرے تعلق کو پٹنے کے ایک لکچر میں اس طرح واضح کیا ہے: ”دین چھوڑنے سے دنیا نہیں جاتی مگر دنیا چھوڑنے سے دین بھی جاتا ہے۔“

سرسید کے بعد مولوی نذیر احمد کو بھی پڑھنا ضروری تھا۔ نذیر احمد ایک جدید علم فکّر

مفسر، دانش ور اور مصلح قوم تھے اور بلاشبہ اعتقادی اختلاف کے باوجود سرزمین کے دست راست بھی تھے جو مذہب کے بغیر تہ نہیں توڑتے تھے۔ مگر اپنی روشن خیالی، عاقبت اندیشی اور سماجی ارتقائی بعیرت کی بدولت سرزمین کی طرح دور رس نگاہ بھی رکھتے تھے۔ لہذا اندیر احمد، مذہب اور زندگی کو الگ الگ کرنے بھی نہیں دیکھتے تھے۔ شاید اس لیے کہ ان کا مذہب ظاہری اور رسمی مذہب نہ تھا۔ ان کے نزدیک حقیقی مذہب ظاہر اور باطن دونوں کی اصلاح کا متقاضی ہے اور دونوں کی اصلاح کا نام ہی مکمل دین ہے۔

سرزمین نے اپنی علمی فہم و فراست اور روشن خیالی کی بنیاد پر مسلمانوں میں پھییلی ہوئی دینی اور مذہبی برہمات کے خاتمے اور لوگوں میں صحت مند سماجی اور تعلیمی شعور کی اہمیت پر اُن کے ایک اہمند اور مذہب قوم بنانے کے لیے جو کچھ بھی کیا تھا ان کے بعد ملازم قبائل نے کسی حد تک قوم کا ساتھ دیا مگر یہ زیادہ دور اور زیادہ دیر تک ساتھ نہ دے اور خود اپنے تضادات کا شکار ہو گئے۔ اور قوم یا مسلمان فرقہ وارانہ طرح کے نشیب و فراز میں گرفتار ہوتا رہا اور بالآخر ایک عجیب، عیب خیز عذاب میں گرفتار ہو گیا۔ جس کی تفصیل کی یہاں جہاں ضرورت نہیں۔

بہر حال سری نگر کا تقاضا یہ ہوا کہ اب میں کم از کم مولانا ابوالکلام آزاد کے مطالعے میں یہ جان سکوں کہ مولانا موصوف نے دین و مذہب کے درمیان مسلمانوں کی کیا خدمات انجام دیں۔ مولانا آزاد ایک ممتاز عالم دین، مفکر، مدبر، بے شل ادیب اور خطیب تھے۔ محب وطن اور مجاہد آزادی بھی۔ مولانا کی زندگی بلاشبہ جدوجہد کا ایک اچھا نمونہ تھی۔ ان کے شوق علم، ذوق ادب، جمالیاتی ادراک، قرآنی بصیرت سے کسی کو انکار ممکن نہیں۔ پنڈت ہرداس نے مولانا کی میرت اور شخصیت سے متعلق چند سطر دل میں کچھ یوں فرمایا ہے :

”بعض اعتبار سے ان (مولانا موصوف) کی طرز فکر بنیادی طور پر جدید تھی اور بعض دوسری باتوں میں ان کا ماضی سے بڑا گہرا رشتہ تھا اور وہ اس دور کے شعور کا عکس تھے جسے روشن خیالی کا دور کہا جاسکتا ہے۔“

۱ مولانا ابوالکلام آزاد، ”شید الدین خاں“ ص ۸۰

مولانا آزاد روشن خیال دور کی پیداوار ضرور تھے مگر ان کی ”طرز فکر بنیادی طور پر جدید تھی“

اس میں مجھے شبہ ہے بلکہ زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ ان کا رشتہ ماننی سے بڑا گہرا تھا۔ یعنی مولانا راسخ ہتھیرا مسلمان تھے اور دوسرے تمام علمائے دین شرع متین کی طرح دین اسلام کی عظمت، رفعت، افضلیت اور فوقیت پر نہ صرف ایمان و یقین رکھتے تھے بلکہ اپنی تحریریں، تقریروں اور خطبات کے ذریعے علی الاعلان اس کی تبلیغ بھی فرماتے تھے۔

”میں مسلمان ہوں اور فقر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ مسلمان ہونا اسلام کی تیرہ سو برس کی شان، اردو ادبیں میرے دہنے میں آئی ہیں۔ میں تیار نہیں کہ اس کا کوئی چھوٹے سے چھوٹا حصہ بھی ضائع ہونے دوں۔ اسلام کی تعلیم، اسلام کی تاریخ، اسلام کے علوم و فنون، اسلام کی تہذیب، میری دولت کا سرمایہ ہیں اور میرا فرض ہے کہ میں اس کی حفاظت کروں۔“

(امام شہید الدین خاں، ص ۲۵۳)

یہ اور اسی طرح کے دوسرے بیانات اُس زمانے کے ہیں کہ جب فرقہ پرستی ہم پر غالب آچکی تھی۔ مولانا کی سیاسی بصیرت پر مجھے کوئی شبہ نہیں۔ مگر اُن کی دینی اور مذہبی سائل سے متعلق جذباتی عقیدت مندی، موصون کی انفرادیت پسند طبیعت اور شاید قطعیّت پسند انسانیت کی تسکین کا باعث ہوتی ہو تو الگ بات ہے۔ درنہ ایک ایسے ملک اور ایسے نازک حالات میں جہاں کئی دوسرے مذاہب، فرقے اور تہذیبیں موجود ہوں، مولانا کی عاقبت اندیش نگاہیں اس نزاکت کو کیوں نہیں سمجھ سکیں کہ جس طرح وہ اپنے دین و مذہب کی شان و دروایات کی تبلیغ جس انداز میں کرتے ہیں اسی طرح سے دوسرے بھی آتما ہی حق رکھتے ہیں کہ اپنے دین و دھرم کا پرچار کریں۔ نتیجہ ہوا کہ ہماری عظمت و رفعت کے شاندار ماتمی بیانات نے رد عمل کے طور پر ۱۹۳۰ء سے لے کر آج تک دوسرے فرقوں کے اندر بھی اپنے اپنے مذہبی کارناموں کے بیانات کے ذریعے تو بہ نبرد آزماؤں کے جذبات پیدا کیے۔ مثلاً ابھی حال ماہ ستمبر کے دانش پتر بہار میں اشوک سنگھ کا زہریلا بیان نظر سے گزرا ملاحظہ فرمائیں:

”ہندو تہذیب کا تحفظ کرنے والی سرکار ہی (یہاں) رہ پائے گی کیونکہ

اس کے ساتھ خدائی طاقت ہے۔ فرقہ واریت کے نام پر ہندوؤں کا

استحکام کرنے والوں کو اس الٹشن میں سیاست سے ہی نہیں روک
ملک سے اکٹرا دینا چاہئے۔

در اصل جو ایر کہ جب تک مولانا آزاد پر سرسید کے خیالات کا اثر رہا وہ اپنے غیر سائنس
آئیڈیلز سے محفوظ رہے۔ مگر چونکہ سرسید کے افکار کا سرچر ذریعہ ترجمہ کے ذریعہ مل گیا ہے
ہاں اور سرسید اس فرقے کے تمام نظریات کو نہ صرف اپنا رہے تھے بلکہ ان کی تبلیغ بھی فرما رہے تھے۔
اور وہ اس فرقے کے علماء کی ایک تاریخ بھی مرتب کرنا چاہتے تھے لیکن جب علامہ شبلی کو سنوا، ہو کر ان
نے متحیر مولانا آزاد بھی سرسید کے علمی کاموں میں برابر کے برابر ہیں تو علامہ شبلی نے سرسید سے
ان کی وابستگی کو پسند کیا۔ لہذا مولانا آزاد نے سرسید کے جدید علم کلام اور ان کے نظریات سے الگ
ہو کر اپنے اس مشن کا آغاز کیا جس کا مقصد شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے طرز فکر سے تھے۔ اس طرح مولانا
سے سرسید کے جدید علم کلام سے بچنے والے طرح طلب نے اختلاف اور اشتباہات سے بچنے کے لیے
نے ڈھنگ سے اسلامی شریعت کی ترویج کی۔ الہامی خالص اسلامی انداز تھا جو محض مسلمانوں کے
مصلحت سے تعلق رکھتا تھا اور ہر چیز کو خالص اسلامی نقطہ نظر سے دیکھتا تھا۔ اس کی جہاد پر انھوں نے
”حب اللہ کے نام سے ایک دینی پارٹی کی بنیاد بھی ڈالی تھی۔“

۱۰ دور میں جمال الدین افغانی کی سیاسی فکر اور شیخ محمد عبدہ کی
مذہبی اصلاح سازی کے زیر اثر مولانا نے بھرپور انداز سے عالمگیر
اسلامی شعور میں اسلامک سلف کی تائید اور ترویج کی۔ الہامی اور
ابلاغی مؤثر خطاں آمیز صحافت کا مرکز اسلام اور اسلام کی
برہمگیریت تھا۔ زندگی کے ہر شعبے پر وہ دین کا اطلاق کرتے تھے اور
اس بنیاد پر اپنے سیاسی طریق کار کو متعین کرتے تھے خواہ وہ قوم
سازی کا مسئلہ ہو یا انٹرنیٹری سماج کے خلاف جدوجہد کا۔ اس
دور میں ان کے تین طے جملے مقاصد تھے۔ احیائے اسلام، ترویج
عالمگیر اخوت و اتحاد اسلامی اور ”مسلم حب الوطنی“

اس طرح مولانا آزاد دین و مذہب کے ساتھ ساتھ سیاست میں بھی برابر کے شریک کار رہے۔ گاندھی جی سے عقیدت کی بنا پر تحریک ترک موالات، متحدہ قومیت، تحریک خلافت، جدوجہد آزادی، ہندو مسلم اتحاد اُن کا مقصد حیات بن گئے تھے۔ سیاست سے قطع نظر جب ہم مولانا کی دینی بصیرت پر غور کرتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سرسید کے جدید علم کلام کے برعکس قرآن کریم کی تفسیر میں عقل و تدبیر اور فکر و فہم سے کام لینے میں مولانا آزاد، عقلیت پسندی اور تدبیر و تفکر کے دائرے کو اسلات کی پابندیوں سے آزادی اور نجات نہ دلا سکے، جب کہ سرسید کا جدید علم کلام پابندیوں سے بالکل بے نیاز بکڑے حلال تھا اور یہی نکتہ دوسرے مصطلح قوم کے مقابلے میں سرسید کی کامیابیوں کا سبب بنا۔

مولانا آزاد کی تمام ترقوی، ملی اور ملکی خدمات، اُن کے خلوص، لگن اور ایک بے لوث محبت وطن کی جان، شہریوں کے اعتراف کے باوصف، سرسید کی ہر محاذ پر کامیاب خدمات کے مقابلے میں جو بات کھٹکتی ہے وہ یہ کہ مولانا آزاد نے خود کو ضرورت سے زیادہ قرآن اور درس فقہ اور حدیث کے حصار میں ایسا بند کر لیا تھا کہ زندگی بھر اُس سے باہر نکل کر دنیا کو دوسروں کی نظر سے دیکھنے سے قاصر ہو گئے تھے۔ اور موصوف یہ سمجھنے سے بھی قاصر رہے کہ ہر سان کی اپنی ایک سماجی اور روایتی مشیت کے ساتھ ساتھ اُس کی سماجی تاریخ کے جدیداتی اور آدمی عناصر اور عوامل کے اثرات بھی رہتے ہیں۔ عرب جو یا ایران ان کی روحانی اور فوہاتی تاریخ کا مطالعہ کرنا تو آسان ہے مگر ڈیڑھ ہزار سال کی سماجی مادی تاریخ کے حوالے سے متعلق تبدیلیوں اور انسانوں پر مل اور رد عمل کے اثرات کی سماجیاتی تاریخ کا ذکر ہمیں کہیں نہیں ملے گا۔ مجھے نہیں معلوم کہ مولانا نے تاریخی ادیت کے حوالے سے اس طرف توجہ کی تھی یا نہیں کہ مختلف سماجوں کا ارتقاء کیسے ہوا؟ طبقات کیوں کر وجود میں آئے؟ امیر اور غریب بننے کے اسباب روحانی تھے یا مادی؟ اور اب جو دنیا والے غامضوں سے نکل کر چاند اور سیاروں پر آباد ہونے کی باتیں کر رہے ہیں وہ روحانی طاقت کے بل بوتے پر یا عقل و فطرت کے تقاضوں اور ضرورتوں کے مطابق؟ مجھے مولانا کا یہ بیان پڑھ کر حیرت ہوئی :

"میں اُن لوگوں میں ہوں جن کا اعتقاد ہے کہ تجدید Revival کی

مذہب میں ضرورت ہے مگر معاشرت میں یہ ترقی سے انکار کرتا ہے۔

ممکن ہے یہ میری کوتاہ نظری ہو مگر مجھے تو مولانا کے یہاں کوئی تجدیدی عمل یا تحریک نظر نہیں آتی۔ اور معاشرت میں ترقی سے انکار۔ آخر کیوں؟ کاشش کہ مولانا آزاد کا یقینی و ایمان انسان کی مادی تاریخ کے ان پہلوؤں پر بھی جتنا جہاں نئی فکر یا نئی قدریں نہ تو محض انسانی عقل کی پیداوار ہوتی ہیں اور نہ مفکرین اور رہنماؤں کے ذہن کی ایجادات بلکہ یہ انسانی ضرورتوں اور معاشی تقاضوں کی بنا پر قائم ہوتی ہیں۔ تب شاید مولانا آزاد اور سرسید میں زیادہ فاصلہ نہ رہتا۔ سرسید کے یہاں بہ حال زندگی کے معاملات و مسائل حل کرنے میں فکری شخصیت کے عناصر حادی رہتے تھے جب کہ مولانا آزاد کے یہاں ہمیشہ محض شخصی تعلیمیت ہی غالب رہی۔

بالآخر، مولانا آزاد دین و مذہب اور سیاست دونوں محاذوں پر قوم کی خاطر خواہ خدمات انجام دے سکے۔ مذہب کو سیاست سے جوڑنے کا معاملہ نہ اُس وقت دُست تھا اور نہ ہی آج ہے۔ دو ٹھوڑوں پر سواری آج تک کوئی نہیں کر سکا ہے۔ اہل یورپ کی تاریخ ثابت دہے۔ دین دھرم کتابوں میں محفوظ ہے اُن کو کوئی شا نہیں سکتا۔ مسئلہ فرقوں اور قوموں کے مٹنے شانے کا ہے۔ ہندوستان میں مسلمان فرقہ کس طرح باغزت، محفوظ اور خوش حال زندگی گزار سکتا ہے، عرب اس موضوع پر سوچنے اور غور و فکر کرنے کی ضرورت ہے۔ مولانا غیر معمولی صلاحیتوں کے مالک تھے ان کو صرف مسلمانوں کی مذہبی سماجی اصلاح کی طرف توجہ کرنا چاہیے تھی۔ بقول ریاض الرحمن شروانی: ”سب سے زیادہ مسلمانوں کے طرز فکر اور طرز عمل میں تبدیلی بے حد ضروری تھی، تعلیم کا فقدان، قدامت پسندی، قوم پرستی، عیش طلبی، کاہلی، بے عملی، فضول خرچی جیسی بیماریوں سے نجات دلانا، اُن میں روشن خیالی، ترقی پسندی، جہاں نشانی اور میانہ روی کی اقدار اپنانے کی صلاحیتیں پیدا کرنا وغیرہ نہایت اہم ضرورتیں اور خدمات تھیں۔“ لیکن افسوس کہ مولانا نے ان تمام باتوں کی طرف توجہ نہیں کی۔ اور یہ کہنا ہی پڑتا ہے کہ ۱۹۵۷ء کے بعد صرف اور صرف سرسید احمد خاں نے ہی مسلمانوں کی رہبری کی جن کی خدماتِ جلیلہ کی بنا پر آج ہم زندہ اور تندرست نظر آ رہے ہیں ورنہ خدا جانے کیا حشر ہوتا — ۱۹۴۷ء کے انقلاب کے بعد بھی جاری رہنمائی کے لیے سرسید جیسی شخصیت ہی کی ضرورت تھی — کاشش کہ سرسید کا رول مولانا آزاد ادا کر سکتے۔ مولانا آزاد ہی ایک ایسی شخصیت تھے جو دل و دماغ کی بہترین صلاحیتوں کے حامل تھے۔ اگر وہ حکومت میں نہ کر یا حکومت سے باہر رہ کر بھی صرف مسلمانوں کی تعلیمی، سماجی اور ترقی کی ذمہ داری سنبھال

لیتے تو آج مسلمان فرقے کا نقشہ ہی دوسرا ہوتا۔ مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ انھوں نے دین کی خاطر دنیا کو ایک طرح سے چھوڑ رکھا تھا اور ایک ایسی مذہبی سیاست میں پھنس گئے تھے کہ جس کی بناء پر وہ ہماری محدود دنیا میں نہ اپنی سیاست سے اور نہ ہی اپنے دین و مذہب سے بہرہ مند کر سکے۔ ♦♦

حوالے

- ۱ - مولانا ابوالکلام آزاد۔ شخصیت، سیاست، پیغام - رشید الدین خاں
- ۲ - مسلمانان ہند سے وقت کے مطالبات - ریاض الرحمن شروانی
- ۳ - اخبار رائٹر، سہارا (اُردو) ستمبر ۱۹۹۹ء
- ۴ - مذہب اور ہندوستانی مسلم سیاست، کل اور آج - پروفیسر مشیر الحق

مولانا ابوالکلام آزاد - تعلیمی افکار

سلامت اللہ

مولانا آزاد بنیادی طور پر ایک مذہبی آدمی تھے۔ اُن کے فکر و عمل کا سرچشمہ، دینی اور اخلاقی اقدار تھیں جو مذہب کی اساس ہیں۔ دراصل مذہب نام ہے اخلاقیات یا عمل صالح کے مسئلہ اقدار پر ایمان لانے کا یعنی ان کی صداقت اور تقدیس پر عمل یقین رکھنے کا اور ان کے مطابق زندگی ڈھالنے کا۔ مولانا نے اپنی معرکہ الآراء تصنیف ترجمان القرآن میں سورہ فاتحہ کی تفسیر کرتے ہوئے اس سورتہ کی تعلیمی روح کا خلاصہ کیا ہے جو دراصل تعلیم کی روح بھی ہے۔ وہ کہتے ہیں :

سورہ فاتحہ ایک دُعا ہے۔ فرض کرو ایک انسان کے دل و زبان سے شب و روز یہی دعا نکلتی رہتی ہے اس صورت میں اس کے فکر و اعتقاد کا کیا حال ہوگا ؟

وہ خدا کی حمد و ثناء میں زمر زمرہ سنچ ہے، لیکن اس خدا کی حمد میں نہیں جو نسلوں، قوموں اور مذہبوں کی گروہ بندیوں کا خدا ہے بلکہ رب العالمین کی حمد میں جو تمام خلقت کا پروردگار ہے اور اس لیے تمام نوع انسانی کے لیے پروردگاری اور رحمت رکھتا ہے۔ پھر وہ اُسے اس کی تمام صفاتوں میں سے صرف رحمت اور عدالت ہی کی صفات یاد آتی ہیں۔ گویا خدا کی ہستی کی نمود اس کے لیے سب سے بڑی رحمت و عدالت کی نمود

ہے اور جو کچھ اس کی نسبت جانتا ہے وہ رحمت و عدالت کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ اور پھر وہ اپنا سر نیاز جھکاتا اور اس کی جمودیت کا اقرار کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے: صرت تیری ہی ایک ذات ہے جس کے آگے بندگی اور نیاز کا سر جھک سکتا ہے اور صرت تو ہی ہے جو ہماری ساری دراندازیوں اور احتیاجوں میں مددگاری کا سہارا ہے۔ وہ اپنی عبادت اور استغاثت دونوں کو صرت ایک ہی ذات کے ساتھ وابستہ کر دیتا ہے اور اس طرح دنیا کی ساری قوتوں اور ہر طرح کی فرمانروائیوں سے بے پروا ہو جاتا ہے۔ اب کسی چوکھٹ پر اس کا سر جھک نہیں سکتا۔ اب وہ کسی قوت سے ہراساں نہیں ہو سکتا۔ اب کسی کے آگے اس کا دست طلب و راز نہیں ہو سکتا۔

پھر وہ خدا سے سیدھی راہ چلنے کی توفیق طلب کرتا ہے یہی ایک مدعا ہے جس سے زبان احتیاج آشنا ہوتی ہے۔ لیکن کون سی سیدھی راہ؟ کسی خاص قوم کی سیدھی راہ؟ کسی خاص نسل کی سیدھی راہ؟ کسی خاص مذہبی ملتے کی سیدھی راہ؟ نہیں۔ وہ راہ جو دنیا کے تمام مذہبی رہنماؤں اور تمام راست باز انسانوں کی متفقہ راہ ہے، خواہ کسی عہد اور کسی قوم میں ہوئے ہوں۔ اسی طرح وہ محرومی اور گمراہی کی راہوں سے پناہ مانگتا ہے، لیکن یہاں بھی کسی خاص نسل و قوم یا کسی خاص مذہبی گروہ کا ذکر نہیں کرتا بلکہ اُن راہوں سے بچنا چاہتا ہے جو دنیا کے تمام عہد و گمراہ انسانوں کی راہیں رہ چکی ہیں۔ گویا جس بات کا طلب گار ہے وہ بھی نوع انسانی کی عالمگیر برائی ہے۔ نسل، قوم، ملک یا مذہبی گروہ بندی کے تفرقہ و امتیاز کی کوئی پرچھائیں اس کے دل و دماغ پر نظر نہیں آتی۔

غور کرو مذہبی تصور کی یہ نوعیت انسان کے ذہن و عواطف کے لیے کس طرح کا سانچا بنیاتی ہے؟ جس انسان کا دل و دماغ ایسے سانچے

میں داخل کر بیٹھے گا۔ وہ کس قسم کا انسان ہوگا؟ کم از کم دو باتوں سے
تم انکار نہیں کر سکتے۔ ایک یہ کہ اس کی خدا پرستی خدا کی عالمگیر رحمت و جمال
کی خدا پرستی ہوگی۔ دوسرے یہ کہ کسی معنی میں بھی نسل، قوم یا نگرود
بندوں کا انسان نہیں ہوگا۔ عالمگیر انسانیت کا انسان ہوگا اور دعوت
قرآن کی اصل روح یہی ہے۔

مولانا آزاد کے تعلیمی انکار کا سرچشمہ یہی ہے۔ اب ذرا نوکر کریں کہ تعلیم کے لیے انسان نے مغفرت کی
ہی اور تعلیمی کارکنوں کو اس سے کیا روشنی ملتی ہے۔

خدا کا تصور کہ وہ رب العالمین ہے یعنی تمام مخلوقات کا پالنے والا تمام کائنات کو ایک رشتے میں
باندھ دیتا ہے۔ جب ہر چیز کی بقا کا انحصار ایک ہی وجود پر ہے، جب وہ پروردگاری کے معاملے میں مخلوقات
کے درمیان کسی قسم کا امتیاز نہیں برتتا تو ہمیں آپس میں بھید بھاد کرنے کا کیا حق ہے؟ عالمگیر دہشت
پر ایمان لانے کے بعد قومی، نسلی یا اور کسی قسم کی تفریق کا دروازہ بند ہو جاتا ہے اور انسانی برابری
اور ایحیٰ ایک مسلم حقیقت بن جاتی ہے۔ یہ اصول تعلیم کے ایک اہم مقصد کی نشاندہی کرتا ہے۔ تمام انسانوں
کی طرف مساوات کا رویہ پیدا کرنا تعلیم کا کام ہے۔ ہر فرقہ اپنے آپ کو افضل سمجھتا ہے۔ دراصل فساد
اور باہمی کشمکش کی بڑی ہی ہے۔ اگر تعلیم انسانی مساوات کو اپنا لائحہ عمل بنائے، تو یہ عالمی امن و آشتی
کی راہ میں ایک بڑا قدم ہوگا۔ پھر انسان ایک دوسرے سے ملحدگی کے بجائے یگانگت محسوس کرے گا اور
تعلیم مختلف فرقوں میں فصل پیدا کرنے کے بجائے فصل پیدا کرے گی، توڑنے کے بجائے جوڑے گی کہ نوع
انسانی کا ایک ہی پروردگار ہے جو نسل و مذہب، ملک و قوم کی بنا پر اپنے بندوں کے درمیان تفریق
نہیں کرتا۔

اللہ کے مادل اور نمونہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انسان ہر دم اپنے قول و فعل کا جائزہ لیتا
رہے کہ اس کا اثر دوسروں پر کیا پڑتا ہے۔ اسے جاننا چاہیے کہ کسی بنا پر چاہے مذہب ہو، دولت ہو یا
سماجی منصب اس کو دوسروں پر فوقیت حاصل نہیں ہے کہ اپنی من مانی کرے۔ اس کا عمل انصاف کی
کمرٹی پر پورا اترنا چاہیے تعلیم میں اس کے معنی یہ ہوں گے کہ نیک عمل پر زور دیا جائے، ایسا عمل جو
اپنے لیے ہی نہیں دوسروں کے لیے بھی فائدہ مند ہو، نہ کہ دوسروں کو تکلیف پہنچائے۔

انسان کی عظمت اور وقار کا منظر اس سے بڑھ کر کیا ہو سکتا ہے کہ اس کا سر نیاز اپنے رب کے ملاوہ کسی اور کے سامنے نہ جھکے اور وہ اپنا دست طلب کسی اور کے آگے نہ پھیلائے۔ تعلیم کے لیے اس میں ایک بڑا رہنما اصول پوشیدہ ہے۔ خودداری اور عزت نفس کا اصول۔ یہ اصول انفرادی اور اجتماعی آزادی دونوں کے لیے بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ تعلیم میں اس کی پیروی اس طرح ہونی چاہیے کہ طالب علم کی شخصیت کا احترام کیا جائے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اسے اظہار ذات کے مواقع فراہم کیے جائیں تاکہ اس کی غنی صلاحیتیں اجاگر ہوں۔ اسے بہت دلائی جائے کہ کسی خیال یا عمل کو اپنانے سے پہلے اس پر سوچ بچار کرے، اسے ناپے توئے، نہ کہ کسی بے دینی دباؤ یا عرق کی وجہ سے قبول کر لے۔ طالب علم میں ایسی جرات پیدا کرنی چاہیے کہ اگر کوئی بات اسے خللاً ناقص معلوم ہو تو اسے ان سے انکار کر دے۔ خود ارکاء کا تقاضا یہ بھی ہے کہ بلا استحقاق کسی چیز کو حاصل کرنے کی نہ تو کوشش کرے اور نہ قبول کرے۔ اس کے لیے درس گاہ کے ماحول کو سازگار بنانے کی ضرورت ہے۔ ایسا ماحول جس میں طالب علم آزادی کے ساتھ سر اٹھا کر مل پھر سکے، اسے یقین ہو کہ کسی کو اپنا حق حاصل کرنے کے لیے بے جا چال پوسی یا خوشامد کرنا ضروری نہیں ہے، اس کے ذاتی جوہر کی بہر حال قدر کی جائے گی۔

غرض، تعلیم کا مقصد فریضہ ہے کہ طالب علم کو سیدھی راہ پر چلنے کے لیے تمام ممکن وسائل ہمت کرے۔ اس معاملے میں ایک کارگر وسیلہ یہ ہے کہ اسے اُن بزرگوں کی سیرت اور کردار سے روشناس کرایا جائے جنہوں نے نوبہ انسانی کی فلاح و بہبود کی خاطر اپنی زندگی وقف کر دی۔ ایسی برگزیدہ ہستیاں کسی ایک مذہب، قوم یا عہد کی اجادہ داری نہیں بلکہ وہ زمان و مکان کی حد بندیوں سے آزاد ہیں، ان کا فیض عالمگیر ہے اور اُن کی ذات سے سبھی کسب نور کر سکتے ہیں، چاہے اُن کا تعلق کسی مذہب و ملت یا نسل و قوم سے ہو۔

ہم اس طرح دیکھتے ہیں کہ مولانا آزاد نے سورہ فاتحہ کی تفسیر میں تعلیمی کام کرنے والوں کے لیے واضح رہنما اصول پیش کیے ہیں۔

ایسا نکتہ ہے کہ مولانا ہندوستان کے عام تعلیمی نظام میں دینی تعلیم کے حق میں تھے۔ آزادی

سے پہلے انہوں نے ایک پریس کانفرنس (۱۸ فروری، ۱۹۴۷ء) میں کہا تھا:

”اگر حکومت نے کرب کو نصیبِ تعلیم میں مذہب کو شامل کرنا چاہیے، تو یہ نہایت ضروری مسلم ہوتا ہے کہ وہ مذہبی تعلیم دی جانے والی بہترین قسم کی ہو۔ ہندوستان میں پرائیویٹ اداروں میں اکثر ایسی تعلیم دی جاتی ہے جس سے وصیتِ نظر اور تمام نوعِ انسانی کی طرف رواداری اور نہنگالی کا رویہ پیدا کرنے کے بجائے ٹھیک اس کے برعکس نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ اس کا امکان ہے کہ ریاست کے زیرِ نگرانی دینی تعلیم زیادہ بڑا اور ڈھنگ سے انجام پائے، بمقابلہ اس کے کہ اس کا انتظام پرائیویٹ کنٹرول میں ہو۔

یہی وجہ تھی کہ مولانا مذہبی تعلیم کو سرکاری نظامِ تعلیم کا ایک حصہ بنانا چاہتے تھے۔ اس خیال کا اظہار انھوں نے وزیرِ تعلیم، حکومتِ ہند کی جنیت سے بھی اپنے ایک صدارتی خطبے میں کیا ہے جو سینٹرل ایڈوائزری بورڈ آف ایجوکیشن کے اجلاس منعقدہ ۱۲ جنوری ۱۹۴۸ء میں دیباچہ تھا۔ وہ کہتے ہیں:

”اس کا کیا نتیجہ ہوگا اگر حکومت محض خالص سبیلِ تعلیم کی ذمہ داری نبھائے؟ اس صورت میں قدرتی طور پر لوگ اپنے بچوں کی مذہبی تعلیم کا انتظام نجی طور پر کریں گے۔ لیکن جو لوگ پہلے سے مذہبی تعلیم دیتے چلے آ رہے ہیں، ان کے نزدیک مذہب کے معنی تعصب کے سوا اور کچھ نہیں... اگر ہم اپنے ملک کی دانش ورانہ زندگی کو اس خطرے سے بچانا چاہتے ہیں، تو پہلے لے لے یہ اور بھی ضروری ہو جاتا ہے کہ ابتدائی مذہبی تعلیم کو نجی اداروں پر نہ چھوڑ دیں۔“

اس خطبے سے اشارہ ملتا ہے کہ مولانا مذہب کو نظامِ تعلیم کا محض بنانا چاہتے تھے، لیکن ایک بڑے فرق کے ساتھ۔ ان کے نزدیک مذہب کے معنی تھے فکرِ جمیل اور عملِ صالح، جس کی وضاحت انھوں نے سورہ فاتحہ کی تفسیر میں نہایت موثر انداز میں کی ہے۔ یہ مذہب اس سے بالکل مختلف ہے جس کی تعلیم عام طور پر دینی مدارس اور دھارمک پاٹھشالاؤں میں دی جاتی ہے، جہاں مذہب کے نام سے تنگ نظری اور تعصب پھیلا یا جاتا ہے، لوگوں کو آپس میں ملانے کے بجائے ایک دوسرے سے جدا

کیا جاتا ہے۔ مولانا خود وحدتِ دین اور صلحِ کلی میں عقیدہ رکھتے تھے۔ اس کے سنی یہ ہیں کہ تمام مذاہب کی روح ایک ہی ہے، اس لیے مذہب کی بنا پر انسانوں کے درمیان بھید بھاؤ کرنا اس بڑی پکائی کو ٹھیلانا ہے۔

وحدتِ دین کا عقیدہ مولانا آزاد کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں میں نظر آتا ہے۔ سیاسی میدان میں وہ ہندو مسلم اتحاد کے علمبردار تھے، تو تہذیبی معاملات میں مشترک تہذیب کے وکیل۔ اُن کی تاریخی بصیرت نے ان خیالات میں مزید پختگی پیدا کر دی۔ رام گڑھ کانگریس اجلاس (۱۹۴۰ء) میں اپنے خطبہ صدارت کے دوران جہاں انھوں نے اسلام کی تیرہ سو برس کی شاندار روایتوں کی وراثت پر زور دار الفاظ میں فخر کا اظہار کیا، وہاں اس بات کا بھی اعلان کیا:

”میں فخر کے ساتھ غوس کرتا ہوں کہ میں ہندوستانی ہوں۔۔۔۔۔ میں اس متحدہ قومیت کا ایک ایسا اہم عنصر ہوں، جس کے بغیر اس کی عظمت کا ہیکل ادھورارہ جاتا ہے۔۔۔۔۔ میں اپنے اس دعوے سے کبھی دست بردار نہیں ہو سکتا۔“

اس خطبے میں مولانا نے ہندوستان کی مشترک تہذیب کی پُر زور دکالت کی ہے اور اسے تمام دس باسیوں کی میراث قرار دیا ہے، ایسی میراث جو شاندار ہے اور اسے اپنانا اور پردان پڑھانا ہر ہندوستانی کا فرض ہے۔ وہ کہتے ہیں:

”ہماری گیارہ صدیوں کی مشترک (ملی مل) تاریخ نے ہماری زندگی کے تمام گوشوں کو اپنے تعمیری سامانوں سے بھر دیا ہے۔ ہماری زبانیں، ہماری شاعری، ہمارا ادب، ہماری معاشرت، ہمارا فنی، ہمارا لباس، ہمارے رسم و رواج، ہماری روزانہ زندگی کی بے شمار حقیقتیں، کوئی گوشہ بھی ایسا نہیں ہے جس پر اس مشترک زندگی کی چھاپ نہ لگ گئی ہو۔ ہماری بولیاں الگ الگ تھیں، مگر ہم ایک ہی زبان بولنے لگے۔ ہمارے رسم و رواج ایک دوسرے سے بے گناہ تھے، مگر انھوں نے مل جل کر ایک نیا سانچا پیدا کر لیا۔ ہمارا پُرانا لباس تاریخ کی پُرانی تصویروں میں دیکھا جاسکتا

ہے اگر اب وہ ہمارے مہموں پر نہیں مل سکتا۔ یہ تمام مشترک سرمایہ ہماری متحدہ قومیت کی ایک دولت ہے اور ہم اسے بھڑکرائے نہ دینے کی طرف ٹوٹنا نہیں چاہتے۔ اب ہماری یہ ملی تعلیٰ زندگی شروع نہیں ہوئی تھی.... ہماری ایک ہزار سال کی مشترک زندگی نے ایک متحدہ قومیت کا سانچا ڈھال دیا ہے۔ ایسے سانچے بنائے نہیں جاسکتے۔ وہ قدرت کے نفیٰ انھوں سے صدیوں میں خود بخود بنا کرتے ہیں۔ اب یہ سانچا ڈھل چکا اور قسمت کی قہر اس پر لگ چکی۔ ہم بسند کریں یا نہ کریں مگر اب ہم ہندوستانی قوم بن چکے ہیں۔ عداوت کا کوئی بناوٹی قیل ہمارے اس ایک ہونے کو دو نہیں بنا سکتی۔ ہمیں قدرت نے فیصلے پر رضا مند حوا چاہیے اور اپنی قسمت کی تعمیر میں لگ جانا چاہیے۔

تعلیم کے لیے اس میں ایک اہم ہدایت ہے۔ ملک کے تعلیمی اداروں میں خاص کر ان میں جو سلازوں سے تعلق رکھتے ہیں قومیت کا درس کچھ ایسے ڈھنگ سے دیا جاتا ہے جو گنگا نکت کی جگہ کانٹے کا سبوت کھاتا ہے۔ نصابی تعلیم ہی نہیں غیر نصابی مشاغل بھی علیحدگی کا احساس پیدا کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ تمام تعلیمی اداروں پر بھی منافرت کو فروغ دیتا ہے۔ اگر ہندوستان کو ایک مضبوط قوم بنانا ہے تو مولانا آزاد کے خیال کو تعلیمی اداروں میں عملی جامہ پہنانا ہوگا۔

مولانا ابوالکلام آزاد کے نزدیک متحدہ قومیت کے معنی یہ ہرگز نہیں تھے کہ تعلیم میں مسلم تہذیب کی امتیازی خصوصیت کو نظر انداز کر دیا جائے۔ انھوں نے اپنے ایک سالے نیشنل تحریک (۱۹۲۹ء) میں پورٹناند جی کی اس تقریر پر سخت نکتہ چینی کی تھی جو انڈین نیشنل یوپی اسمبلی کے ایک اجلاس میں بحیثیت وزیر تعلیم کی تھی جس میں انھوں نے کہا تھا کہ وہ تعلیم و تہذیب کے معاملے میں ہندو مسلم امتیاز دیکھنا پسند نہیں کرتے اور اسی بنا پر اردو کو نصاب تعلیم سے خارج کرنا جائز سمجھتے ہیں۔ مولانا نے اس بارے میں کہا تھا:

”ہم پورٹناند جی کا یہ خیال کانگریس کی پالیسی اور اصولوں کی سرسختیات

وزری کرتا ہے۔ کانگریس کمیٹی کے اجلاس کلکتہ (۱۹۲۸ء) میں یہ تجویز منظور کی جا چکی ہے کہ ہم نہ صرف اقلیتوں کی زبان، رسم خط اور لکچر کو محفوظ رکھنا چاہتے ہیں بلکہ ان کو ترقی بھی دیں گے۔ اس تجویز کا مقصد صاف طور سے یہ ہے کہ مسلمانوں کی امتیازی ملی حیثیت ہندوستان کی قومیت متحدہ میں جذب کر دینا وہ کانگریس کا مدعا ہرگز نہیں... مسلمانوں کو صاف طور سے چلا کر اور بکا کر یہ اعلان کر دینا چاہیے اور اس اعلان کو ہر در و دیوار پر نقش کر دینا چاہیے کہ وہ ہندوویت میں جذب ہونے کے لیے ایک لمر کے واسطے بھی تیار نہیں بحیثیت مسلمان کے ان کی جو خصوصیات ہیں ان کو نہ صرف باقی رکھیں گے بلکہ ترقی دیں گے۔

تعلیم در اصل عبارت ہے کسی قوم یا جماعت کی تہذیبی عناصر سے۔ ان عناصر کو فروغ دینا تعلیم کا اصل کام ہے۔ اس میں زبان، ادب، تاریخ، مذہب اور فنون لطیفہ کا خاص مقام ہے۔ ان مضامین کو تعلیم کا لازمی جزو ہونا چاہیے۔ مولانا آزاد اس پر بہت زور دیتے تھے۔ کیوں کہ وہ سمجھتے تھے کہ مسلمانوں کی شناخت، بقدر اصرار رکھنے کے لیے یہ نہایت ضروری ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ تہذیبی لین دین کے بھی حامی تھے کہ یہ ایک فطری عمل ہے۔ وہ متحدہ قومیت کے تامل تھے۔ وہ ہر ایک وقت ایک اچھے مسلمان اور سچے ہندوستانی ہونے میں کوئی تضاد نہیں دیکھتے تھے۔ مسلمانوں کی تعلیم میں ان دونوں باتوں کا ہونا ضروری ہے اور ممکن بھی۔

مولانا نے ایک نہایت نازک اور قیامت خیز وقت میں مسلمانوں کو مخاطب کرتے ہوئے دہلی کی جامع مسجد میں (اکتوبر ۱۹۴۷ء) ایک تقریر کی تھی۔ اس میں ایک اہم تعلیمی نکتہ پوشیدہ ہے۔ اس لیے اس تقریر کا ایک ٹکڑا دیا جا رہا ہے :

”میں تم سے یہ نہیں کہتا کہ تم ساکنانہ اقتدار کے مدر سے سے دفن داری کا سرٹیفکیٹ حاصل کرو.... میں کہتا ہوں کہ جو اپنے نقش و نگار رکھیں اس ہندوستان میں ماضی کی یادگار کے طور پر نظر آ رہے ہیں، وہ تمہارا ہی تامل تھا، انھیں بھلاؤ نہیں۔ انھیں چھوڑنا نہیں۔ ان کے وارث بن کر رہو... آؤ

عہد کرد کہ یہ ملک ہمارا ہے۔ ہم اس کے لیے ہیں۔ اور اس کی تقدیر کے بنیادی فیصلے ہماری آواز کے بغیر ادا ہو رہے ہیں گے۔۔۔۔۔ بار بار کہتا ہوں کہ اپنے حواس پر قابو رکھو۔ اپنے کرد و پیشاپیش اپنی زندگی خود فراموش کر دو۔ یہ مٹھری کی چیز نہیں کہ تمہیں خرید کر لاہوں۔ یہ تو دل کی دکان ہی سے اجالہ صالح کی تقدیر سے دستیاب ہو سکتی ہے۔“

یہ ہے خودداری اور خود اعتمادی کا سبق۔ ♦♦

مولانا آزاد کا نظریہ تعلیم

عبد اللہ ولی بخش قادری

مولانا ابوالکلام آزاد جنوری ۱۹۴۷ء میں حکومت ہند کے وزیر تعلیم مقرر ہوئے اور پھر تادم حیات اس عہدہ جلیلہ پر فائز رہے۔ مولانا کی وفات ۲۲ فروری ۱۹۵۸ء کو ہوئی۔ اس طرح انھوں نے اپنی زندگی کی آخری گیارہ سال وطن عزیز کے تعلیمی نظام کی تشکیل و تنظیم کے مسائل حل کرنے میں صرف کیے۔ اُن کی قیادت میں ہماری تعلیم پر سچا قومی رنگ چھنا شروع ہوا اور آزاد ملک کے تفت اضول کے مطابق ذہنی و تہذیبی ترقی کی راہیں کھلیں۔ اس زمانے میں مولانا نے اپنے فرائض منصبی کے تحت تعلیمی مسائل پر سرکاری اور نیم سرکاری مجامع و مباحث میں بار بار اظہار خیال فرمایا۔ اُن کے یہ تعلیمی خطبات نہ صرف اپنے زمانے کی حکومت ہند کی تعلیمی پالیسی کے آئینہ دار ہیں، بلکہ مولانا کے ذاتی تاثرات و نظریات کی ترجمانی بھی کرتے ہیں۔ اُن میں مولانا کے تجرباتی کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے اور لہجے کی بلند آہنگی میں مولانا کی عظیم شخصیت کی عکاسی نظر آتی ہے۔ بسا اوقات مولانا نے ایک خطبے کے دوران اپنے ذاتی تاثرات بھی بیان فرمائے ہیں اور حکومت کی نمایندگی بھی کر دی ہے مگر یہاں چشمہ بینا، مولانا کی ذات اور وزیر تعلیم کی حیثیت کا فرق دیکھ سکتی ہے۔ یوں تو عموماً ذاتی اور منصبی حیثیت میں اتحاد و فکر کا ثبوت ملتا ہے لیکن کہیں کہیں دیانت دارانہ اختلافات رائے کا اظہار بھی پایا جاتا ہے اس لیے یہ گمان کہ مولانا حکومت ہند کی تعلیمی پالیسی کے محض ایک نقیب کی حیثیت رکھتے تھے، نہ صرف مولانا کے سیاسی اور علمی وقار کے منافی ہے بلکہ اُن کے تعلیمی خطبات سے ناواقفیت بھی ظاہر کرتا

ہے۔ ہماری آزادی میں انھوں نے خود یہ فرمایا ہے کہ "میں نے تعلیم کے میدان میں جس پالیسی اور پروگرام پر عمل کیا وہ ایک الگ کتاب کا موضوع ہوگا۔ اس موضوع پر میرے خیالات یکجا کر کے کتابی شکل میں شائع کیے جا چکے ہیں۔ مولانا کا یہ اشارہ اپنی تقاریر کے اس نمبر کی طرف ہے جسے حکومت کے منشاءات نے جنوری ۱۹۵۶ء میں شائع کیا اور جس میں ۱۹۴۷ء سے لے کر ۱۹۵۵ء تک کی منتخب تحفہ اشاعتیں شامل ہیں۔ مولانا کے اس بیان کے بعد ان کی تعلیمی تقاریر کے محض "قرودات منسبی" ہونے کا شبہ کسی طور پر باقی نہیں رہتا۔ دراصل تعلیمی معاملات میں مولانا کی بصیرت سے متعلق غلط فہمی ان لوگوں کو ہو کر رہی ہے جنھوں نے مولانا کو نہایت ہی محدود مسمی میں ایک عالم دین یا سیاسی لیڈر تصور کر رکھا ہے اور جو سمجھتے ہیں کہ مولانا انگریزی زبان و ادب بلکہ پوری مغربی تہذیب سے کبھی نا آشنا تھے۔ اگرچہ مولانا حقیقی معنی میں ایک فکرمند اور عالم تھے، ان کا دائرہ عمل نہایت وسیع تھا۔ خود نے انھیں غیر معمولی طور پر ذہین اور پیش رس پیدا کیا تھا۔ وہ طباع بھی تھے اور علم کے شیدائی بھی، انھوں نے صرف عربی ادب ہی میں کامل دست گاہ حاصل نہیں کی تھی بلکہ جلد علوم مشرقی سے شغف رکھتے تھے۔ انھیں انگریزی زبان و ادب سے بھی واقفیت تھی اور وہ مغربی تہذیب اور فلسفے سے گہری نظر رکھتے تھے۔ مولانا نے بھر مضمون کی شناسداری کے ساتھ ساتھ بساط سیاست پر احوال عربی ہی میں قدم رکھا اور وہ بھی ایک صحافی کی حیثیت سے۔ اور پھر ساری عمر کا روزِ سیاست کے مروجہ میدان بنے رہے۔ اس لیے ان کی نظریں زمانے کے پیچ و خم سے خوب آگاہ تھیں۔ وہ مصانع ملنی بھی سمجھتے تھے اور تعلیم کا منصب بھی۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ گاندھی جی کی نگاہ جو ہر شے میں انھیں آزاد ہندوستان کی تعلیمی کشتی کی ناخدا کی کے لیے سب سے زیادہ موزوں ٹھہرایا۔

مولانا نے مسند وزارت پر جلوہ افروز ہونے سے قبل بھی جا بجا اپنی نگارشات میں اپنے تعلیمی خیالات کا اظہار کیا ہے۔ انھوں نے موقع پرستی کے تحت قلمدان وزارت نہیں سنبھالا تھا بلکہ اپنے مزاج کی مناسبت و مطابقت کے لحاظ سے قومی خدمت کی یہ راہ اختیار کی تھی۔ انھیں آغاز کے وقت خالی الذہن نہیں کہا جاسکتا، بلکہ وہ ذہین پختہ کار، دل حق نگر اور چشم بصیرت سب ہی کچھ اپنے ساتھ لائے تھے۔ ان کو عقائد کا استحکام بھی حاصل تھا اور باطنی نظری کی کثادگی بھی۔ وہ ایک راسخ العقیدہ انسان تھے اور ان کی زندگی میں حیرت انگیز طور پر اتحاد منکر کی جلوہ گری نظر آتی

ہے۔ مثال کے طور پر ۱۹۱۹ء میں تذکرہ کے اندر انھوں نے لکھا تھا کہ ”انسان کے لیے میاں شرف“ جو ہر ذاتی اور خود حاصل کردہ علم و عمل ہے نہ کہ اسلٹ کی روایات پاریتہ اور نسب فرودشی کا غور و باطل۔ ہم کو ایسا ہونا چاہیے کہ ہماری نسبت سے سارے خاندان کو لوگ پہچانیں نہ کہ اپنی عزت کے لیے خاندان کے شرف پاریتہ کے محتاج ہوں۔ اُن کا یہ عقیدہ تمام زندگی اُن کے ساتھ رہا۔ خبار خاطر میں کئی خطوط کے اندر اُن کے ان احساسات کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے۔ مثلاً ۱۲ اکتوبر ۱۹۴۲ء کے خط میں تحریر فرماتے ہیں :

”انسان کی دماغی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی روک اُس کے تقلیدی عقائد ہیں۔۔۔ بسا اوقات موروثی عقائد کی پکڑ اتنی سخت ہوتی ہے کہ تعلیم اور گرد و پیش کا اثر بھی اُسے ڈھیلا نہیں کر سکتا۔ تعلیم دماغ پر ایک نیا رنگ چڑھا دے گی لیکن اس کی بناوٹ کے اندر نہیں اترے گی۔ بناوٹ کے اندر ہمیشہ نسل خاندان اور صدیوں کی توارث روایات ہی کا ہاتھ کام کرتا رہے گا۔۔۔ تاہم یہ کیا بات ہے کہ شک کا سب سے پہلا کانٹا جو خود دل میں چبھا وہ اسی تقلید کے خلاف تھا۔ میں نہیں جانتا تھا کہ کیوں مگر بار بار یہی سوال سامنے اُبھرنے لگا تھا کہ عقائد کی بنیاد علم و نظر پر ہونی چاہیے تقلید و توارث پر کیوں ہو“

ایسے بیانات میں نہ صرف نسل و ماحول کی حیثیت کا واضح تعین موجود ہے بلکہ اُن سے مولانا کے ترقی پسندانہ دھانات کا بھی پتہ چلتا ہے۔ اُن کے اس اجتہاد و فکر، اصابت رائے اور مستقل مزاجی پر اس لیے اور حیرت ہوتی ہے کہ مولانا خود ایک نہایت ہی مذہبی خاندان کے چشم و چراغ تھے اور ان کا سارا بچپن خاندانی افتخار و امتیاز کے گہوارے میں گزرا تھا۔

مولانا نے اپنے زمانے کے عام دینی رہنماؤں کی طرح مذہب کو ایک جامد اور مافوق البشر تصور تصور تک ہی محدود و پابند نہیں کر رکھا تھا اور نہ وہ دور حاضر کی مغربی تہذیب سے مرعوب ہو کر سطحی عقلیت کے سیلاب میں بہہ نکلے تھے۔ وہ دین فلسفے اور سائنس کے تمام کایک وقت درک رکھتے تھے۔ انھوں نے اپنے خط و مورخہ ۱۱ اگست ۱۹۴۲ء میں فلسفہ، سائنس اور مذہب کے بارے میں بڑی صفائی سے اظہار خیال

کیا ہے۔ ان کا ارشاد ہے :

”فلسفہ بلاشبہ طبیعت میں ایک طرف کی روائی بے پروائی پیدا کر دیتا ہے اور ہم زندگی کے حوادث اور آلام کو عام سطح سے بلند ہو کر دیکھنے لگتے ہیں لیکن اس سے زندگی کے طبیعی افغالات کی گتھیاں سلجھ نہیں سکتیں۔ یہ ہمیں ایک طرح کی تسکین ضرور دے دیتا ہے لیکن اس کی تسکین سراسر سطحی تسکین ہوتی ہے، ایجابی تسکین سے اس کی بھری ہینہ خالی رہی۔ یہ نقد ان فانسوں کم کر دے گا لیکن حاصل کی ہونے کوئی امید نہیں دلائے گا۔“

لیکن سائنس بھی ان کے نزدیک کچھ زیادہ دقیق نظر نہیں آتی، اس خط میں آگے چل کر لکھتے ہیں :

”سائنس عالم عسوسات کی ثابت شدہ حقیقتوں سے ہمیں آشنا کرتا ہے اور ادنیٰ زندگی کی بے رحم جبریت کی خبر دیتا ہے۔ اس لیے عقیدے کی تسکین اُس کے بازار میں نہیں مل سکتی، وہ یقین اور اُمید کے سارے پچھلے چراغ نکل کر دے گا مگر کوئی نیا چراغ روشن نہیں کرے گا۔“

اس کے بعد خود ہی سوال کرتے ہیں کہ ”پھر اگر ہم زندگی کی ناگواریوں میں سہارے کے لیے نظر اٹھائیں تو کس طرف اٹھائیں؟“ اور اپنے سوال کا خود ہی یوں جواب دیتے ہیں کہ ”میں مذہب کی طرف دھینا پڑتا ہے۔ یہی دیوار ہے جس سے ایک دُکھتی ہوئی پیٹھ ٹیک لگا سکتی ہے۔“ اس کے بعد وہ مذہب کی یوں وضاحت کرتے ہیں کہ ”فلسفہ، شک کا دروازہ کھول دے گا اور پھر اُسے بند نہیں کر سکے گا۔ سائنس ثبوت دے گا مگر عقیدہ نہیں دے سکے گا، لیکن مذہب ہمیں عقیدہ دے دیتا ہے اگرچہ ثبوت نہیں دیتا اور یہاں زندگی بسر کرنے کے لیے صرف ثابت شدہ حقیقتوں ہی کی ضرورت نہیں ہے بلکہ عقیدے کی بھی ضرورت ہے۔“ غرض مولانا مذہب کا ایک محنت مند تصور رکھتے تھے۔ انھوں نے اس مذکورہ بالا خط میں صاف صاف کہا ہے کہ ”بلاشبہ مذہب کی وہ پرانی دنیا جس کی مافوق الفطرت کاروائیوں کا یقین ہمارے دل و دماغ پر چھایا رہتا تھا، اب ہمارے لیے باقی نہیں رہی۔“ وہ مذہب کی رواجی

مثبت کے قائل نہ تھے۔ اسی جگہ انھوں نے لکھا ہے کہ ”عام حالات میں مذہب انسان کو اس کے خاندانی ورثے کے ساتھ ملتا ہے اور مجھے بھی ملا لیکن میں موروثی عقائد پر تافہ نہیں رہ سکا۔ انھوں نے ایسے مذہب کو تعلیدی ایمان کہا ہے جسے وہ سرا سر وجود اور گمراہی کا سبب گردانتے تھے۔ وہ حقیقی مذہب کے قائل تھے جو حقیقی ”ہوتا ہے“ تعلیدی نہیں۔ ایسا مذہب اُن کے نزدیک علم کے نافی نہیں ہوا کرتا بلکہ اس کی مطابقت کرتا ہے۔ اُن کا کہنا ہے :

”علم اور مذہب کی جتنی نزاع ہے فی الحقیقت علم اور مذہب کی نہیں ہے۔ یہ مادیات علم کی خامکاریوں اور مادیات مذہب کی ظاہر پرستیوں اور قواعد سازیوں کی ہے حقیقی علم اور حقیقی مذہب اگرچہ ملتے ہیں الگ الگ راستوں سے مگر بالآخر پہنچ جاتے ہیں ایک ہی منزل پر“
مولانا انسانی زندگی میں مذہب کو بہت بڑا منصب دیتے ہیں اور اس کی مثبت حیثیت کے قائل ہیں۔ اُن کا فیصلہ ہے :

”بہر حال زندگی کی ناگواروں میں مذہب کی تسکین مرنے کا ایک قلبی تسکین ہی نہیں ہوتی بلکہ ایجابی تسکین ہوتی ہے کیونکہ وہ ہمیں اعمال کے اخلاقی اقدار کا یقین دلاتا ہے اور یہی یقین ہے جس کی روشنی کسی دوسری جگہ سے نہیں مل سکتی۔ وہ ہمیں بتاتا ہے کہ زندگی ایک فریضہ ہے جسے انجام دینا چاہیے، ایک بوجھ ہے جسے اٹھانا چاہیے۔“

مولانا نے ۱۹۴۷ء میں اپنا عہدہ سنبھالنے کے بعد ۱۸ فروری کی پریس کانفرنس میں ”تعلیم اور قومی تشکیل“ کے سلسلے میں جن چند اہم اور بنیادی امور کی طرف توجہ دلائی تھی، اُن میں سے ایک مذہبی تعلیم کا مسئلہ بھی تھا۔ اس موقع پر انھوں نے اس بات پر زور دیا کہ مذہبی تعلیم کا مقصد وسیع النظری، آزاد نگار اور انسان دوستی ہونا چاہیے۔ تقریباً ایک سال بعد ۱۳ جزی ۱۹۴۸ء کو سنٹرل ایڈوائزری بورڈ آف ایجوکیشن کے حصول آزادی کے بعد متقدم ہونے والے پہلے اجلاس میں بھی انھوں نے اپنی صدارتی تقریر، طلبہ کی مذہبی تعلیم سے متعلق کی اور ملک کے سامنے مذہب اور مذہبی تعلیم کے اسی ارفع و صالح تصور کو دکھا جواب سے بہت پہلے اُن کا مسلک قرار پانچکا تھا۔

مولانا کا یہی دینی احساس تھا جس نے ایک مذہبی رہتا ہونے کے ساتھ ساتھ سچے
عقب وطن اور جان و مال کا قربان بنایا اور ہمیشہ ان کے ذہن کو ہر قسم کی تنگ نظری اور تعصب سے
پاک رکھا۔ انھوں نے مذہب کی حقیقی روح کو پہچان لیا تھا۔ اور چاہتے تھے کہ جلد عزیزانِ وطن بالخصوص
نوجوانانِ وطن کے دلوں کو بھی اس حقیقت سے آشنا کرائیں تاکہ ان کی ذہنی فضا کسی طور مسوم نہ
ہونے پائے۔ یہی وجہ تھی کہ نئے دین کی پیروی میں پیدا ہونے والے یقین اور اعتقاد کو وہ تعلیم کا
ایک اسی عنصر سمجھتے تھے اور اسی بنا پر وہ تاریخی فیرو جانب داری کے پرجوش حامی تھے۔ انھوں نے
۲۷ دسمبر ۱۹۴۸ء کو انڈین ہسٹاریکل ریکارڈ کمیشن کے جلد سیمین میں تاریخ کا مقصد ماضی کے
حقائق کا انکشاف ہی بتایا تھا اور تین سال بعد اسی کمیشن کی نشست کے موقع پر پھر اپنے نقطہ
کی وضاحت پیش کیا تھا:

”انگریزوں کے عہد میں کبھی ہوئی تاریخ قابلِ اعتماد نہیں سمجھی جاسکتی
کیوں کہ تاریخ وال خواہ غیر ملکی حکمران طبقے کے حامی ہوں یا عوامِ وطن
دونوں جانب دار رہے ہیں۔ لہذا آزاد ہندوستان کے مورخ کا فرض
ہے کہ اپنے فرائض سے کیا حق جہد کرنا ہوئے کی سہی کرے۔“ (ترجمہ)

مولانا کی بے لوث دین داری نے انھیں اس عہد کا نور انسانیت سے آراستہ کر دیا تھا کہ
انھوں نے وطنیت کے محدود تصور کے خلاف بھی آواز بلند کیا۔ مولانا وطن پرستی کو نہ مذہب کا حریف
سمجھتے تھے اور نہ انسان دوستی کا رقیب۔ انڈین ایجوکیشنل کانفرنس کے سامنے ۱۹ جنوری ۱۹۴۸ء کو
قومی تعلیم کا منصوبہ پیش کرتے ہوئے بھی انھوں نے یہ بات کہی تھی کہ علم کی دنیا میں تنگ و محدود
حب الوطنی کا سوال نہیں اٹھتا اور نہ یہ بات کسی طور واجب ہے کہ وطن کی تاریخ و تہذیب کو ترجیح
نگاہ سے دیکھا جائے اور قومی روایات و اقدار کا جائز احترام نہ پیدا کر لیا جائے۔

مولانا کی اس کٹ و گٹ قلب و نظر کی بدولت ان کا تعلیمی تصور بھی عالمگیر انسانیت کا احاطہ
کیے ہوئے ہے۔ وہ ایک ہم آہنگ سماج میں معقول و معتدل شخصیت کی تشکیل کو تعلیم کا منصب قرار
دیتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اس کو ارض کے بسے دلوں کے جذبات میں بڑی عہد یکسانیت
ہے اور فکر انسانی فی الحقیقت ایک ہی ہے۔ لہذا مقامی رنگ کی آئینہ نشین اور ماحول کے امتیازات

کو قبول کرنے کے باوجود فرزند آدم کی خلقت میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ انسان انسان ہی رہتا ہے۔ انھوں نے اپنے تاثرات کو مشرق و مغرب میں انسان کا تصور اور فلسفہ تعلیم کے عنوان کے تحت یونسکو کی طرف سے ۱۲ دسمبر ۱۹۵۱ء کو منعقد ہونے والے سمینار میں افتتاحی تقریر کے دوران صراحت سے بیان کیا ہے۔ انھوں نے اپنے ایک مضمون میں لکھا ہے کہ "اخلاق بھی ایک قوت ہے جو انسان کے بطون و ادراس میں چھپی ہوئی ہے" یہاں پر وہ کسی خط زمین یا رنگ و نسل کے انسان کی تفصیل نہیں کرتے۔ انھیں انسانی فطرت کی بولچھنی میں اس کے خیر کی یک رنگی کا یقین کامل ہے اور وہ انسانوں میں کوئی تفریق کرنا نہیں چاہتے۔ مولانا اپنے اس فلسفہ حیات کے پیش نظر بین الاقوامی معاہدت کے لازمی طور پر علمبردار ہیں۔ وہ فنون لطیفہ کی تعلیمی اہمیت کے اس لیے اور زیادہ مستتر تھے کہ ان کے نزدیک وہ مختلف ممالک کے ماہرین امن اور آشتی کے پناہ گزین کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انھوں نے ۵ مارچ ۱۹۵۳ء کو فنون لطیفہ کی ایک نمائش کا افتتاح کرتے ہوئے فرمایا تھا :

"فن برائے فن اور فن برائے زندگی" کی بحث قطعی فضول ہے۔ دراصل دونوں مقولوں کے بطن میں ایک ہی حقیقت خفی ہے حقیقی فن افراد کی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کا محتاج نہیں ہوا کرتا لیکن ایسی صورت میں وہ سب کے جذبات کی نمایندگی بھی کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ معیاری فن ہمیشہ حقیقی تعلیم کا موثر ذریعہ ہوتا ہے۔ وہ جذبات کو سنوارتا ہے اور ادراک و تخیل کی تربیت کرتا ہے۔ سیاسی طور پر دنیا علیحدہ علیحدہ جماعتوں میں تقسیم ہوتی ہے لیکن فلسفہ ادب اور فن کے معاملے میں انسانی برادری کی سالمیت برقرار ہی رہتی ہے۔ اس میدان میں ایک ذہن کی تخلیق ساری نوع انسانی کا سرمایہ بن جاتی ہے۔"

فنون لطیفہ کی انہی صفات کی بنا پر مولانا کے نزدیک ایک سچے قومی نظام تعلیم میں فنون لطیفہ کا ایک خاص مقام ہے۔ انھوں نے متعدد مواقع پر اپنے تعلیمی خطبات میں یہ بات دہرائی ہے۔ وہ کسی بھی ملک کی قومی تعلیم کو فنون لطیفہ کے بغیر مکمل ماننے کو تیار نہیں تھے۔ ۱۹ اگست ۱۹۴۹ء کو فنون لطیفہ کی کل ہند کانفرنس میں خطبہ افتتاحیہ پڑھتے ہوئے انھوں نے فرمایا تھا کہ ایک سماج کی

حمت صوری اور اعتدال پسندی کا اظہار اُس کے افراد میں ذوقِ لطیف کی ترویج سے ہوا کرتا ہے۔ شخصیت کی تعمیر میں مولانا صوری، موسیقی، رقاصہ، سنگ تراشی، ڈرامہ سب ہی فنون کو اہم خیال کرتے تھے۔ انھوں نے تعلیم کے منصب کی وضاحت کرتے ہوئے اکثر فرمایا ہے کہ شخصیت کے سبب ہی پہلوؤں کی تربیت ضروری ہے۔ تعلیم محض ذہنی قوا کی بیداری کا نام نہیں ہے بلکہ جذباتی آسودگی، جسمانی ترقی، تہذیب و دانشنگی کا حصول، غرض انسانی زندگی کے سبب ہی رُخ اس میں شامل ہیں۔ مولانا کی اپنی زندگی میں فنونِ لطیفہ محض نظری حیثیت نہیں رکھتے تھے بلکہ وہ ان کے شیدائی بھی تھے۔ انھوں نے اپنی جوانی میں دہقانِ مال متواتر علمِ موسیقی کا مطالعہ کیا تھا اور باقاعدہ ریاض بھی کرتے رہے تھے۔ اگرچہ آئندہ زندگی کی بنگار آرائیوں نے انھیں اس ذوق کو جاری رکھنے کی مہلت نہ دی لیکن موسیقی سے انھیں دل چسپی ہمیشہ رہی۔ اُن کی طبیعت کا یہ رجحان اُن کی نفاست پسندی، شاعرانہ فکر اور صاف ستھرے مذاق سے بھی بہر طور ظاہر ہوتا ہے۔ اس لیے یہ امر قطعی باعثِ تعجب نہیں ہے کہ مولانا نے وزیرِ تعلیم کی حیثیت سے سب سے پہلے جو چند آئین، نوازے میں پیش قدمی کی اُن میں سے ایک بیرونی مالک میں نوادرات کی بے دریغ برآمد پر قیودِ عامہ کرنے سے متعلق بھی تھا۔ اُن کے اس احترامِ فن و ادب کی ایک اور شہادت ساہتیہ اکادمی، لٹ کلا اکادمی اور سنگیت ناٹک اکادمی کی صورت میں آج ہمارے سامنے موجود ہے۔ یہ ادارے دراصل مولانا کی فکرِ رسا کے برگ و بار کی حیثیت رکھتے ہیں اور ہماری قومی تعلیم میں مولانا کی بالغ نظری کے مینارِ بکے جا سکتے ہیں۔ مولانا نے ان اداروں کے قیام میں گہری دلچسپی ظاہر کی تھی اور انھوں نے بجا طور پر اُن اداروں کے مقاصد میں سب سے زیادہ اہمیت اس بات کو دی تھی کہ وہ عوام کے مذاق کو سنوارنے اور فنونِ وادب کی توسیع و اشاعت کرنے کا ذریعہ بنیں۔

مولانا تعلیم کو زندگی کی تیاری سے تعبیر کرتے تھے۔ انھوں نے ۳ نومبر ۱۹۵۱ء کو ایک تقریر کے دوران زراعت کی تعلیم کا ذکر کرتے ہوئے تعلیم کا مقصد سماجی ضرورتوں کے پیش نظر افراد کی صلاحیتوں کو ابھارنا ہی ٹھہرایا تھا۔ انھوں نے اعلیٰ تعلیم کے میدان میں ہمیشہ اس بات پر زور دیا کہ طلباء کی قابلیت کی سطح کو بلند کیا جائے۔ مولانا نے تعلیم میں آزادی کے تصور کو سراہا۔ وہ ثانوی تعلیم میں کچھ اس طور پر تبدیلی چاہتے تھے کہ وہ خود تکمیلِ علم کی ایک منزل قرار پا جائے تاکہ بیشتر طلباء اس منزل کو

طے کرنے کے بعد زندگی میں داخل ہو سکیں۔ انسی غرض سے کثیر المعاصد ثانوی مدارس کی تجویز پیش کی گئی تھی۔ آج ان کی یہ بات بڑے بڑے طریقے سے دہرائی جا رہی ہے اور حکومت کی کوشش ہے کہ کسی طور اعلیٰ تعلیم کے میدان میں نااہلوں کے داخلے کی روک تھام کی جائے۔ مولانا کے نزدیک ہر فرد کو ایسی تعلیم حاصل کرنے کا حق ہے جو اس کی صلاحیتوں کو اجاگر کرنے میں مددگار ثابت ہو سکے اور مکمل زندگی گزارنے کا اہل بنائے۔ ایسی تعلیم کو انھوں نے ہر شہری کا پیدائشی حق بتایا ہے۔

مولانا کے نظریہ حیات اور فلسفہ تعلیم سے آزاد ہندوستان کا تعلیمی نظام پوری طرح متاثر ہوا ہے۔ انھوں نے اپنے تدریس سے آئے ایک ایسا پس منظر عطا کر دیا جس میں سچی دین داری، مقام کی بخشگی، انسان دوستی، عدل و ضبط جیسی اقدار عالیہ کی پاسداری موجود ہے اور جو تعلیم کا صحت مندانہ نظریہ برتنے کی ترغیب دلاتا ہے۔ ان کے ذہن رسا کا یہ بھی کمال ہے کہ اُس کی بدولت ہندوستان کی تہذیبی روایات کو دوبارہ زندگی حاصل ہوئی۔ ایک مرتبہ انھوں نے کہا تھا کہ روایات کا استکلام ان کو حیاتِ نو بخشنے ہی سے ممکن ہے۔ ان کے اپنے قول کی تائید خود ان کے عمل میں نظر آتی ہے۔ اس وقت تعلیمی ترقی کی جڑا ہی نکل رہی ہیں ان میں سے تقریباً سب ہی کی داغ بیل مولانا کے عہد پر چکی تھی۔ وہ جنگ آزادی کے مرد مجاہد تھے ہی لیکن انھوں نے آزاد وطن کے تعلیمی نظام کی تشکیل کے معیارِ اول کہلانے کا حق بھی ادا کر دیا۔

مولانا ابوالکلام آزاد کا تصویری تعلیم

معین الدین

مولانا ابوالکلام آزاد ایک ہمہ گیر شخصیت کے مالک تھے۔ علم و فضل اور سیاسی سوجھ بوجھ میں بکاؤ روزگار تھے۔ صحافت اور سیاست ان کی زندگی کے دو نمایاں پہلو تھے۔ ’کمال‘ میں مولانا آزاد نے صحافت کے وہ جوہر دکھائے جو آپ اپنی مثال ہیں۔ ان کی صحافت اور خطابت سے مسلمانوں میں بیداری کی ایک لہر دوڑ گئی اور وہ آزادی کی راہ میں اپنے ہموطنوں کے شانہ بشاد کاخزن ہو گئے۔

مولانا ابوالکلام آزاد جذبہ آزادی سے سرشار تھے اور زندگی بھر سیاست کے میدان میں سرگرم عمل رہے۔ انھوں نے اسلام کے حوالے سے مسلمانوں کو وطن دوستی کی راہ دکھائی۔ وہ قومیت، آزادی، جمہوریت اور سیکولرزم کے زبردست حامی تھے۔ دورِ جدید میں مذہب کو سیاست سے ملانے کا فخر مولانا کو ہی حاصل ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد کے افکار و خیالات کا مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک مذہب کسی بھی صورت میں قومیت، جمہوریت اور سیکولرزم کی راہ میں حائل نہیں۔ ایک مسلمان محبِ وطن جو کہ بھی سچا مسلمان رہ سکتا ہے۔ اسی طرح مولانا آزاد کا خیال تھا کہ مذہب، جدید فکر اور اجتہاد کے راستے میں بھی رکاوٹ نہیں بنتا۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو مولانا آزاد ہندوستانیوں کے لیے بالعموم اور مسلمانوں کے لیے بالخصوص گہری سنویت رکھتے ہیں۔

مولانا ابوالکلام آزاد ایک روشن خیال مفکر تھے۔ ان کے دم سے مسلمانوں میں روشن خیالی

کود راہ ملی۔ ان کے زاویہ فکر میں بڑی وسعت تھی۔ فلسفہ ہو یا تعلیم، مذہب ہو یا سیاست، فنون لطیفہ ہوں یا سائنس و ٹیکنالوجی، ہر شعبہ حیات کے امور میں مولانا آزاد کی رائے وسیع کبھی جاتی تھی، ہر چند کہ مولانا نے ایک مذہبی ماحول میں آنکھ کھولی اور مشرقی علم و حکمت کا مطالعہ کیا۔ مغربی علوم سے بھی انھوں نے اکتساب فیض کیا۔

مولانا آزاد ہندوستان کی مرکزی کابینہ میں وزارت تعلیم کے سربراہ تھے، وزیر تعلیم کی حیثیت سے انھوں نے جدید ہندوستان کی تعمیر میں اہم رول ادا کیا اور ایسے عملی اقدامات کیے جن سے جدید علوم و فنون کو فروغ حاصل ہوا اور سائنس و ٹیکنالوجی کے شعبے میں زریعہ حقیقت کی نئی راہیں کھل گئیں۔

مولانا آزاد تقریباً بارہ برس وزیر تعلیم کے منصب پر فائز رہے۔ اس عرصے میں انھوں نے متعدد کانفرنسوں کو خطاب کیا۔ مولانا کے خطبات کا مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی تعلیمی فکر میں بڑی جامعیت تھی اور گہرے تعلیمی شعور پر مبنی تھی۔ وہ تعلیم کا ایک ایسا تصور رکھتے تھے جس میں ماضی کا ادراک، حال کی بصیرت اور مستقبل کی آگاہی تھی۔

مولانا ابوالکلام آزاد کے تعلیمی تصور پر غور کرتے وقت ہمیں اس سیاسی تناظر کو بھی پیش نظر رکھنا ہو گا جس میں مولانا آزاد کے یک قومی نظریے کو زبردست دھچکا لگا، ملک تقسیم ہو گیا اور مشترکہ قومی نظریے کی پسپائی ہوئی۔ ان نامساعد حالات کے باوجود مولانا آزاد نے ہندوستان میں قومی جمہوری اور تعمیری منصوبوں کو چلانے میں اہم رول ادا کیا۔ خاص طور سے انھوں نے تعلیم کی تعمیر و تشکیل کے لیے ایک ایسی تعلیمی پالیسی اختیار کی جو آزاد ہندوستان کی تعمیر نو کے لیے بے حد اہمیت رکھتی تھی۔

۱۹۴۷ء میں جب ہندوستان آزاد ہوا تو سیاست میں ایک نیا موڑ آچکا تھا۔ بری راج ختم ہو چکا تھا۔ قومی حکومت قائم ہو گئی تھی لیکن نوآبادیاتی نظام کی نعمتیں عزت کی طرح سر اٹھائے ہوئے تھیں۔ ناخواندگی، بھتہ بے روزگاری، زراعتی اور صنعتی تعطیل، دم توڑتی ہوئی معیشت اور ایک فرسودہ نظام تعلیم درختے میں ملا جو ذات پات کے بندھنوں میں جکڑا ہوا تھا۔ ذات پات کے اس نظام نے دماغ اور ہاتھ کے کام میں تفریق پیدا کر دی تھی۔ ہر چند کہ نوآبادیاتی نظام حکومت نے ہندوستانی سماج کو کئی اعتبار سے

تبدیل کرنے کی کوشش کی لیکن تعلیم کے معاملے میں بڑی حد تک یہ نظام تفریق تھا اور تعلیم کی نعمت محض چیدہ طبقہ تک محدود تھی۔ عوام کی بڑی اکثریت اس سے محروم تھی۔ عورتوں، دلتوں اور تباہیوں کی حالت اور بھی ناگفتہ بہ تھی۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ نوآبادیاتی نظام تعلیم اپنی ساخت اور مواد دونوں کے اعتبار سے غیر جمہوری تھا۔ اس لیے سماجی اصلاحات و ترقی کی راہیں مسدود تھیں۔

دوسری جانب میکالے نے ۱۸۱۵ء میں ہندوستان میں تعلیم کی جو پالیسی اختیار کی وہ ایک نئی صورت اختیار کر گئی۔ ہندوستان میں اس وقت شرقی اور مغربی علوم کے درمیان تصادم جاری تھا۔ میکالے نے دوسرے گروہ کا ساتھ دیا۔ اور اپنی رپورٹ میں اس بات پر زور دیا کہ ہندوستانیوں کو ایک نئی زبان انگریزی سیکھنی چاہیے تاکہ اس کے ذریعے جدید علوم و فنون سیکھ سکیں اور ترقی کی راہ پر گامزن ہو سکیں۔ میکالے نے محض اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ قہارت آمیز طریقے سے دسی زبانوں کو روک دیا جس کی وجہ سے تعلیم میں بڑی خرابیاں پیدا ہو گئیں۔

اس تناظر میں دیکھا جائے تو آزاد ہندوستان میں تعلیمی تعمیر نو کا کام ایک مشکل کام تھا۔ یہ ملک کی خوش قسمتی تھی کہ مولانا آزاد نے ہندوستان میں پہلی وزارت کی جگہ ڈورسنبھالی اور بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ اس کی سربراہی کی۔ مولانا آزاد چار بار وزارت تعلیم کے عہدے پر فائز ہوئے۔ پہلی بار ۱۹۴۶ء میں موری حکومت کے دور میں اور دوسری بار آزاد ہندوستان میں اگست ۱۹۴۷ء میں وزیر تعلیم بنے۔ تیسری بار پہلے عام انتخابات میں منتخب ہوئے اور تعلیم، قدرتی ذرائع اور سائنسی تحقیقات کی وزارت سنبھالی اور آخری بار ۱۹۵۷ء میں دوسرے عام انتخابات میں پارلیمنٹ کے رکن بننے گئے اور دوبارہ تعلیم اور سائنسی تحقیقات کے وزیر بنے۔ اس طرح مولانا آزاد تقریباً بارہ برس وزارت تعلیم کے سربراہ رہے۔ اس پورے عرصے میں مولانا آزاد نے ہندوستان کے اس تعمیری اور تشکیلی دور میں جو عملی اقدامات کیے ان میں ایک تعلیمی تسلسل ہے جو ابھی تک قائم ہے اس طرح دیکھا جائے تو آزاد ہندوستان میں مولانا ابوالکلام آزاد قومی جمہوری اور سیکولر تعلیم کے سمار تھے۔

اس دور کی ایک نرالی خصوصیت یہ بھی ہے کہ مولانا آزاد کو ہندوستان کے پہلے وزیر اعظم پنڈت جواہر لال نہرو کی رفاقت حاصل رہی۔ ان دونوں کے سیاسی اور شخصی تعلقات کی وضوح چٹاؤں میں اگر ہم ان کے آپسی تعلقات پر ایک نظر ڈالیں تو اس تعمیری اور تشکیلی دور کے خدوخال

اور زیادہ واضح ہو سکیں گے۔

تعلیم کے حوالے سے جب آزاد ہندوستان میں خوددغوض شروع کیا جائے تو قدرتی طور پر پہلا سوال یہ ذہن میں پیدا ہوتا ہے کہ آزاد ہندوستان میں تعلیم کی نوعیت کیا ہو؟ اس مسئلے میں گاندھی اور نہرو کے خیالات میں اختلاف تھا۔ گاندھی جی دیہی معیشت، دیہی ترقی اور گھر پر صنعت کے حق میں تھے۔ لہذا تعلیم کا رخ دیہات کی جانب رکھنا چاہتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے بنیادی قومی تعلیم کو پورے ملک میں نافذ کرنے پر زور دیا۔ نہرو، بھاری صنعتوں اور بڑے کارخانوں کے ذریعے ملک کو آگے لے جانا چاہتے تھے اور ایسی تعلیم کی وکالت کرتے تھے جو سائنسی تحقیقات اور بھاری صنعتوں کے شایان شان ہو۔ دونوں کے فکری رجحانات میں بڑا اختلاف تھا۔ مولانا آزاد نے نہرو کے طرز فکر کا ساتھ دیا اور ملکی ترقی کے لیے مل جل کر کام کیا۔

مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنے عہد وزارت میں جو تعلیمی پالیسیاں اختیار کیں ان میں ہندو نہرو کی صلاح اور ان کا مشورہ ضرور شامل رہا جو گاندھی و تمام ترقیاتی منصوبے جو وزارت تعلیم کی سرپرستی میں چلائے گئے وزارت تعلیم کے ہی کارناموں میں شمار ہوں گے۔ کسی بھی صورت میں ان سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ ان منصوبوں میں مولانا آزاد کا رول حمایتی کا ہے، مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ غالباً اسی قسم کے اندیشے کے تحت ”مولانا آزاد اور اندیشہ تعلیم“ میں حقیقی انفرادی نے شکایت کا لہجہ اختیار کیا ہے:

”ہمارے مورخین اور ناقدین کی بڑی ناقدر شناسی ہے کہ مولانا ابوالکلام آزاد کو بالعموم ہندوستان کے تعلیمی معیاروں میں شمار نہیں کیا جاتا۔“^۱

اس موضوع پر ”نئے ہندوستان کی تعمیر اور نہرو“ میں پروفیسر لطف الرحمن نے جس انداز سے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے، اس سے بھی اس رویے کی تائید ہوتی ہے کہ مولانا آزاد کا رول حمایتی تھا۔ ملاحظہ ہو:

”نئے ہندوستان کی تعمیر کے لیے جواہر لال نہرو نے تعلیم، ادب اور تمدن کی ترقی کو بھی اہمیت دی ہے۔ انھوں نے ابتدا ہی سے تعلیم کی ترویج

کی کوشش کی ہے۔ آزادی کے بعد اعلیٰ تعلیم کی ترویج و اشاعت کے لیے انھوں نے مولانا آزاد کی صیت میں دیورٹی گرانٹس کمیشن کی بنیاد رکھی... نہرو نے صرف تعلیم ہی پر زور نہیں دیا بلکہ ہندوستان کی معنی جالیاتی اور تہذیبی ترقی کے لیے اکادمیاں قائم کیں جو آج بھی ہندوستانیت کی تعمیر میں اہم کردار ادا کر رہی ہیں اور ان منصوبوں کی تکمیل و تکمیل میں انھیں مولانا آزادی سائیت حاصل رہی ہے۔ ۲

درج بالا مباحث سے قطع نظر یہ ایک حقیقت ہے کہ مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنی سربراہی میں ایسی تعلیمی پالیسیاں وضع کیں جن کی وجہ سے آج دنیا میں ہندوستان کو ایک اہم مقام حاصل ہے اور اس اعتبار سے مولانا آزاد ہندوستان میں جدید تعلیم کے سمارق تھے۔ پروفیسر محمد حسن نے مولانا آزاد کی تعلیمی پالیسی کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

”مولانا نے ملک کو جو تعلیمی پالیسی دی وہ ابھی تک ملک میں عام ناخواندگی اور جہالت کو دور کرنے میں توانا میاب نہیں ہو سکی مگر اتنا ضرور ہوا کہ آج ہمارا ملک اس پورے علاقے میں جاپان اور چین کے بعد سائنسی تعلیم میں سب سے آگے ہے۔ یہ وقت کی اہم ضرورت تھی اور اس ضرورت کے تحت تعلیم کے مختلف شعبوں کی تیز رفتار ترقی کا جو کام مولانا آزاد نے شروع کیا وہ واقعی بڑا اہم تھا... اس کے علاوہ یہ بھی قابل ذکر ہے کہ مولانا آزاد کے متعین کردہ راستے اور ان کے اقدامات اُس وقت سے اس وقت تک جاری ہیں۔ بعد کے آنے والے وزیروں نے ان میں بہت کم تبدیلیاں کیں۔ اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ ہندوستان میں تعلیمی نظام کا پورا ڈھانچہ مولانا آزاد ہی کا بنایا ہوا ہے۔“ ۳

اس میں منظر میں اگر مولانا آزاد کے خیالات و افکار تعلیم پر غور کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا ایک ایسی تعلیمی فکر کے حامل تھے جس میں مشرق و مغرب کے جدید فکری رجحانات پوری طرح آمیگ ہیں اور ان افکار میں مولانا آزاد کا تصور تعلیم نمایاں طور پر منکس نظر آتا ہے۔ مولانا آزاد کے تعلیمی پس منظر

پر اگر ایک نظر ڈالی جائے تو ان کے انکار کے ابتدائی نقوش تک رسائی حاصل ہو سکتی ہے اور اس بات کا اندازہ ہو سکتا ہے کہ مولانا کے خیالات کی نشوونما کن خطوط پر ہوئی اور ان میں کس حد تک تسلسل قائم ہے۔

مولانا آزاد نے جب ہوش نبھالا تو ہندوستان میں قدیم تعلیم کا نظام دم توڑ چکا تھا اور نظام تعلیم میں دین دنیا کی تفریق چوکی تھی۔ دینی اور غیر دینی دونوں قسم کے ادارے قائم ہو چکے تھے دینی تعلیم پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ دینی نظام تعلیم مضامین کے اعتبار سے فرسودہ اور طریقہ تعلیم کے لحاظ سے ناقص ہے۔

ترجمان القرآن کے پہلے ایڈیشن کے پیش لفظ میں مولانا نے "علم کو خدا کی پاک امانت" بتایا ہے۔ مولانا کے خیال میں علم کو صرف اس لیے ڈھونڈنا چاہیے کہ وہ علم ہے لیکن محاسن طور پر تعلیم کے اعلیٰ اداروں میں علم کا شوق اس لیے دلایا جاتا ہے کہ اس کے ذریعے سرکاری نیز غیر سرکاری نوکریاں مل سکتی ہیں

مولانا آزاد ایک تیز اور طباع ذہن رکھتے تھے اور مسائل کے حل پر ان کی گزرت بہت مضبوط تھی۔ مشرقی علوم کے ساتھ ساتھ مولانا مغربی علوم سے بھی واقف تھے۔

مولانا آزاد کی تعلیمی مندرجہ ذیل آزاد میں سے قبل چوچکا تھا۔ ۲۶ جنوری ۱۹۲۵ء کو آل انڈیا خلافت کانفرنس کے جلسے میں اپنی صدارتی تقریر کے دوران "تعمیری پروگرام" کا ذکر مولانا نے ان الفاظ میں کیا :

"تمام پہلوؤں پر غور کرنے کے بعد میں سمجھتا ہوں کہ ہمارے لیے ہر حال میں مقدم کام عوام کی تعلیم ہے۔ یہی کام سب سے زیادہ ضروری ہے اور اس کی طرف ہمیشہ انماض کیا گیا ہے۔ تعلیم کے لحاظ کو یہاں اس سے زیادہ وسیع معنوں میں سمجھیے۔ تعلیم سے مقصود وہ تعلیم نہیں جو قواعد اور مضبوط اصولوں کے ذریعے مکتبوں اور مدرسوں میں دی جاتی ہے۔ یہ تو دراصل آنے والے عہد کے لیے ہے جنہیں آج پڑھایا جا رہا ہے وہ کل کام کریں گے لیکن قوم کو اس کی موجودہ حالت میں بلند کرنے

کے لیے ضروری ہے کہ موجودہ نسل کی واقعی حالت اور عملی استعداد اور
دورست کی جائے۔ وقت کی تمام شکلات کا یہی علاج ہے۔^{۱۰}

دوسری صدارتی تقریر جس سے مولانا کے تعلیمی خیالات کی نشوونما اور ارتقاء کا اندازہ ہوتا ہے
وہ ہے خطبہ صدارت جو عربی نصاب کمیشن کی اصلاح کے لیے ۲۲ فروری ۱۹۴۷ء کو کنکھنے کے اجلاس میں
دیا گیا۔ اس خطبے میں مولانا نے دینی مدارس کو جدید بنانے کے لیے مشورہ دیتے ہوئے نصابیات میں فلسفہ،
اور سماجی و سائنسی علوم کی شمولیت پر زور دیا ہے۔ یہ تقریر اس اعتبار سے بہت اہم ہے کہ اس میں
مولانا آزاد صحیح معنوں میں ایک تعلیمی فکر کی حیثیت سے مخاطب ہیں۔ اس میں انھوں نے مادری زبان کی
اہمیت پر بہت زور دیا اور مشورہ دیا کہ ابتدائی تعلیم ہمیشہ مادری زبان میں ہونی چاہیے۔ ایسا نہ ہونے کی
صورت میں عربی زبان میں طالب علم پر بیک وقت تین بوجھ ڈال دیے جاتے ہیں۔ پہلا بوجھ خود عربی زبان
کا ہے، دوسرا بوجھ کتاب کا، تیسرا بوجھ اس زبان کے سیکھنے کا جو اس کی مادری زبان نہیں ہے۔
اسی جلسے میں مولانا آزاد نے تعلیم، زمانہ اور وقت کے باہمی رشتے پر جس قدر وضاحت کے
ساتھ اظہار خیال کیا ہے وہ کافی غور طلب ہے۔ ملاحظہ ہو:

”مگر ایک چیز آپ بھول گئے۔ وہ چیز ہے تعلیم۔ اور وقت اور زندگی کی
چال نے متعلق کوئی تعلیم کا میاب نہیں ہو سکتی۔ اگر وہ وقت اور زندگی
کی چال کے ساتھ نہ ہو۔ جو تعلیم ہو وہ ایسی ہونی چاہیے کہ زبان کی جو
چال ہے، اس کے ساتھ چڑ سکتی ہو۔ اگر آپ دونوں ٹکڑوں کو الگ
رکھیں گے تو وہ تعلیم کا میاب نہیں ہو سکتی۔۔۔ آج جو تعلیم آپ ان
مدرسوں میں دے رہے ہیں، آپ وقت کی چال سے اسے کیسے جوڑ سکتے
ہیں، نہیں جوڑ سکتے، نہیں چڑ سکتے۔ نتیجہ یہ ہے کہ زمانہ میں اور آپ میں،
ایک اونچی دیوار کھڑی ہے۔۔۔ آپ کی تعلیم کو زمانے کی مانگوں سے
کوئی رشتہ نہیں اور زمانے نے آپ کے خلاف آپ کو نکما سمجھ کر فیصلہ کر لیا ہے۔“

مولانا آزاد کے ان اعتبارات کی روشنی میں یہ تصور قائم نہیں ہونا چاہیے کہ مولانا کے
خیالات محض عربی مدارس یا ان کے نصابیات پر مرکوز ہیں بلکہ انھیں اگر وسیع پس منظر میں دیکھا جائے

تو رسمی تعلیم کے دیگر اداروں کے نظام تعلیم پر بھی ان کا اطلاق ہوتا ہے، خاص طور سے تدریس نصاب اور طریقہ تعلیم سے تعلق کم و بیش یہی صورت حال پائی جاتی ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنی وزارت کے دوران پارلیمنٹ کی مختلف کمیٹیوں اور کانفرنسوں میں تقریریں کی ہیں اور متعدد جلسوں کو خطاب کیا ہے۔ اس کے علاوہ مختلف موقعوں پر خاص طور سے ذکر کی مثالوں اور مختلف کمیٹیوں کی تشکیل کے دوران مختلف مسائل سے متعلق اپنی آراء کا اظہار کیا ہے۔ ان کی یہی آراء اور ان کے یہی خیالات ان کی تعلیمی پالیسیوں کی بنیاد بنیں۔

فلسفہ تعلیم پر بھی مولانا کی گہری نظر تھی۔ چنانچہ جب رادھا کرشنن نے مشرق و مغرب میں فلسفہ کی تاریخ مرتب کی تو مولانا نے اس کا طویل دیباچہ لکھا جس میں مولانا نے مشرق و مغرب کی مشترک آگہی پر زور دیا اور فرد اور سماج کے باہمی رشتے کی اہمیت بیان کی اور اس کو صحیح تعلیم سے تعبیر کیا۔ مولانا کے خیال میں محض روٹی روزی انسان کی تعلیم کا مقصد نہیں بلکہ انسان کی تعمیر اور آزاد شخصیت کی نشوونما تعلیم کا عین مقصد ہے۔

مشرق و مغرب میں فلسفہ کی تاریخ پر مولانا نے جو دیباچہ لکھا وہ فارسی کے ایک شعر سے شروع ہوتا ہے جس کو مولانا نے غبارِ خاطر میں شامل کیا ہے اور یہ کہتا ہے کہ کائنات ایک بُرائی کتاب کی طرح ہے جس کا پہلا صفحہ اور آخری صفحہ گم ہو گیا ہے۔ فلسفہ انھیں گمشدہ صفحات کی جستجو کا نام ہے اور اس جستجو کی ہم میں اس نے سائنس کو دریافت کر لیا ہے۔

غبارِ خاطر میں مولانا آزاد نے اس مسئلے پر کئی پیلوں سے استدلال کیا ہے اور پھر مزید وضاحت کرتے ہوئے ان الفاظ میں اظہارِ خیال کیا ہے :

”ان مثالوں کو سامنے رکھ کر اس ظلم ہستی کے سسے پر غور کیجیے جو خود ہمارے افراد اور ہمارے چاروں طرف پھیلا ہوا ہے۔ انسان نے جب سے ہوش و آگہی کی آنکھیں کھولیں اس سے کاحل ڈھونڈ رہا ہے لیکن اس بُرائی کتاب کا پہلا اور آخری ورق اس طرف کھو گیا ہے کہ نہ تو یہی معلوم ہوا ہے کہ شروع کیسے ہوئی تھی نہ اسی کا سراغ ملتا ہے کہ ختم

کہاں جا کر ہوگی اور کیونکر ہوگی۔

اول و آخر: اس کہنہ کتاب اٹھاواست

خواجہ غلام السیدین نے مولانا ابوالکلام آزاد کے قطعی غصے پر بہت تفصیل کے ساتھ اظہارِ حال کیا ہے۔ اس کے بنیادی ضد و خال ابجا کرتے ہوئے انھوں نے اُس بات پر زور دیا ہے کہ مولانا آزاد کے سامنے تعلیم کا ایک ہی مقصد تھا وہ تھا بہتر افراد کی تربیت۔ بہتر افراد سے مراد ایسے افراد ہیں جن کی ذات میں بلند نظری ہو، جرأت ہو، رواداری ہو اور ان میں دیانت داری کے چراغ روشن ہوں تاکہ ان کے ذریعے ایک بہتر سماج کی تشکیل ہو سکے۔ مولانا کی نظر میں سیرت کی تعمیر کا اولین مقصد ہے۔

خواجہ غلام السیدین نے معلم اور ماہرِ تعلیم میں فرق بتاتے ہوئے مولانا کو متعم بتایا ہے۔ معلم کی تعریف یہ ہے کہ اس کا ذہن خلاق ہوتا ہے اور وہ اساسی علوم پر گہری نظر رکھتا ہے۔ وہ انسانی زندگی کا نباض ہوتا ہے اور اس رمز سے آشنا ہوتا ہے کہ دنیا میں انسانی کا کیا مقام ہے۔ مولانا کی نگاہ میں انسان کا ایک مخصوص تصور ہے۔ اس کا نقشہ مولانا نے ۱۹۵۶ء میں یونیورسٹی کوئٹہ میں جنرل کانفرنس کے موقع پر مشفقہ ایک مہموزیم میں پیش کیا جس کا موضوع تھا: مشرق و مغرب میں انسان کا تصور۔ مولانا آزاد مشرق و مغرب فلسفوں کے ٹکڑے و جملات سے واقف تھے اور اس بات سے بھی واقف تھے کہ مختلف فلسفیوں نے انسانی فطرت کی کیا تعبیر کی ہے۔ مولانا آزاد نے اپنی افقتِ حقِ تقریر میں اس بات کی طرٹ اشارہ کیا ہے کہ قومی اور بین الاقوامی مسائل کا پُر امن حل اس وقت تک نہیں تلاش کیا جاسکتا جب تک انسان خود اپنی فطرت کا علم نہ رکھتا ہو اور جب تک اس پر حقیقت منکشف نہ ہو جائے کہ کائنات کی دستوں میں انسان کا اپنا کیا مقام ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد نے سرسید احمد خاں کے مذہبی اور قطعی کارناموں کو سراہا ہے لیکن ان کے بعض قطعی نظریوں کی تنقید بھی کی ہے۔ مولانا مغرب پرستی کے غلات تھے۔ ان کا خیال تھا کہ ہمارا تعلیماتہ بلکہ اپنی ثقافتی میراث سے بے تعلق ہو چکا ہے۔

مولانا آزاد انسانی وحدت کے قائل تھے اور انسان کو ایک اکائی تصور کرتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ انسانی وحدت پر غلوں کے ساتھ ایمان لانا اور دل و دماغ کی کھربیاں کھلی رکھنا ہماری

تہذیب کی مخصوص جینس Genesis میں شامل ہے اور تعلیم کا مقدس فرض ہے کہ اس روایت کو قائم رکھے اور مضبوط کرے۔^۸

مولانا آزاد کے ذہن میں تعلیم کا جو مقام تھا نظری حیثیت سے دیکھا جائے تو وہ قومی سطح پر تنظیم تعلیم کے نقشے میں مناسب مقام حاصل نہ کر سکا۔ اس کا مولانا کو افسوس بھی تھا۔ سیدین نے مولانا آزاد کے فلسفہ تعلیم کو بیان کرتے ہوئے اس پہلو پر بھی روشنی ڈالی اور یہ بتایا کہ اپنے انتقال سے کچھ قبل سنٹرل ایڈوائزری بورڈ آف ایجوکیشن کے جلسے میں انھوں نے بہت جذباتی انداز میں اس بات کا اظہار کیا کہ قوم کی اصلاح ایک موزوں نظام تعلیم کے بغیر ممکن نہیں اور اس موزوں نظام تعلیم کی خصوصیات درج ذیل تھیں،

”پہلے سے چودہ سال کے بچوں کے لیے لازمی تعلیم اور جمہوریت کی جڑیں مضبوط کرنے کے لیے ناخواندہ بالوں کے لیے سماجی تعلیم کا انتظام اور بالوں کی تعلیم کے تصور میں دست پیدا کرنا ثانوی اور اعلیٰ ثانوی تعلیم کی توسیع کے ساتھ ساتھ ان کے معیار کو بلند کرنا۔ ملکی ضرورتوں کے شایانِ شان میکینیکل اور سائنٹیفک تعلیم کا انتظام اور قومی تہذیب کو بحال کرنے کے لیے آرٹ اور نمونہ لطیفہ کی ترویج۔“^۹

مولانا ابوالکلام آزاد کی تحریروں اور تعلیمی رپورٹوں کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا آزاد نے اپنی تعلیمی فکر کے نقوش تعلیم کے ہر پہلو پر ثبت کیے ہیں اور ہر موڑ پر تعلیم کی رہنمائی کی ہے۔ مولانا آزاد کا یہ زبردست کارنامہ ہے کہ آزاد ہندوستان میں ایک جدید قومی جمہوری اور سیکولر تعلیم کی بنیاد پڑی۔ مولانا ہر چند کہ ایک مذہبی شخصیت کے حامل تھے لیکن وہ گاندھی جی کی طرح سرکاری اسکولوں میں مذہبی تعلیم کے حق میں نہیں تھے۔

وزیر تعلیم کی حیثیت سے مولانا آزاد نے ہندوستان میں اعلیٰ تعلیم کو حقیقت کے لیے اہم خدمات انجام دیں جن کا ذیل میں مختصراً ذکر کیا جا رہا ہے۔

مولانا آزاد نے ۱۹۴۸ء میں یونیورسٹی ایجوکیشن کمیشن اور ۱۹۵۲ء میں سکندری ایجوکیشن کمیشن مقرر کیا۔ اس کے علاوہ مولانا آزاد کی رہنمائی میں آل انڈیا کونسل فار میکینیکل ایجوکیشن اور کھڑگ پور

اسٹی ٹیوٹ آف انٹرنیشنل لاجی کا قیام عمل میں آیا۔

مولانا آزاد کی قیادت میں سائنس اور ٹیکنالوجی کے فروغ کے لیے اور بھی کئی ادارے قائم ہوئے۔ ان میں انڈین کونسل آف سائنٹفک اور انڈسٹریل ریسرچ (سی۔ ایس۔ آئی آر) سائنس اور انڈسٹریل ریسرچ کا اعلیٰ تحقیقی ادارہ ہے جس نے قومی اور بین الاقوامی سطح پر کافی شہرت حاصل کر لی ہے۔ اسی طرح انڈین کونسل آف ایگریکلچرل ریسرچ (آئی۔ سی۔ اے۔ آر) زراعتی تحقیق کا اعلیٰ ادارہ ہے جس نے زراعت کے شعبے میں نئے نئے کارنامے انجام دیے ہیں۔

سماجی علوم کے فروغ کے لیے انڈین کونسل آف سوشل ریسرچ کا ادارہ قائم ہوا۔ اس کے قیام سے سماجی علوم کے شعبے میں اعلیٰ سطح پر تحقیق کا کام شروع ہوا۔ اس کے بنیادی فروغ میں مختلف سرکاری و غیر سرکاری تنظیموں کو ریسرچ کے لیے امداد فراہم کرنا شامل ہے۔ اسی طرح ہندوستان کے تہذیبی رابطہ کو فروغ دینے کے لیے انڈین کونسل آف کچولر ریلیشنز قائم عمل میں آیا۔

اعلیٰ تعلیم کے فروغ کے لیے مولانا آزاد کے عہد وزارت میں یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کا قیام عمل میں آیا۔ آزاد نے اس کا افتتاح کیا۔ آزادی کے بعد اعلیٰ تعلیم کی ترویج و اشاعت میں اس کا اہم رول ہے۔ اس کی نگرانی میں اعلیٰ تعلیم کی پالیسیاں وضع کی گئیں اور ان کو عملی جامہ پہنایا گیا۔ چنانچہ یو جی سی ۲ پورے ملک میں یونیورسٹیوں کا ایک جال بچھادیا اور اعلیٰ تعلیم کے اداروں اور یونیورسٹیوں کو نہ صرف مالی امداد دی بلکہ ان کے تحفظ کا بھی انتظام کیا اور ان میں میاں بندی اور ضابطہ بندی قائم کی۔

مولانا آزاد کی قیادت میں فنون لطیفہ کو بھی بہت فروغ حاصل ہوا۔ خاص طور سے تین اکادمیوں کے قیام سے فنون لطیفہ کی ترویج و اشاعت میں بہت مدد ملی۔ سہیتہ اکادمی، سنگیت ناک اکادمی اور لٹ کلا اکادمی کے قیام سے ادب، موسیقی، مصوری، فن تعمیر اور مجسمہ سازی کی ترقی کا عمل تیز ہوا۔ یہ تینوں ادارے مولانا آزاد کی سرپرستی میں قائم ہوئے۔ ۱۵ اگست ۱۹۵۸ء کو مولانا ابوالکلام آزاد نے لٹ کلا اکادمی کا افتتاح کرتے ہوئے فرمایا:

”آرٹ کے میدان میں حکومت کا رول ایک تماشائی حیثیت رکھتا ہے۔ بلا شہ حکومت کو آرٹ کی ترقی کے کام میں دلچسپی لینا چاہیے لیکن درحقیقت آرٹ اس وقت تک صحیح معنوں میں ترقی نہیں کر سکتا جب تک مضبوط غیر

سرکاری ادارے اس کے لیے کوشاں نہ ہوں، چنانچہ ملت کلا کے قیام کا بھی یہی مقصد ہے۔^{۱۱}

مولانا آزاد نے ان اکادمیوں کی خود مختاری پر بہت زور دیا اور ان کی سرگرمیوں میں حکومت کی مداخلت کو مناسب نہیں سمجھا۔

ان اکادمیوں کے قیام کا بڑا مقصد یہ تھا کہ ادب، آرٹ اور کلچر کے معیار کو بلند کیا جائے اور عوام کے مذاق کو سدھارا جائے۔ ان اکادمیوں کے قیام کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ ہندوستان کے مختلف علاقوں کے نئی میلان کا سراغ لگایا جائے تاکہ پورے ملک میں ایک فنی وحدت قائم ہو جائے۔ اس طرح دیکھا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا آزاد نے ہندوستان میں جس نظام تعلیم کی بنیاد رکھی وہ ہر اعتبار سے اہم ہے اور مولانا آزاد صحیح معنوں میں ایک جدید، قومی، جمہوری اور سیکولر تعلیم کے مسار تھے۔ ♦♦

حواشی

- ۱۔ خلیل انصاری: مولانا آزاد اور اندیشہ تعلیم، ایوان اردو (آزاد نمبر) دسمبر ۱۹۸۶ء، صفحہ ۱۸۲
- ۲۔ لطف الرحمن، ”نئے ہندوستان کی تعمیر اور نہرو“، ایوان اردو (نہرو نمبر) ۱۹۸۹ء، صفحہ ۲۲۵
- ۳۔ محمد حسن: ابوالکلام کے تعلیمی نظریے، ایوان اردو (آزاد نمبر) دسمبر ۱۹۸۶ء، صفحہ ۱۱۵
- ۴۔ مولانا ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، پیش لفظ
- ۵۔ مولانا ابوالکلام آزاد: خطبات آزاد (مرتبہ: ملک رام)، صفحہ ۲۳۰
- ۶۔ ایضاً، صفحہ ۳۳۰
- ۷۔ مولانا ابوالکلام آزاد: غبار خاطر (مرتبہ: ملک رام)، صفحات ۱۰۹-۱۰۸
- ۸۔ خواجہ غلام الہدیٰ: مولانا آزاد کا فلسفہ تعلیم۔ آئینہ ایام (محقق صدیقی)، صفحہ ۸۱
- ۹۔ ایضاً، صفحہ ۶۳
- ۱۰۔ جان ہنڈرسن وگلز، ابوالکلام آزاد (ایجوکیشن منسٹر)، صفحہ ۲۳۹
- ۱۱۔ اجیت کمار دت، ”ملت کلا اکادمی کی سرگرمیاں“ آج کل (مستوری نمبر ۱۹۹۶ء)، صفحہ ۹۱

مولانا آزاد کا نظریہ - قومی تعلیمی پالیسی اور مذہبی تعلیم

اشفاق احمد عارفی

یہ بات اپنے اندر بے پناہ فلسفیانہ صداقت رکھتی ہے کہ انسانی زندگی کا کوئی بھی فلسفہ اور اور نظریہ اپنے وجود کے اعتبار سے مطلق نہیں ہوتا ہے۔ وہ زندگی اور اس کے مختلف پہلوؤں کی سیما کی اور تہذیبی و مذہبی قدروں سے مل کر شکل پذیر ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے تعلیمی فلسفہ ایک عام زندگی کا فلسفہ بن جاتا ہے۔ مہاتما گاندھی کے تعلیمی فلسفے کا جائزہ لیتے ہوئے ایس۔ ایم۔ پائل نے عام فلسفے اور تعلیمی فلسفے کے تعلق کو بیان کیا ہے:

”تعلیمی فلسفہ اصل میں عام زندگی کا فلسفہ بن جاتا ہے۔ تعلیمی فلسفے کی تشکیل کے لیے اس سے رہنمائی لی جاتی ہے۔“

مولانا آزاد کا تعلیمی فلسفہ یا قومی تعلیم کا نظریہ اسی روشنی میں دیکھا جانا چاہیے۔

قومی تعلیمی پالیسی میں مذہبی تعلیم کے حصے کے تعلق سے مولانا آزاد کے نظریات و تصورات کی تلاش و جستجو چند اصولی بحثوں کا احاطہ لازماً کرتی ہے اور ان کا نظریہ تعلیم یا تعلیمی افکار و نظریات کا اصولی دائرہ بحث، دوسرے اس کا عملی پہلو یعنی فی نفعہ ان کا تعلیمی فلسفہ کیا ہے، وہ اپنی اصل حیثیت میں نظام تعلیم کا حصہ بن سکا یا نہیں اور اگر بن سکا تو کس حد تک اور کس شکل میں۔

مولانا آزاد کے سلسلے میں اصل بحث اس سے نہیں کہ ان کے تمام تعلیمی افکار و نظریات قومی تعلیمی پالیسی کا حصہ بن سکے یا نہیں بلکہ اصل مقصد قومی تعلیمی پالیسی میں ان کے افکار و خیالات کی

شمولیت کی صورتوں کی جستجو ہے۔ مولانا آزاد جیسی مخصوص نقطہ نظر اور اقتاد طبع کی شخصیت کے سلسلے میں یہ بہت ضروری ہے کہ ان کے تعلیمی نظریات کو اس بنیادی شخصی نظریے کی روشنی میں دیکھا جائے جس کو ان کی شخصیت کی تشکیل میں کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ اس اعتبار سے مذہبی نظریہ ہی ان کے دوسرے تمام خیالات کو خام مواد فراہم کرتا ہے۔ عام طور پر ہندوستان کی عملی سیاست میں مولانا کے پیشیں پیش ہونے کی وجہ سے ان کی شخصیت کے ساتھ تمام خیالات و تصورات کو سیاست کے دبیز پردے میں دیکھنے کی کوشش کی جاتی ہے جب کہ ان کے تمام نظریات کی بنیاد مذہبی تصورات پر ہے۔ ان کی تعلیمی اور سیاسی تمام پالیسیاں اس مذہبی نظریے کی تابع رہیں۔ خود فرماتے ہیں:

”ہم نے تو اپنے پولیٹیکل خیالات بھی مذہب ہی سے یکھے ہیں۔ اسلام انسان کے لیے ایک جامع اور اکمل قانون لے کر آیا اور انسانی اعمال کا کوئی مناقشہ ایسا نہیں ہے جس کے لیے وہ حکم نہ ہو۔ وہ اپنی قوم پر تعلیم میں نہایت غور ہے اور کبھی پسند نہیں کرتا کہ اس کی چوکھٹ پر جھکنے والے کسی دوسرے دروازے کے سائل بنیں۔ مسلمانوں کی اخلاقی تعلیم ہو یا علمی، سیاسی ہو یا معاشرتی، دینی ہو یا دنیوی، حاکمانہ ہو یا محکومانہ، وہ ہر زندگی کے لیے ایک اکمل ترین قانون اپنے اندر رکھتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ دنیا کا آخری اور عالمگیر مذہب نہ ہو سکتا تھا۔“

مولانا کا ہر خیال خواہ زندگی کے کسی شعبے سے متعلق ہو ان کے اسی مذہبی تصور کا زائیدہ تھا۔ اس لیے یہاں اس موضوع کے تحت یہ تلاش تحقیقی مناسب نہیں کہ مولانا کے نظریے کے مطابق قومی تعلیمی پالیسی میں کتنے اور کس قدر مذہبی مضامین اور اسباق پڑھائے جاتے ہیں۔ اس کے برعکس صحیح استدلال کے لیے مولانا کی قومی تعلیمی پالیسی کی روح کی تلاش مناسب ہوگی کہ قومی تعلیمی پالیسی ان کے مذہبی اور تعلیمی نظریے کی امپرٹ سے کہاں اور کس حد تک مناسبت رکھتی ہے۔

دوسرے مذہبی اور قومی رہنماؤں کے برعکس مذہب، سیاست، قومیت اور تعلیمی زندگی کے ہر شعبے میں مولانا نے ایک الگ اور منفرد راہ اپنائی۔ ان کے مطابق :

”مذہب میں، ادب میں، سیاست میں، فکر و نظر کی تمام راہوں میں“

جس طرف بھی نکلنا پڑا کیلا ہی نکلنا پڑا کسی راہ میں بھی دقت کے
قافلوں کا ساتھ نہ دے سکا۔

مولانا کے فکری و نظریاتی اور عملی اجتہاد کا یہ سفر مذہب سے شروع ہوا اور بہ منزل پر ان کا رہنا
رہا۔ انھیں انسانی فکر و خیال اور عادات و اطوار پر مذہب، نسل اور ماحول کی مضبوط اور سخت گرفت کا پورا
پورا یقین تھا لیکن ان کی اجتہادی طبیعت اور فکر و روش اور روایتی مذہب پر قانع نہ رہ سکی۔ تذکرہ
سے عبارتِ خاطر یہ کہ مولانا کے اس خیال کی سداے باز گشت ششمانی دیتی ہے۔ ۱۹۱۹ء میں تذکرہ
میں لکھتے ہیں :

”انسان کے لیے معیارِ شرف جو ہر ذاتی اور خود حاصل کردہ علم و عمل
ہے نہ کہ اسلاف کی روایات یا ریتہ اور نسب فردی کا غرور باطل
ہم کو ایسا ہونا چاہیے کہ ہماری نسبت سے سارے خاندان کو لوگ
پہچانیں نہ کہ اپنی عزت کے لیے خاندانی شرف و رتہ کے محتاج ہوں۔“
تقلید سے بیزاری اور اجتہادی رویہ اخیر عمر کی تصنیف عبارتِ حط میں واضح ہو کر سامنے
آتا ہے۔ چنانچہ ۱۲ اکتوبر ۱۹۱۲ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں :

”انسان کی دماغی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی روک اس کے
تقلیدی عقائد ہیں۔ اُسے کوئی طاقت اس طرح جکڑ بند نہیں کر سکتی
جس طرح تقلیدی عقائد کی زنجیریں کر دیا کرتی ہیں۔ وہ ان زنجیروں کو
توڑ نہیں سکتا، اس لیے کہ توڑنا چاہتا ہی نہیں۔ وہ انھیں زیور کی
طرح محبوب رکھتا ہے۔ ہر عقیدہ، ہر عمل، ہر نقطہ نگاہ جو اسے
خاندانی روایات اور ابتدائی تعلیم و صحبت کے ہاتھوں مل گیا ہے
اس کے لیے ایک مقدس ورثہ ہے، وہ اس ورثے کی حفاظت کرے
گا۔ مگر اسے چھوڑنے کی جرأت نہیں کرے گا۔ بسا اوقات موردی عقائد
کی پکڑ اتنی سخت ہوتی ہے کہ تعلیم اور گرد و پیش کا اثر بھی اسے ڈھیلا
نہیں کر سکتا۔ تعلیم دماغ پر ایک نیا رنگ پڑھا دے گی لیکن اس

کی بناوٹ کے اندر نہیں آتے گی۔ بناوٹ کے اندر جیشہ نسل، خانہ دانی، صدیوں کی توارث، روایات ہی کا آئینہ کام کرتا ہے گا۔ تاہم یہ کیا بات ہے کوئی کاربے پہلا کاٹا جو خود دل میں پھیلا وہ اسی عقیدے کے خلاف تھا۔ میں نہیں جانتا تھا کہ کیوں۔ مگر بار بار یہی سوال سامنے ابھرنے لگا تھا کہ عقائد کی بنیاد علم و نظر پر ہونی چاہیے تقلید و توارث پر کیوں۔“

چنانچہ مولانا کی طبیعت موروثی مذہب اور عقائد پر قانع نہ رہ سکی۔ فرماتے ہیں :

”عام حالات میں مذہب انسان کو اس کے خاندانی ورثے کے ساتھ ملتا ہے اور غلبے بھی ملا۔ لیکن میں موروثی عقائد پر قانع نہ رہ سکا۔ میری پیاس اس سے زیادہ نکلی جتنی سیرابی وہ دے سکے تھے۔ مجھے پُرانی راہوں سے نکل کر خود اپنی نئی راہیں ڈھونڈنی پڑیں۔ زندگی کے ابھی پندرہ برس بھی پورے نہیں ہوئے تھے کہ طبیعت نئی غلشوں اور جھجھکوں سے آشنا ہو گئی تھی اور موروثی عقائد جس شکل و صورت میں سامنے آکرٹے ہوئے ان پر مطمئن ہونے سے انکار کرنے لگی تھی۔ پہلے اسلام کے اندرونی مذاہب کے اختلافات سامنے آئے اور ان کے متعارض دعوؤں اور متضاد فیصلوں نے حیران و برگشتہ کر دیا پھر جب کچھ تھم آگے بڑھے تو خود نفس مذہب کی عالمگیر نزائیں سامنے آئیں اور انھوں نے ایرانی کو شک، تک اور شک کو انکار تک پہنچا دیا۔ پھر اس کے بعد مذہب اور علم کی باہمی آویزخوں کا میدان نمودار ہوا اور اس نے رہا سہا اعتقاد بھی کھو دیا۔“

جب تک موروثی عقائد کے جود اور تقلیدی ایمان کی چشم بندیوں کی پٹیاں ہماری آنکھوں پر بندھی رہتی ہیں، ہم اس راہ کا شعراغ نہیں پاسکتے لیکن جوں ہی یہ پٹیاں کھلنے لگتی ہیں صاف دکھائی دینے لگتا ہے کہ راہ نہ تو دور تھی اور نہ کھوئی ہوئی۔ یہ خود ہماری ہی چشم بندی

تھی جس نے میں روشنی میں گم کر دیا تھا۔“

مولانا نے جلد ہی اپنی آنکھوں سے موردنی مقام کے جود اور تعلیمی ایمان کی چشم بندیوں کی ٹیڑھوں کو اتار پھینکا اور فکر و عمل کے اہتہلو کے ذریعے اپنا فکری امتیاز قائم کیا۔ اپنے خاندانی عادات و خیالات کے اقرار کے ساتھ اپنی فکری انفرادیت کا احساس یوں دلاتے ہیں:

”انسان اپنی ساری باتوں میں حالات کی مخلوق اور گرد و پیش کے موثرات کا نتیجہ ہوتا ہے یہ موثرات اکثر صورتوں میں آشکارا ہوتے ہیں اور سطح سے دیکھ لیے جاسکتے ہیں بعض صورتوں میں مخفی ہوتے ہیں اور یہ میں ان کو انھیں دھوونڈنا پڑتا ہے۔ تاہم سرائے ہر حال میں مل جاتا ہے۔ نسل، خاندان، صحبت، تعلیم و تربیت ان موثرات کے عنصری چشمے ہیں۔“

”جہاں تک طبیعت کی سیرت اور عادات و خصائص کا تعلق ہے میں اپنی خاندانی اور نسل وراثت سے بے خبر نہیں ہوں۔ ہر انسان کی اخلاقی اور معاشرتی صورت کا قالب نسل و خاندان کی مٹی سے بنتا ہے اور مجھے معلوم ہے کہ میری عادات و خصائص کی مورتی بھی اسی مٹی سے بنی ہے۔ ہر خاندان اپنی روایتی زندگی کی ایک انفرادیت پیدا کرتا ہے اور وہ نسلاً بعد نسل منتقل ہوتی رہتی ہے۔ میں صاف محسوس کرتا ہوں کہ اس روایتی زندگی کے اثرات میرے خمیر میں رچے بسے ہیں اور میں ان کی پکڑ سے باہر نہیں جاسکتا۔ میری عادات و خصائص، چال ڈھال، طور و طریقہ ایصال و مذاق سب کے اندر خاندان کا ہاتھ صاف دکھائی دے رہا ہے۔ یہ خاندانی زندگی کی روایتیں مجھے میرے دو خیال اور خیالی دونوں سلسلوں سے ملیں اور دونوں پر صدیوں کی قدامت اور تسلسل کی ہر س لگی ہوئی تھیں۔ وہ بہر حال میرے حصے میں آتی تھیں۔ ان کے قبول کرنے یا نہ کرنے میں میری خواہش اور پسند کو کوئی دخل نہ تھا۔“

”لیکن یہاں سوال عادات و خصائل کا نہیں ہے انکا رد عقائد کا ہے اور جب اس اعتبار سے اپنی حالت کا جائزہ لیتا ہوں تو خاندانِ تعلیم، ابتدائی گروہ پیش کوئی گوشہ بھی میل کھاتا ہوا دکھائی نہیں دیتا“
 فکری موثرات کے جتنے بھی احوال و ظروف Environment ہو سکتے ہیں ان میں سے ایک ایک کو اپنے سامنے لاتا ہوں اور ان میں اپنے آپ کو ڈھونڈتا ہوں مگر مجھے اپنا سر لے کہیں نہیں ملتا....
 خاندانِ عقائد و انکار کا جو سانچہ ڈھان چاہتا تھا نہ ڈھال رکھا تعلیم جس طرف لے جانا چاہتی تھی نہ لے جاسکی، طعنے صحبت و اثرات کا جو تقاضہ تھا پورا نہ ہوا۔“

مولانا نے اپنے اسی مذہبی عقیدے کو ”حقیقی مذہب“ کا نام دیا ہے۔
 ”ایک مذہب تو مروجی مذہب ہے کہ باپ دادا جو کچھ مانتے آئے ہیں مانتے رہیے۔ ایک جغرافیائی مذہب ہے کہ زمین کے کسی خاص ٹکڑے میں ایک شاہراہ عام بن گئی ہے، سب اسی پر چلتے ہیں۔ آپ بھی چلتے رہیے۔ ایک مردم شناسی کا مذہب ہے کہ مردم شناسی کے کاغذات میں ایک خانہ مذہب کا بھی ہوتا ہے۔ اس میں اسلام دُج کر دیجیے۔ ایک رسمی مذہب ہے کہ رسموں اور تقریروں کا سانچہ واصل گیا ہے اُسے نہ پھیرئیے اور اس میں ڈھلتے رہیے۔ لیکن ان تمام مذہبوں کے علاوہ بھی مذہب کی ایک حقیقت باقی رہ جاتی ہے۔ تعریف و امتیاز کے لیے اسے حقیقی مذہب کے نام سے پکارنا پڑتا ہے۔“

مولانا کے نزدیک جب سائنس اور فلسفے کے پیدا کیے ہوئے استعجاب حد سے بڑھ جاتے ہیں تو یہی ”حقیقی مذہب“ اور اس کی تعلیم انسان کا آخری مہارا اور ایمانی تسکین کا ذریعہ ثابت ہوتا ہے۔
 چنانچہ فلسفہ، سائنس اور مذہب کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:
 ”طالب علمی کے زمانے سے فلسفہ میری دلچسپی کا موضوع رہا ہے۔ عمر

کے ساتھ ساتھ یہ دلچسپی برائے بڑھتی گئی لیکن تجربے سے معلوم ہوا کہ عملی زندگی کی تلخیاں گوارا کرنے میں فلسفے سے کچھ زیادہ مدد نہیں مل سکتی۔ یہ بلاشبہ طبیعت میں ایک طرح کی دعا کی ہے پر دانی پیدا کر دیتا ہے اور ہم زندگی کے حوادث و آلام کو عام سطح سے کچھ بلند طور دیکھنے لگتے ہیں۔ لیکن اس سے زندگی کے طبی انفعالات کی گتھیاں سلجھ نہیں سکتیں۔ یہ ہیں ایک طرح کی تسکین ضرور دیتا ہے لیکن اس کی تسکین سرسبز سبلی ہوتی ہے ایجابی تسکین سے اس کی بھولی ہمیشہ خالی رہی ہے۔ یہ خدا ان کا انوس کم کر دے گا لیکن حاصل کی کوئی امید نہیں دلائے گا۔ اگر ساری راحتیں ہم سے چھین لی گئی ہیں تو فلسفہ ہمیں کلیلہ و دمنہ (پنج تنہا کی دانش آموز پڑیا کی طرح نصیحت کرے گا۔ لاس اس ملن مافات) جو کچھ ہو چکا اس پر انوسس نہ کر لیکن کیا اس کے کھونے کے ساتھ کچھ پانا بھی ہے۔ اس بارے میں وہ ہمیں کچھ نہیں بتاتا کیونکہ بتا سکتا ہی نہیں اور اس لیے زندگی کی تلخیاں گوارا کرنے کے لیے صرف اس کا سہارا کافی نہ ہوا۔

”سائنس عالم محسوسات کی ثابت شدہ حقیقتوں سے ہمیں آشنا کرتا ہے اور مادی زندگی کی بے رحم جبریت۔ (Physical Dfte) (minism) کی خبر دیتا ہے۔ اس لیے عقیدے کی تسکین اس کے بازار میں بھی نہیں مل سکتی۔ وہ یقین اور امید کے سارے پچھلے چراغ گل کر دے گا مگر کوئی نیا چراغ روشنی نہیں کرے گا۔“

”پھر اگر ہم زندگی کی ناگوار یوں میں سہارے کے لیے نظر اٹھائیں تو کس طرف اٹھائیں۔ ہمیں مذہب کی طرف دیکھنا پڑتا ہے۔ بیجا دیوار ہے جس سے ایک دیکھتی ہوئی بیٹھ ٹیک لگا سکتی ہے۔ اب بھی تسکین اور یقین کا سہارا مل سکتا ہے تو اسی سے مل سکتا ہے۔“

”فلسفہ شک کا دروازہ کھول دے گا اور پھر اسے بند نہیں کر سکے گا

سائنس ثبوت دے دے گا مگر عقیدہ نہیں دے سکے گا لیکن مذہب ہمیں عقیدہ دے دیتا ہے اگرچہ ثبوت نہیں دیتا اور یہاں زندگی بسر کرنے کے لیے صرف ثابت شدہ حقیقتوں ہی کی ضرورت نہیں ہے بلکہ عقیدے کی بھی ضرورت ہے۔ ہم صرف انہیں باتوں پر قناعت نہیں کرتے جنہیں ثابت کر سکتے ہیں اور اس لیے انہیں لیتے ہیں۔ ہمیں کچھ باتیں ایسی بھی چاہئیں جنہیں ثابت نہیں کر سکتے لیکن انہیں مان لینا پڑتا ہے۔“

اسی طرح ایک اور جگہ فرماتے ہیں :

”یہ صحیح ہے کہ مذہب ہی اعتقاد کی بنیاد و تقلید و توارث پر نہیں بلکہ تحقیق و نظر پر ہونی چاہیے۔ مگر سوال یہ ہے کہ تحقیق و نظر کا معیار کیا ہو۔ انسانی علم جہاں تک ہے وہ صنفی درجے سے آگے نہیں بڑھتا یعنی سائنس ہمیں بتلاتا ہے کہ وہ خدا کے بارے میں کچھ نہیں جانتا اور نہ یہ اس کا میدان تحقیق ہے، لیکن کوئی مثبت جگہ وہ اختیار نہیں کرتا اس کی جگہ لا اور می ہے۔ تب ایسی حالت میں ہمیں اطمینان و تسکین کے لیے کسی مثبت آواز کی ضرورت ہے اور وہ مثبت آواز دین و وحی ہے۔“

مولانا کے مطابق مذہب اعمال کی اخلاقی اقدار Moral Values کا یقین دلاتا ہے اور یہی یقین ہے جس کی روشنی کسی دوسری جگہ نہیں مل سکتی اور انسانی اقدار بخشنے والا یہی مذہب مولانا کا مذہب اور عقیدہ تھا جسے وہ قومی تعلیمی پالیسی کا مجوز بنانا چاہتے تھے جو کسی قومی تعلیمی پالیسی سے متضاد تھا۔ سیاست سے متعارض۔ جو کسی مخصوص ذاتی و نسل یا قوم و علاقے کی جاگیر نہیں تمام بنی نوع انسان کی مشترکہ میراث تھا اور ان کا یہی حقیقی مذہب ان کے تعلیمی نظریے اور رویے کی تشکیل کرتا ہے۔ اسی نظریے کے مطابق فرماتے ہیں :

”علم اور مذہب کی حتمی نزاع ہے وہ فی الحقیقت علم اور مذہب کی نہیں ہے، مدعیانِ علم کی خام کاریوں اور مدعیانِ مذہب کی ظاہر پرستیوں اور قواعد سازیوں کی ہے حقیقی علم اور حقیقی مذہب چلتے ہیں الگ الگ راستوں

سے مگر بالآخر پہنچ جاتے ہیں ایک ہی منزل پر۔

علمِ عالمِ مسمومات سے سرکارِ کھانا، مذہبِ اورائے مسمومات
کی خبر دیتا ہے۔ دونوں میں دائرہ کا قعدہ ہوا، مگر تعارض نہیں ہوا۔ جو
کچھ مسمومات سے اورا ہے اسے مسمومات سے متعارض کچھ لیتے ہیں اور
یہیں سے ہلدے دینے کے اندیش کی ساری دراندگیان شروع ہوتی ہیں۔

تمام مذاہبِ عالم میں مشترک حقائق پر مشتمل یہی مذہبِ بعد میں ان کے افکار میں وحدتِ ادیان
مذہبِ یگانگت و رواداری کے نظریے کی شکل میں رونما ہوا۔

وحدتِ ادیان کے نظریے کی رو سے مولانا نے تمام مذاہب کی مشترک پیمائشوں پر زور دیا۔ مذاہب کے
توحیدی نظریے نے اس راہ میں ان کی رہنمائی کی۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ ”وحدتِ ادیان“ کے نظریے کی
شکل میں مولانا کے فکر و نظر کا زاریہ متین ہو جاتا ہے اور یہ بات حقیقت بن کر سامنے آ جاتی ہے کہ فکری
ہنج اور نظریاتی فلسفیانہ سطح پر مولانا کا ہر خیال مذہب کی بنیاد پر استوار ہوتا ہے۔

وحدتِ ادیان کا نظریہ ان کے فکر و فلسفے کی نیو تھی جس پر آپندہ ان کے سیاسی، قومی و تہذیبی
اور تعلیمی نظریات اور پالیسی کی بلند بالا مہارت کھڑی ہوئی اور مولانا نے قومی تعلیمی پالیسی میں جس میں
تعلیم کی شرکت و شمولیت پر اصرار کیا وہ اسی حقیقی مذہب کی تعلیم ہے۔ چنانچہ مذہبی تعلیم اور قومی تعلیم
پالیسی سے متعلق مولانا کی ہر بات کا اطلاق مذاہب کی مشترک صداقت و روایت پر مشتمل اسی حقیقی مذہبی تعلیم
پر ہوگا۔

وحدتِ ادیان کا تصور ہو کہ متحدہ قومیت کا نظریہ، تہذیبی اتحاد کی بات ہو کہ متحدہ قومی تعلیمی
پالیسی پر اصرار مولانا کے ہر نقطہ نظر میں ان کا یہ مذہبی رویہ صاف نمایاں ہے۔

قومی تعلیمی پالیسی اور مذہبی تعلیم کے سلسلے میں مولانا کے نظریات کے اصل پس منظر کی وضاحت
کے لیے ان کے ”متحدہ قومیت“ یا اتحادِ قومی کی مذہبی بنیاد کو سمجھ لینا ضروری ہے۔ مولانا نے اپنے خطبہ ”اکرم کرم“
میں جس متحدہ قومیت کا تصور پیش کیا اس کی فکری بنیاد انھوں نے رسول اکرم اور پیروؤں کے درمیان
اس تاریخی معاہدے پر رکھی جو اسلامی تاریخ میں ”ميثاق مدینہ“ یا ”اتہ امة واحدة“ سے موزوم
ہے جس کے مطابق خدا نے مسلمانوں اور پیروؤں کو ایک خدا ماننے کے بعد اپنے اپنے مذہب پر

کار بند رہتے ہوئے ایک "امت واحدہ" میں متحد کیا تھا۔ مولانا نے اس کی بنیاد پر "امت" اور "ملت" میں فرق کرتے ہوئے "امت" کے تصور پر "متحدہ قومیت" کی بنیاد رکھی اور واضح کیا کہ اس طرح ہندوستان کے تمام اہل مذاہب اپنے اپنے مذاہب پر کار بند رہتے ہوئے ایک قوم یا "متحدہ قومیت" قائم کر سکتے ہیں۔ اس طرح انھوں نے ہندوستان کے تہذیبی تسلسل کی تاریخ کی روشنی میں ایک متحدہ تہذیب کا نظریہ بھی پیش کیا۔

یہیں اگر مولانا ابوالکلام آزاد کے مذہبی تصور کی عموماً اور قومی تعلیمی پالیسی میں مذہبی تعلیم کے تصور کی خصوصاً وضاحت جو باقی ہے اور قومی تعلیمی پالیسی میں مذہبی تعلیم کے تعلق سے ان کا تعلیمی فلسفہ ان کی عام زندگی کے فلسفے سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے۔ یہ بات اس مضمون کے شروع میں کہہ دی گئی ہے کہ کوئی فلسفہ مطلق الوجود نہیں ہوتا ہے بلکہ عام زندگی کے فلسفے سے تشکیل پاتا ہے۔ مولانا آزاد نے وحدت ادیان، اتحاد قومی اور تہذیبی اتحاد کی شکل میں عام زندگی کا جو نظریہ پیش کیا اس کا لازمی نتیجہ اور تقاضہ تھا کہ اس مخصوص فلسفہ زندگی کی کامیابی اور استحکام کے لیے اسی نوعیت کا ایک مخصوص "وحدت تعلیم" کا نظریہ پیش کیا جائے۔ ان کا یہ نظریہ ہندوستان کے مخصوص سیاسی و سماجی اور تہذیبی حالات و پس منظر اور قومی و ملکی مصالح و تقاضوں کے عین مطابق تھا۔ انھوں نے اپنے اس تعلیمی نظریے کا اظہار ہندوستان کی آزادی اور اپنی وزارت سے قبل بھی کیا اور مسند وزارت سے بھی کیا۔ لیکن اس کا سبب آزاد ہندوستان کی وزارت تعلیم (۱۹۵۸-۱۹۶۸) نہیں ان کا مخصوص فلسفہ زندگی تھا۔ قومی تعلیمی پالیسی کو مذہبی ہم آہنگ کرنے کے لیے جس غور و فکر، وقت نظر اور دور رس اجتہادی ذہن و دماغ کی ضرورت ہوتی ہے مولانا اس سے پوری طرح بہرہ ور تھے۔

مولانا علم اور مذہب میں تفریق کے کبھی قائل نہیں رہے۔ انھوں نے ہمیشہ تعلیم اور مذہب میں اتحاد کی وضاحت اور دوکالت کی ہے۔ ان کے مطابق مذہب، اخلاقی اقدار کا سبب بنتا ہے۔ اس لیے ان کے مطابق قومی تعلیمی پالیسی میں مذہبی تعلیم کی تدبیریں بعض حیثیتوں سے مناسب ہی نہیں ضروری بھی تھیں۔ چنانچہ اپنی وزارت تعلیم کے آخری زمانے میں مولانا نے یکجہت وزیر تعلیم مذہبی تعلیم کے مسئلے پر اپنے خیالات کا اظہار کیا اور اس امر پر زور دیا کہ حکومت کو مذہبی تعلیم کا بھی انتظام کرنا چاہیے۔

حقیقت یہ ہے کہ وزیر تعلیم ہونے سے پہلے اور اس کے بعد قومی تعلیمی پالیسی میں مذہبی تعلیم

کے متعلق مولانا کی رائے میں کوئی بنیادی تبدیلی نہیں آئی۔ انھوں نے سربراہی درس گاہوں میں مذہبی تعلیم کو اگر مناسب اور بہتر خیال نہ کیا تو اس سے مراد عام اور روایتی مذہبی تعلیم ہے۔ ایک ایسی مشترکہ مذہبی تعلیم جس میں تمام مذاہب کی صالح اقدار شامل ہوں، ان کے نزدیک قومی تعلیمی پالیسی میں ہم بیچیں اور یکجہانگت کے لیے مفید ہوگی۔ ۱۹۴۷ء میں انھوں نے وزارت سنبھالنے کے بعد ۱۸ فروری کی پریس کانفرنس میں تعلیم اور قومی تشکیل کے سلسلے میں جن چند اہم اور بنیادی امور کی طرف توجہ دلائی تھی ان میں سے ایک مذہبی تعلیم کا مسئلہ بھی تھا۔ اس موقع پر انھوں نے زور دیا تھا کہ مذہبی تعلیم کا مقصد ویسے انٹھری، رواداری اور انسان دوستی ہونا چاہیے۔

مولانا کے نزدیک قومی تعلیمی پالیسی میں مذہبی تعلیم سے مراد نہ تو عام فرقہ واری مذہبی مدارس میں دی جانے والی روایتی تعلیم تھی اور نہ ہی سیکولر تعلیم کا مطلب مذہب، بیزاری اور مذہبی بے گانگی تھی بلکہ سیکولر قومی تعلیمی پالیسی کا مطلب ان کے نزدیک ایسی قومی پالیسی تھی جو ہندوستان کے تمام مذہبی فرقوں کے درمیان ہمدردی، رواداری اور ہم آہنگی پیدا کر سکے۔

دراصل مولانا تمام سائنسی، تکنیکی اور مادی ترقی کو مذہبی، اخلاقی اقدار کے تابع رکھنا چاہتے تھے۔ ان کے نزدیک مادی ترقیات کا استعمال مفید اور مضر دونوں مقصد کے لیے ہو سکتا ہے۔ یہ انسان کے نیک و بد کے تصور پر منحصر ہے۔ اس لیے وہ مذہبی تعلیم کے ذریعے انسان میں فکر و نظر کی تبدیلی اور اخلاقی اقدار پیدا کر کے مادی اور سائنسی ترقی کو شیطانی ایزدی کے مطابق اور انسانی فلاح، ملکی و قومی اور عالمی امن و استحکام کے لائق بنانا چاہتے تھے جس کی تکمیل مذہبی تعلیم کے بغیر ممکن نہیں تھی۔ چنانچہ ایک موقع پر فرمایا:

”پہلے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ بچے کی ذہنی ارتقار میں مذہب غلط انداز ہوتا ہے، لیکن اب یہ خیال ہو چکا ہے کہ مذہبی تعلیم کسی صورت میں بھی مضر نہیں۔ اگر قومی تعلیم میں اس عنصر کا فقدان ہوگا تو اخلاقی اعتبار کی کوئی قدر و قیمت باقی رہے گی اور نہ انسانیت کی بنیاد پر تعمیر سیرت کی ہم سر جو سکے گی۔“

مولانا کا مذہبی تعلیم کا تصور عام تصور سے یکسر مختلف تھا۔ اس لیے قومی تعلیمی نظام میں مذہبی

تعلیم سے انھیں بے جا مذہبیت کا بھی خدشہ تھا۔ اس لیے اس پر کنٹرول کی صورت بھی پیش کی۔ مولانا کا خیال تھا کہ مذہبی تعلیم اگر حکومت کی نگرانی میں دی جائے تو پرائیویٹ اداروں کے مقابلے میں مفید نتائج برآمد ہو سکتے ہیں، مگر اس کے لیے مخصوص قسم کے اساتذہ کی خدمات درکار ہوں گی۔ مولانا نے ہندوستانی اسٹینڈرڈ کے نمائندے سے یہی بات کہی تھی:

”ہندوستانی میں دوسرے حاکم سے زیادہ مذہب پر زور دیا جاتا ہے۔ نہ صرف گزشتہ روایات بلکہ لوگوں کا مزاج بھی مذہبی تعلیم میں اضافہ کرنے کا رجحان رکھتا ہے۔ اگر حکومت یہ فیصلہ کرے کہ مذہبی تعلیم بھی تعلیم عامہ میں شامل کی جائے تو یہ امر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مذہبی تعلیم جو دی جائے وہ بہترین قسم کی ہو ہندوستان کے پرائیویٹ اداروں میں جو مذہبی تعلیم دی جاتی ہے وہ اکثر ایسی ہوتی ہے کہ نظر کو وسیع کرنے اور رواداری کی روح پیدا کرنے کے بجائے اس کے خلاف نتائج پیدا کرتی ہے۔ قرین قیاس یہ ہے کہ حکومت کی نگرانی میں بہ نسبت فرقہ واری اداروں کے فرقہ واری تعلیم بھی زیادہ وسیع النظری کے تحت دی جائے گی۔ مذہبی تعلیم کا مطلب یہ ہونا چاہیے کہ انسان زیادہ روادار اور وسیع انجیال نہیں اور میری رائے یہ ہے کہ یہ کام موثر طریقے سے کیا جاسکتا ہے، اگر حکومت تعلیم کا انتظام اپنے ذمے لے جائے اس کے کہ وہ پرائیویٹ طریقوں پر منحصر ہے۔“

قومی تعلیمی پروگرام میں مذہبی تعلیم کے سلسلے میں مولانا کے انہی خیالات کا واضح اظہار ان کے ۱۳ جنوری ۱۹۴۸ء کو نئی دہلی میں سنٹرل ایڈوائزری بورڈ کے چوتھے سیشن کے خلیہ صدارت میں ہوا۔

”مذہبی تعلیم کے بارے میں انیسویں صدی کا جو لبرل نقطہ خیال تھا اب عام طور پر اپنا وزن کھو چکا ہے۔ پہلی بڑی لڑائی کے بعد سے ہی ایک دوسرا نقطہ خیال بننا شروع ہو گیا تھا جسے دوسری لڑائی

کے انقلابی تجویز نے پوری طرح ایک نئے سانچے میں ڈھال پیلے نیاں
 کیا جاتا تھا کہ قومی تعلیم میں مذہبی تعلیم کو ملنا بچوں کے لیے بے روک عقلی
 ابھار کو نقصان پہنچائے گا۔ اب مان لیا گیا ہے کہ مذہبی تعلیم کے بغیر
 چارہ کار نہیں۔ قومی تعلیم اگر اس چیز سے خالی رہے گی تو نہ تو قومی لطافت
 روح پیدا ہو سکے گی نہ انسانیت کا سانچہ ٹھیک طرح ڈھالا جائے گا۔
 چنانچہ روس کو عین لڑائی کے زمانے میں جس طرح اپنے پیچھے پیٹلے بدلنے
 پڑے۔ آپ سن چکے ہیں اور ۱۹۱۷ء میں انگلینڈ کی حکومت نے اپنے تعلیمی
 نقشے میں جو ترمیم کرنی پڑی اس کا حال بھی آپ سے چھپا ہوا نہیں ہے۔
 جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے معاملہ بالکل ایک دوسرے پر
 میں ہمارے سامنے آکھڑا ہوتا ہے۔ یورپ اور امریکہ میں مذہبی تعلیم
 کی ضرورت کا نیا احساس اس لیے پیدا ہوا کہ لوگوں نے دیکھا کہ مذہب
 کی تعلیم کو اگر الگ رکھا جاتا ہے تو لوگ ضرورت سے زیادہ عقل والے
 بن جاتے ہیں۔ لیکن ہندوستان میں مذہب کا اثر جس طرح کام کر رہا
 ہے اسے دیکھتے ہوئے ہمارے سامنے یہ خطہ نہیں ہے بلکہ ایک دوسرا
 خطرہ پیش آگیا ہے۔ ہمیں اس کا ڈر نہیں ہے کہ لوگ ضرورت سے زیادہ
 عقل والے بن جائیں گے۔ ہمیں اس خطرے نے گھیر لیا ہے کہ لوگ
 ضرورت سے زیادہ مذہب والے بن جاتے ہیں۔ ہماری آج کل کی
 مصیبتیں یورپ کی طرح مادہ پرستی کے پاگلوں نے نہیں پیدا کیں بلکہ
 مذہب کے پاگلوں نے پیدا کی ہیں۔ اگر ہم اس حالت سے اپنے ملک
 کو نکانا چاہتے ہیں تو اس کا علاج یہ نہیں ہو سکتا کہ مذہبی تعلیم کو آج
 کل کی حالت سے رجم پر چھوڑ دیں۔ ہمیں چاہیے کہ پوری طرح اسے اپنی دیکھ
 بھال کے اندر لیں اور ابھی قسم کی اور کچھ مذہبی تعلیم دلائیں۔
 اس طرح ہم اس کی روک تھام کر دیں گے کہ مذہب کو اپنے غلط روپ

میں انگریزوں کے دماغوں کو پہلے دن سے بگاڑ دینے کا موقع نہ ملنے پائے۔
یہ ظاہر ہے کہ ہندوستان کے کروڑوں باشندے ابھی اس
کے لیے تیار نہیں ہو سکے کہ اپنے بچوں کو مذہب کے بگاڑ سے الگ
رکھیں اور میں سمجھتا ہوں خود آپ کی بھی یہ خواہش نہ ہوگی۔ پھر اگر محنت
اپنی تعلیم کے نقشے میں مذہبی تعلیم کے لیے جگہ نہیں نکالنا چاہتی ہے تو
سوچنا چاہیے کہ اس فاتحہ کیا نکلے گا یہی نکلے گا کہ لوگ اپنے بڑبڑیٹے
ذریعوں سے بچوں کو ابتدائی مذہبی تعلیم دلانے کی کوشش کریں گے۔ یہ
پرائیویٹ ذریعے آج کل جس طرح کے ہو سکتے ہیں اس کا حال آپ سے
پھہپھا ہوا نہیں ہے۔ میں واقفیت کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ نہ صرف
دیہاتوں میں بلکہ شہروں میں بھی بچوں کی ابتدائی مذہبی تعلیم کا کام جن
استادوں کے ہاتھوں میں آیا ہے وہ عام طور پر آدمے بڑھے ہوئے
جاہل آدن ہوتے ہیں اور مذہب کو صرف اس کی بگای ہوئی اور
تنگ خیالی کی صورت میں پہچانتے ہیں۔ ان کی پڑھائی کا ڈھنگ
بھی ایسا ہوتا ہے جن میں دماغ کھلنے اور دھیان کے روشن ہونے
کی بہت کم جگہ نکل سکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسے ہاتھوں سے جن بچوں
کے دماغ کا سب سے پہلا سانچہ ڈھیلے گا انھیں آگے چل کر کتنا ہی
تعلیم کے نئے سانچوں میں ڈھالنے کی کوشش کی جائے لیکن وہ اپنے
بلاشبک کے سانچے کے اثر سے اپنے آپ کو آزاد نہیں کر سکیں گے۔ اگر
ہم چاہتے ہیں کہ ملک کی دماغی زندگی کو اس خرابی سے بچائیں تو ہمارے
لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ ابتدائی مذہبی تعلیم کو لوگوں کے پرائیویٹ ذریعوں
کے رحم پر نہ چھوڑ دیں۔ خود اپنی دیکھ بھال کے ساتھ اس کا انتظام کریں۔
ایک باہر کی حکومت کو بلاشبہ یہی بات سمجھی تھی کہ وہ مذہبی تعلیم کی ذمہ داری
سے اپنے کو الگ رکھے۔ لیکن ایک قومی حکومت اس ذمہ داری سے الگ

نہیں رہ سکتی۔ اس کا فرض ہے کہ ملک کا قومی و امن امان کے لیے
ایک ٹھیک سانچہ بنائے لیکن ہندوستان میں مذہب کو چھڑ کر ہم
کوئی ایسا سانچہ نہیں بنا سکتے۔

اگر مذہبی تعلیم کے لیے بیسٹ اسکولز میں بندہ بھی جاتا تو
اس کی مقدار کیا ہوا۔ اس کا انتظام کس طرح کیا جاتا بلکہ ان
سوالوں پر بہت زیادہ سوچ و جا کی ضرورت ہے۔ اس سلسلے میں
کچھ کھٹناٹیاں بھی ہیں جن کے دور کرنے کا راستہ ہمیں بتانا ہے
.... بہ حال میں آپ سے درخواست کروں گا کہ اس سوال پر سننے
سب سے سوچ و چار کرنے کے لیے اب ایک کمیٹی بنادیں اور اسے اختیار
دیں کہ اپنی سفارشات براہ راست گورنمنٹ کو بھیج دیں۔

اس کے بعد جو تعلیمی کمیٹیاں تشکیل دی گئیں سبھوں نے قومی تعلیمی پالیسی میں اخلاقی تعلیم کے
طور پر مذہبی تعلیم کی سفارشات پیش کیں۔ ہندوستانی تعلیمی کمیشن کو بھی ای کمیٹیشن پر کاسٹ کمیٹی اور
جذباتی ہم آہنگی کمیٹی کی رپورٹوں میں مذہبی اور اخلاقی تعلیم کے نفاذ کی سفارشات سولنا کے انہی
نظریات کی بازگشت ہے۔

جس طرح مولانا نے آزادی سے قبل ملک میں نظریاتی اور فرقہ وارانہ انتشار کے وقت قرآن و
سنت سے ہم آہنگی و وحدت ادیان کے ساتھ ایک متحدہ قومیت اور متحدہ قومی پالیسی کا تصور دیا ٹھیک
اسی طرح آزادی کے بعد جب ملکی آزادی کی برقراری اور مکمل استحکام کے لیے ملک کے حالات کے مطابق
ایک مناسب تعلیمی پالیسی کی ضرورت پڑی تو انہوں نے اپنا "متحدہ قومی تعلیمی پالیسی" کا نظریہ پیش کیا۔
ہندوستانی تہذیب کی خصوصیت یہ کہ وہ تمام اچھی قدروں کو بلا جھجک قبول کرتی ہے۔ ہندوستانی
تہذیب و ثقافت کے نمایندے کی حیثیت سے مولانا نے قومی تعلیمی پالیسی کا جو نظریہ دیا وہ ہندوستانی تہذیب
اور مزاج سے پوری طرح ہم آہنگ تھا۔ مذہبی اور تہذیبی اتحاد کے ساتھ مولانا کا تعلیمی اتحاد کا یہ پیغام
ہندوستان جیسے ملک میں کثرت میں وحدت کے تقاضے کی بروقت تکمیل کی واحد صورت تھی۔ ان کے مطابق
قومی تعلیم میں اتحاد فکر کے امکانات مذاہب کی مصالح اقدار کی ثنویت کے بغیر ممکن نہیں ہو سکتے تھے۔

مولانا نے اپنی ایک تقریر میں کہا تھا کہ ہماری قومی تعلیم کی تشکیل نو میں ہمارا مقصد تمام لوگوں میں اتحاد و یکجہتی جو اپنے اندر تاریخی، لسانی، تہذیبی اور دیگر اختلافات کو سمو لے اور کثرت میں وحدت کی جلوہ نمایاں کرے۔

ان تمام بحثوں سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ مولانا کی قومی تعلیمی پالیسی کے دو حصے ہیں۔ بہت عملی سطح پر اسے نظریاتی اور اطلاقی کہہ سکتے ہیں۔ یعنی ایک دو حصہ ہے جو قومی تعلیمی پالیسی کے طور پر ملک میں براہ راست عمل میں لایا گیا۔ دوسرا حصہ وہ ہے جو قومی پالیسی میں براہ راست عمل میں نہیں آسکا۔

آئین کی دفعہ ۲ کے تحت اگرچہ ملک میں مذہبی تعلیم کی پوری ضمانت فراہم کر دی گئی ہے مگر مولانا آزاد نے جس متحدہ قومی تعلیمی پالیسی کے ذریعے قومی، سیاسی، تہذیبی اور فکری اتحاد کے ساتھ تعلیمی اتحاد کا نظریہ پیش کیا تھا وہ ان کے دوسرے اتحادی نظریوں کی تکمیل کے ساتھ بلاشبہ آزاد ہندوستان کے حال اور استقبال کے لیے ایک خوش آئند نظریہ تھا۔ اگرچہ مولانا کی متحدہ قومی تعلیمی پالیسی کی روح ہمارے تعلیمی نظام میں وقت و وقت پر سمونے کی سفارش اور کوشش کی گئی ہے مگر یہ آزاد ہندوستان کی قسمتی ہے کہ ہندوستان کی قومی تعلیمی پالیسی کی تشکیل مولانا کے تعلیمی نظریے کے عین مطابق نہ ہو سکی۔ اگر قومی تعلیمی پالیسی میں مولانا کے ان نظریات کو بعینہ سمویا جاتا اور اس کی تعلیم ممکن ہو سکتی (جو یقیناً ایک مشکل امر ہے) تو شاید آج ہندوستان میں وہ سب کچھ نہیں ہوتا جو مذہب کی آڑ اور سیکولرزم کی دیوار میں ہو رہا ہے۔ مولانا کے اس تعلیمی نظریے کا پورا پورا اصولی جواز تھا۔ اس لیے کہ ”وحدتِ ادیان“ اور ”متحدہ قومیت“ کی قرآنی اور اخلاقی بنیاد اور جواز تسلیم کر لینے کے بعد اس کو تقویت اور استحکام بخشنے والا ”متحدہ قومی تعلیمی پالیسی“ کا نظریہ بھی اخلاقی بنیادوں پر آئینی تسلیم کر لیا جانا چاہیے۔ ♦♦

کتابیات

۱۔ ابوالکلام آزاد: اخبارِ خاطر۔ مرتبہ: ملک رام۔ ساہتیہ اکادمی۔ نئی دہلی

۲۔ ابوالکلام آزاد: تذکرہ۔ ساہتیہ اکادمی۔ نئی دہلی

- ۳۔ ابوالکلام آزاد، خطبات آزاد۔ مرتبہ : ملک رام ، سہیتہ اکادمی ، نئی دہلی
 ۴۔ آزاد کی تقریریں۔ مرتبہ : انوار عارف
 ۵۔ ابوالکلام آزاد۔ خطبہ جیسے تقسیم اسناد، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۶۔ Speeches of Maulana Abul Kalam Azad Published by
 Government of India

- ۷۔ ابوالکلام آزاد۔ جدید ہندوستان کے معمار، مرتبہ : عرش علیانی۔ پبلیکیشنز ڈویژن وزارت اطلاعات
 و نشریات، حکومت ہند
 ۸۔ عبد اللہ دلی بخش قادری۔ تعلیمی انکار و مسائل، مکتبہ جامعہ ملیہ، نئی دہلی
 ۹۔ قاضی عبد الغفار۔ آثار ابوالکلام آزاد
 ۱۰۔ ابوالکلام آزاد۔ ایک ہمہ گیر شخصیت۔ مرتبہ : رشید الدین خان، ترقی اردو بورڈ، ۱۹۸۹ء
 ۱۱۔ مولانا ابوالکلام آزاد۔ ایک مطالعہ۔ مرتبہ : محکمہ اہل اسلام شاہ جہان پوری
 ۱۲۔ ابوالکلام آزاد کے تعلیمی تصورات۔ محمد عبد الرزاق فاروقی، انجمن حیات نوشاہ پور، لکھنؤ، ۱۹۸۵ء
 ۱۳۔ مولانا ابوالکلام آزاد۔ شخصیت اور کارنامے۔ مرتبہ : خلیق انجم، دہلی اردو اکادمی
 ۱۴۔ مضامین مولانا ابوالکلام آزاد۔ مرتبہ : مولوی مشتاق احمد
 ۱۵۔ ماہنامہ ”آج کل“۔ نئی دہلی، مولانا آزاد نمبر، جلد ۴، شمارہ ۴، نومبر ۱۹۸۸ء
 ۱۶۔ تفکر و نظر سہ ماہی، اگست ۱۹۹۱ء۔ ابوالکلام آزاد نمبر، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
 ۱۷۔ ”ایوانِ اردو“۔ دہلی۔ ابوالکلام آزاد نمبر
 ۱۸۔ ”مبہج امید“۔ مولانا ابوالکلام آزاد نمبر
 ۱۹۔ ”مشہرہ“۔ مولانا ابوالکلام آزاد نمبر
 ۲۰۔ ”اردو ادب“۔ مولانا ابوالکلام آزاد نمبر
 ۲۱۔ روزنامہ ”نئی دنیا“۔ دہلی
 ۲۲۔ ”نفسِ صدر“۔ جلد اول۔ شمارہ ۱۵۔ ۲۳ اکتوبر ۱۹۱۲ء
 ۲۳۔ ”مکملستان“۔ نئی دہلی۔ مولانا ابوالکلام آزاد نمبر

The Humanist Tradition in Indian Educational thought by K.G. Saiyidain - ۲۳

Education in New India by Humayun Kabir - ۲۵

Educational Philosophy of Mahatama Gandhi - ۲۶
by M.S. Patel

The Educational Ideas of Maulana Abul Kalam Azad - ۲۷
by Dr. G. Rasool Abduhu

۲۸ - امام الہند - ابوالکلام آزاد (صدی) جلد چہارم - انتخابات مضامین

ابوالکلام آزاد

ایک شخص ، ایک روایت

(دوسری جلد)

سیاست ، صحافت ، علمی اور ادبی روایت

الف - سیاست

ابوالکلام آزاد : سیاسی فکر کا ارتقاء
مولانا آزاد کا سیاسی سفر
ابوالکلام آزاد اور متحدہ قومیت
رضوان قیصر
ظفر احمد نظامی
مجیب اشرف

ب - صحافت

مولانا آزاد کی صحافت کے ابتدائی فتوحات
سلطان احمد

ج - علمی اور ادبی روایت

مولانا آزاد اور عربی ادب
مولانا آزاد اور فارسی ادب
مولانا آزاد کا علمی یا تحقیقی اسلوب نشر
مولانا آزاد کا اسلوب
شیت محمد اسماعیل
شرین الحسن قاسمی
ابوالکلام قاسمی
شاہ عالم

تذکرہ 'سیرت نگاری' / خودنوشت سوانح
 کوثر مہدی
 قاضی جمال حسین
 عمر شہنا، اللہ عری
 قول فیصل

مولانا آزاد اور سرمد شہید
 انڈیا ونس فریڈم
 کریمین ڈیپوٹریل / ترجمہ: سہیل احمد خاوندی
 شمیم حنفی

مولانا آزاد کی اردو شاعری
 مولانا آزاد کے دو افسانے
 خالد محمود
 راشد انور راشد

اور دیگر مضامین

منتوقع اشاعت مارچ ۲۰۰۰ء

۱۷۳۲۳۷

23/5/2000

THE MONTHLY JAMIA

Jamia Nagar New Delhi - 110025

